

**UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE DERECHO**

**MEMORIA DE GRADO
"John Rawls y Jürgen Habermas: Una disputa en familia"**

**Profesor Informante: Agustín Squella Narducci.
Profesor Guía: Claudio Oliva Ekelund.
Alumna: Susana García Bravo.**

"El fuego mismo de los dioses día y noche nos empuja a seguir adelante. ¡Ven! Miremos los espacios abiertos, busquemos lo que nos pertenece, por lejano que esté"
(Hölderlin)

En esa búsqueda, quiero agradecer a:
Cecilia y David, mis padres y a Cecilia y David, mis hermanos, por presenciar y acompañar cada uno de mis pasos, con generosidad, paciencia y profundo cariño.

A las personas que con afecto y alegría, a pesar de los vaivenes, siempre permanecen cerca, especialmente a mi familia y a María Soledad, mi amiga. A Luis, por estar y por compartir conmigo lo que este mundo le ofrece y viceversa, sin reservarnos solo un rincón tranquilo, ni dejar caer los párpados y además por regalarme la melodía.

INTRODUCCIÓN

Desde el inicio de la humanidad, las actividades fundamentales del ser humano tales como la construcción de refugios para protegerse o la invención de instrumentos, así como la búsqueda de alimentos hicieron necesario el esfuerzo compartido y la cooperación. Así en aras de la sobrevivencia los hombres se vieron en la obligación de organizarse socialmente y frente a ello, a la necesidad de establecer mecanismos de control que regularan el comportamiento colectivo. En esa dirección, todo grupo social posee normas, que regulan a los individuos y mantienen encuadradas sus conductas dentro de ciertos límites. Así los seres humanos, comparten esquemas valorativos de la sociedad a la cual pertenecen y se ven en la necesidad de adaptarse a ellos.

Estas pautas generales de comportamiento tienen relación con la tradición del grupo social, con el interés de preservar la sociedad y de asegurar su desenvolvimiento. Es así como la ética adquiere importancia en la dinámica social y es así también como el proceso se interioriza en la conciencia del individuo de manera imperceptible.

Por lo tanto desde la moralidad se pueden distinguir dos ámbitos, y que da origen a su principal clasificación: moralidad pública y moralidad privada. Éstas serían las dos caras de la moneda, los dos ámbitos de la moralidad, y a partir de ellos, al bien y la justicia, que equivalen a la moralidad privada y a la moralidad pública respectivamente.

El bien o lo bueno es enfocado desde las personas individualmente consideradas. Es decir, está determinado por lo que para cada una de ellas es el plan de vida más racional según sus propias pautas. Así el bien de un individuo se identifica con la satisfacción de sus deseos racionales que son aquellos que se ajustan a su plan racional de vida o a las directivas que cada uno de ellos pretende rija su vida.

Por otro lado se sitúa la moralidad pública que se refiere a aquel conjunto de principios e ideales conforme a los cuales aspiramos a organizar la sociedad, lo cual incluye la pretensión de que rijan para todos los integrantes de ésta, como norma jurídica o social. La moralidad pública equivale a la Justicia y trasciende de lo que para un individuo puede significar su bien personal.

De la Moralidad desde el punto de vista social y de la evaluación de la que puede ser objeto el comportamiento humano, se preocupa la ética o filosofía moral,

que es “aquella disciplina que se ocupa de lo que es moralmente bueno o malo, correcto o incorrecto, aquella que evalúa el comportamiento humano y que siendo así sistematiza, defiende y recomienda criterios referidos a comportamientos correctos e incorrectos”¹. Asimismo se puede decir que dentro de ella se distinguen frecuentemente tres ramas:

- 1) Metaética: que analiza el sentido y justificación de los conceptos éticos
- 2) Ética aplicada: que describe los diversos fenómenos de la vida moral y tiende a su esclarecimiento
- 3) Ética normativa: se interesa por determinar el contenido del comportamiento moral. Busca proveer guías de acción y procedimientos para responder a la pregunta práctica “¿Qué debo hacer?”. En definitiva, se trata de poder llegar a establecer un criterio final de conducta moral que pueda ser aceptado por todos. ¿Donde encontramos ese fundamento de obligatoriedad?

De este modo, el objeto de esta memoria es analizar las respectivas teorías de justicia de John Rawls y Jürgen Habermas, protagonistas de uno de los debates más importantes del mundo contemporáneo, renovando la tradición Kantiana hasta entonces vigente.

¹ MONTUSCHI, Luisa: *Ética y razonamiento moral. Dilemas morales y comportamiento ético en las organizaciones*. Disponible en: http://www.cema.edu.ar/~lm/ETICA_Y_NEGOCIOS_-ARTICULOS/Etica_y_razonamiento_moral.doc. Pág. 1.

CAPITULO I:

LAS TEORÍAS DE RAWLS Y HABERMAS: DEONTOLÓGICAS Y CONSTRUCTIVISTAS

A. EMMANUEL KANT: BASE E IMPULSO PARA SUS TEORÍAS.

“Podrá el hombre desoír la voz de su conciencia, podrá adormecerla, hasta podrá hacer que el mundo entero no nos de ejemplo alguno de lo que debe ser; a pesar de todo, el hombre debe y puede lo que debe; pues el deber y la libertad no se los procura el hombre, simplemente los tiene; están incorporados en su esencia de hombre”
(Emmanuel Kant).

Emmanuel Kant, uno de los filósofos más importantes de la época moderna, nacido el año 1724 en Königsberg y muerto en 1804, entrega los cimientos para que John Rawls y Jürgen Habermas puedan construir sus teorías de justicia.

Su teoría del conocimiento se encuentra en gran parte contenida en la obra “Crítica de la Razón Pura”, escrita en el año 1781, donde manifiesta la intención de buscar una “revolución copernicana” del pensamiento, significando con ello que la metafísica debe buscar y encontrar el camino de la ciencia, así como lo han hecho otras disciplinas, tales como las matemáticas y la física, pues, siendo la metafísica aquella disciplina que trata de las cuestiones más sublimes y por la importancia trascendental de su objeto, se debiera investigar a qué se debe su fracaso en buscar esta “senda segura de la ciencia”. Kant llama metafísica al campo de batallas en el que se encuentran la razón y los principios que ésta utiliza, porque éstos no reconocen contestación empírica pues sobrepasan los límites de la experiencia.

- **Giro copernicano en la Teoría del Conocimiento de Emmanuel Kant.**

El gran giro al que se refiere Kant, es suponer que el objeto del conocimiento se rige por la facultad cognoscitiva y no al revés. Como dice, “el nuevo método partirá de la premisa de que sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ella”². Así, el camino sería conocer algo a priori sobre la naturaleza del objeto. El conocimiento a priori al que se refiere Kant es “el absolutamente independiente de toda experiencia”³.

² KANT, Emmanuel: *Critica a la Razón Pura*, 18° ed. Santa fe de Bogota, Alfabuara 2000. Pág. 21.

³ *Ibidem.*, Pág.43

Señala que no hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia y que la facultad de conocer se ve despertada mediante objetos que afectan nuestros sentidos, que producen representaciones y que ponen en movimiento la capacidad de entendimiento para compararlas, enlazarlas y así crear la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos⁴. Sin embargo, aclara que no porque el conocimiento comience con la experiencia, todo él procederá de ella. La búsqueda de Kant se centra en aquel conocimiento independiente de toda experiencia y de las impresiones sensibles. Este conocimiento es *a priori*, que diferenciamos del conocimiento *a posteriori*, que es aquel que tiene fuentes en la experiencia, es decir, sólo es posible a través de ella. Por eso es que recibe el nombre de empírico.

La pregunta es cual será el criterio para distinguir uno u otro conocimiento. Respecto a esto, la experiencia aporta la siguiente idea: algo puede tener ciertas características pero no significa que no pueda ser de otro modo. Por esto la validez que otorga la experiencia, nunca será verdadera o estricta sino supuesta o comparativa. Es más, para Kant la universalidad empírica no es más que una arbitraria extensión de validez. Así, si queremos un juicio con estricta universalidad no podemos obtenerlo de la experiencia, sino *a priori*. Y, si a este criterio de universalidad sumamos el de la necesidad, tendremos la seguridad de un conocimiento *a priori*. Kant nos aconseja servirnos por separado de ambos criterios, “cada uno de los cuales es por sí solo infalible”⁵

- **Fuentes del conocimiento y disciplinas que las estudian.**

Kant distingue dos fuentes del conocimiento: la sensibilidad y el entendimiento. Con la primera tenemos la mostración de los objetos y a través de la segunda los pensamos.

La sensibilidad es estudiada por la “Estética Trascendental” y en su relación con el conocimiento podemos decir que ésta es solo intuición. La intuición puede ser empírica y pura. La empírica se refiere a un objeto mediante la sensación y la pura es sólo la forma de esa sensación.

En el objeto de la intuición empírica Kant distingue su materia y su forma refiriéndose la primera a la sensación misma y la segunda al medio como organizamos la diversidad del fenómeno. Tratándose de fenómenos externos el

⁴ Ibidem.,Pág. 41

⁵ Ibidem.,Pág. 44

espacio es la forma a priori y el tiempo lo es de los fenómenos internos. Ambos elementos son considerados por Kant como formas inherentes al sujeto que intuye. De aquí se deriva el carácter fenoménico que presentaría el conocimiento sensible, es decir “lo que intuimos no es tal como lo intuimos, sólo conocemos nuestro modo de conocer los objetos, no lo que éstos sean en sí mismos”⁶. Por lo tanto, el conocimiento siempre estaría ligado al sujeto cognoscente y en la medida que los objetos sean llevados por ese sujeto a un determinado espacio y tiempo, podremos emitir respecto de ellos juicios objetivamente válidos pues, sin esa “información” podríamos emitir juicios sólo respecto a meras apariencias.

Con la “Analítica Trascendental”, Kant estudia los elementos a priori del conocimiento desde el plano intelectual. Lo que pretende encontrar es el principio de unidad del pensar y utiliza como método el análisis de la fuente y las reglas de los conceptos. A esto Kant lo llama “Deducción trascendental de las categorías” y esto es la relación entre el concepto superior y el inferior. Esas categorías deben necesariamente ser consideradas como las reglas que unifican la diversidad dada en espacio y tiempo. El principio supremo que determinaría esa unidad sería la “apercepción” que es “el acto por el que el sujeto produce la unidad de la experiencia”⁷. Junto a ese acto, tenemos conceptos puros o categorías que son respecto del pensamiento lo que el tiempo y el espacio son a la intuición. Así como esas formas permiten intuir el objeto, las categorías permitirían pensarlo.

Kant también se refiere a la “Dialéctica Trascendental” que se sitúa en el terreno de la razón y es “la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios”⁸. Así la razón es una facultad distinta al entendimiento, sus conceptos y principios son autónomos de el y de los sentidos y la dialéctica trascendental se preocupa de buscarlos. Es decir habrá que buscar un incondicionado de la síntesis en un sujeto, en los miembros de una serie y en las partes de un sistema. Así las tres ideas trascendentales son para Kant: la unidad absoluta del sujeto pensante o alma, la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno o mundo y la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general o Dios. Ése sería el campo de la razón. Ésta se dedica a investigar aquellos conocimientos que Kant considera más sobresalientes por el hecho de que para explicarlos se abandona toda experiencia, refiriéndose a conceptos a los cuales ningún objeto empírico podría llegar. Es por

⁶ Ibidem., Pág. XXVII

⁷ Ibidem., Pág. XXX

⁸ Ibidem., Pág. 302

esta razón que Kant intenta afrontar todo este tipo de preguntas aún frente al riesgo del error (esos problemas de la razón pura son: dios, la libertad y la inmortalidad).

- **Papel de la razón en la teoría del conocimiento de Kant.**

En la búsqueda del conocimiento a priori la razón va introduciendo afirmaciones que presentan características divergentes, por un lado afirmaciones en las que la razón añade a priori conceptos del todo extraños a los ya dados, sin saber como los introduce y sin ni siquiera plantear esta pregunta. Como nos señala Kant “suele ocurrirle a la razón humana que termina cuanto antes su edificio en la especulación y no examina hasta después si los cimientos tienen el asentimiento adecuado”⁹.

Kant nos dice que la razón humana avanza sin quererlo a las cuestiones metafísicas, la propia necesidad la impulsa. Ahora, ¿cómo es posible esto? “debe ser posible llegar a una decisión acerca de los objetos de sus preguntas, o acerca de la capacidad o incapacidad de la razón para juzgar sobre ellas”¹⁰. Por lo tanto, o ampliamos la razón con confianza o bien le ponemos barreras concretas y seguras. Así, es necesario que la razón establezca un autoconocimiento respecto de su propia capacidad y luego sería más fácil “determinar completamente y con seguridad la amplitud y los límites de su uso cuando intenta sobrepasar las fronteras de la experiencia”¹¹

Kant nos dice que hasta ahora todo intento resulta inoficioso pues el análisis se ha limitado a mostrar el contenido de los conceptos pero no la forma de obtenerlos a priori. Así la labor de la razón es emprender la tarea del autoconocimiento y al mismo tiempo instituir un tribunal “que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee”¹². Ese tribunal es la **Crítica a la Razón Pura**. Kant entiende esa crítica como una facultad de la razón en general, considerando los conocimientos a los que puede llegar sin interesar de forma alguna la experiencia. Lo que busca en síntesis, es establecer la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general.

⁹ Ibidem., Pág.47

¹⁰ Ibidem., Pág.56

¹¹ Ibidem.,Pág.56

¹² Ibidem.,Pág.9

La idea es constituir una ciencia especial que haga un examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, estableciendo un sistema de ella. La utilidad sería negativa, es decir, no tiende a la ampliación de nuestra razón, sólo la aclara y la preserva de errores.

Esta crítica presentaría el carácter de trascendental pues se ocupa no del objeto sino del modo de conocerlo, como nos dice Kant “no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o la falta de valor de todo conocimiento a priori”¹³

- **Kant y la Filosofía Moral**

Emmanuel Kant también renovó el contexto en el que se encontraba respecto a la pregunta del qué debo hacer, pues su respuesta fue distinta a las corrientes de pensamiento en boga. No se basó ni en una concepción objetiva del bien ni en una subjetiva. Su propósito es establecer que el hecho moral es un hecho de la razón, concebir los principios de la ética según procedimientos racionales, “lo que Kant pretende es demostrar que el juicio moral manifiesta verdaderamente la aparición en la experiencia de los hombres de una razón intemporal que únicamente puede fundar su valor”¹⁴

Quizás un buen punto de partida para entender el pensamiento ético de Kant, sea la presencia de la Dualidad. Independientemente de que llamemos a esta idea dos mundos distintos o dos facetas diversas de uno solo, existe la distinción entre la naturaleza y la libertad. La primera está regida por la relación de causa-efecto, donde las cosas simplemente suceden como el girar de la tierra o el correr del viento y la segunda a su vez también está regida por una especie de causalidad, pues, como dice Kant, “la voluntad es un tipo de causalidad de lo seres vivos en tanto que son seres racionales, y la libertad será la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen”¹⁵. Esta segunda causalidad presenta características bastantes particulares al presentar también el ser humano un carácter dual (inclinaciones-razón).

Kant afirma la compatibilidad de la causalidad natural y de la libre voluntad, pues se dan en ámbitos diversos e independientes: en el primer caso

¹³ Ibidem., Pág.58

¹⁴ TAULER, Eduardo: *Fundamentos de la Ética Kantiana* Universidad de Talca, Revista Universum año 1 1986. Disponible en <http://universum.utalca.cl/contenido/index-86/tauler.html>.

¹⁵ KANT, Emmanuel: *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*, 1° ed. Edición bilingüe. Barcelona, Ariel 1996 (1999). Pág. 223.

hablamos de conocimiento y en el segundo de moralidad. A pesar de esta compatibilidad para poder estudiar el hecho moral, es indispensable desprendernos de todo lo empírico, porque, además de la imposibilidad de encontrar en la experiencia algún hecho de este tipo, “resulta sumamente perjudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor auténtico y elevado por encima de todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste precisamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de fundamentos contingentes, que solo la experiencia puede proporcionar”¹⁶. Así, frente a la imposibilidad de recurrir a lo empírico y para tratar de determinar el juicio moral de la forma más pura posible se deben descubrir sus condiciones *a priori*. Kant busca el fundamento y “éste no es exterior al juicio ni a la conciencia, puesto que está implícito en ella. Es la condición de su validez y de su sentido que nos permite-al analizar la conciencia moral-descubrir la razón”¹⁷.

- **La dualidad en el ser humano: ¿Cómo influye esto en la determinación de lo que es moral?**

Frente a esta dualidad del mundo, existe también la dualidad del ser humano, la dualidad de aquello que lo determina e influye. El hombre es un ente racional y al mismo tiempo sensible, dotado de razón e influido por inclinaciones y deseos. Esta dualidad es absolutamente indispensable para la concepción de deber que sustenta la moralidad, pues, dice Kant “si la razón por si sola no determina suficientemente a la voluntad, si ésta se halla además sometida a condiciones subjetivas, es decir no es en sí completamente conforme a la razón entonces las acciones son reconocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de esa voluntad en conformidad con leyes objetivas es constricción”¹⁸.

El verdadero cometido de la razón sería una voluntad buena que, según Kant en el inicio de su obra “Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres”, es lo único que puede ser tenido por bueno sin restricción. En esa misma obra dice que la voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí mismo a obrar en conformidad con la representación de ciertas leyes.

¹⁶ Ibidem., Pág. 183

¹⁷ TAULER, Eduardo: Fundamentos de la Ética Kantiana.

¹⁸ KANT, Emmanuel: Fundamentación de la metafísica de la costumbres. Pág. 155

Ahora la pregunta es como determina Kant aquello que es moral, aquello que se debe hacer. Según él, en este tema no interesa lo que se da en la experiencia pues “este deber reside como deber en general antes de toda, en la idea de una razón que determina a la voluntad por fundamentos a priori”¹⁹. Sabemos que no sólo la razón (respecto de la cual Kant dice que bosqueja a priori la perfección moral) determina la voluntad sino también las inclinaciones y los deseos. La voluntad está constreñida por un mandato (representación de un principio objetivo). El mandato se formula a través de un imperativo y se expresa mediante un deber (esto mostraría la relación entre una ley objetiva de la razón y la razón). Ese deber “ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción, y tiene así pues que valer para todos los seres racionales (sola y exclusivamente a los cuales puede concernir un imperativo), y únicamente por eso ser ley también para todas las voluntades humanas”²⁰

Los imperativos a los que se refiere Kant pueden ser hipotéticos o categóricos. Los primeros representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera). Los segundos representan una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a cualquier otro propósito, esto es, incluso sin cualquier otro fin, vale como un principio práctico. Este último, según Kant, no atañe a la materia de la acción y a lo que se siga de ella, sino a la forma y al principio de donde ella misma se sigue, y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la actitud, sea cual sea el resultado.

Respecto a ambos tipos de imperativos se pregunta cómo éstos son posibles, cómo puede pensarse meramente la constricción de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. Tratándose de los imperativos hipotéticos la respuesta es sencilla, quien quiere el fin quiere también el medio indispensablemente necesario para el que está en su poder. Por esto es que Kant dice que éstos solo puede ser considerados como principios de voluntad, nunca como leyes, “dado que lo que es necesario hacer meramente para la consecución de un propósito a discreción puede ser considerado en sí como contingentes, y siempre podemos librarnos de la prescripción si abandonamos el propósito”²¹. Sin embargo, respecto de los imperativos categóricos, que merecen la exclusiva denominación de leyes prácticas y donde no existe una presuposición en que apoyarse como en los hipotéticos, es

¹⁹ Ibidem., Pág. 147

²⁰ Ibidem., Pág. 181

²¹ Ibidem., Pág. 169

necesario procurar una solución que, como ya vimos, se debe buscar a priori pues la experiencia en este tema nada aporta para el establecimiento.

Analizando el imperativo de la moralidad, constatando que para ese imperativo sólo existe la necesidad de la máxima de la acción y por cierto necesidad incondicionada, “no queda sino la universalidad de una ley en general, a la cual debe ser conforme la máxima de la acción, y únicamente esa conformidad es lo que el imperativo representa propiamente como necesario”²². Y así rezaría: *obra según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal*. Éste sería el canon de enjuiciamiento moral.

Ahora bien, para que la voluntad se autodetermine debe existir un fin y si éste, como nos dice Kant es dado por mera razón, tiene que valer por igual para todos los seres racionales. Así en aquello que encontremos y que tenga valor absoluto como fin en sí mismo residiría el fundamento de las leyes prácticas (imperativos categóricos). Para Kant todo ser racional existe como fin en sí mismo pues debe ser considerado en todas sus acciones, tanto a las dirigidas a sí mismo como también las dirigidas a otros seres racionales, siempre como fin. “El fundamento de este principio es: la naturaleza racional existe como fin en sí misma”²³.

Encontramos aquí nuevamente el carácter dual, pues si bien este principio es subjetivo, al representarse uno necesariamente su propia existencia, asume también el carácter de objetivo pues “así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale también para mí”²⁴ y es precisamente por esta objetividad que no podemos recurrir a la experiencia pues nos resulta insuficiente y es necesario acudir a la razón pura.

- **Emmanuel Kant y su concepción del Derecho**

En conclusión, según el primer principio el fundamento de la legislación práctica reside objetivamente en la regla y en la universalidad de ésta y subjetivamente en el fin, pero el sujeto de todos los fines es todo ser racional, como fin en sí mismo y así surge un tercer principio: la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora. Con este principio se deja de concebir al hombre solamente como sometido a la legislación y se evita tener que buscar algún interés que nos obligue desde afuera a comportarnos conforma

²² Ibidem., Pág. 171

²³ Ibidem., Pág. 187

²⁴ Ibidem., Pág. 189

ella, ya que según Kant, así no se podría concebir el deber pues siempre sería necesaria una condición y “no podría ser apto en modo alguno como mandato moral”²⁵. Esta idea del ser racional, como universalmente legislador, nos lleva al concepto de “Reino de los Fines”, el cual se puede concebir como un enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes, las cuales determinan los fines según su validez universal y por tanto al hacer abstracción de las diferencias personales y de los contenidos de sus fines privados “podrá ser pensado un conjunto de todos los fines en conexión sistemática”²⁶ y así la moralidad consiste en “la referencia de toda la acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines... es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines”²⁷.

Kant también pretende derivar de la naturaleza humana (de esa capacidad de racionalidad propia y constitutiva del hombre) los principios jurídicos obligatorios, la instauración del reino de los fines. Kant se refiere en este tema, al antagonismo entre los hombres, que es definido como la “insociable sociabilidad” de los seres humanos. Cree que ese antagonismo es simplemente un medio utilizado por la naturaleza para que así los hombres lleguen a un orden legal donde ellos puedan realizarse como fines en sí mismos, osea, a partir de esta idea el estado de paz para Kant, debe ser instaurado. Así serían necesarias las guerras, el caos “para que el hombre comprenda que debe basar sus acciones en la razón que ordena a priori los imperativos categóricos del deber ser”²⁸. El antagonismo es un paso previo para que los hombres consideren y sean obligados por la razón a organizarse en una constitución civil que ejerza presión toda vez que los excesos de libertad afecten la libertad de los demás. Por esto el derecho es concebido como “la limitación de la libertad de cada uno a la concordancia con la libertad de todos, en tanto que universalmente posible”²⁹

Así nace el Derecho como el producto de mentes ilustradas que se guían por preceptos que les dicta la razón. Esa ilustración sería para Kant “el último y mejor estadio de la planificación humana, cuando los hombres actúen racionalmente”³⁰

²⁵ Ibidem., Pág. 197

²⁶ Ibidem., Pág. 197

²⁷ Ibidem., Pág. 199

²⁸ LOPEZ BARRIENTOS, Mario Estuardo: *Los escritos políticos de Emmanuel Kant*. Disponible en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/mlopez2.html>.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

B. TEORÍAS DEONTOLÓGICAS Y LA RAZÓN COMÚN

Según lo visto en el acápite anterior podemos calificar a la teoría de Emmanuel Kant, de acuerdo a aquella clasificación que realizó Max Scheler como una “Ética Formal”. Es más, el mismo Kant señala que su teoría recibe este carácter, estableciendo además que las éticas precedentes a él eran todas materiales. Se puede decir que el criterio para realizar esta clasificación es aquel que nos señala cual es la tarea de la Ética. Así las Éticas Materiales nos dicen que el cometido de la ética es “dar un contenido a la tarea moral, especificando cuales deben ser los fines morales que deben proponerse el hombre y convirtiendo toda norma moral en norma para un fin”³¹. Es decir, en las éticas materiales la moralidad depende de la adecuación de un acto con el fin propuesto. Se pueden citar dentro de las éticas materiales, entre otras, a la ética de Aristóteles, y la de David Hume y el emotivismo moral que señalaba que la moralidad se determina mediante el sentimiento, esto es que los conceptos del bien y el mal no son racionales, sino que nacen de una preocupación por la felicidad propia. Así también se puede citar dentro de las éticas materiales al Utilitarismo, que establece que la meta de la moral consiste en alcanzar la mayor felicidad (el mayor placer) para el mayor número posible de seres vivos.

Frente a estas Éticas Materiales, tenemos a las “Éticas Formales”, que atribuyen a la ética la labor única de mostrar qué forma ha de tener una norma para que la reconozcamos, es decir aquellas en que los principios éticos son válidos a priori. Lo que buscan es tratar de fundar la moral sin un contenido específico, “la moral es una forma cuyo contenido, en lo esencial es algo circunstancial”³². Esto último es lo que pretende Kant y las teorías actuales que recuperan su tradición, entre ellas las teorías de John Rawls y Jürgen Habermas, frente al hecho de que tanto los valores como la felicidad puedan considerarse como “subjetivos”, ocupándose de la vertiente universalizable de lo moral, es decir, de las normas éticas. “Las éticas formales no se interesan ni por los fines ni por las consecuencias de los actos morales (no son teleológicos) sino que fundan la moralidad de un acto en el hecho moral de que se percibe su obligación (es deontológico)”³³.

³¹PEREZ JIMENEZ, Ángel Jesús: *Éticas Materiales y Éticas Formales*. Disponible en http://www.educajob.com/xmoned/temarios_elaborados/filosofia/%C9ticas%20materiales%20y%20E9ticas%20formales.htm

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

A partir de la cita señalada y para situar dentro de un contexto las teorías de justicia de John Rawls y Jürgen Habermas, se analizarán los dos siguientes puntos.

- Teorías teleológicas y deontológicas: ¿Qué es lo moral?

A partir de esa afirmación, nos situamos en otra clasificación de las concepciones de justicia, que se puede considerar aun más importante pues nos permite entender mejor las teorías de justicia de los dos autores en cuestión. Frente a la pregunta ¿de donde surgen los preceptos morales?, se plantea la distinción entre las éticas heterónomas y las éticas autónomas.

- Las Éticas Heterónomas: señalan que la fuerza obligatoria deriva de normas impuestas por una autoridad exterior.

- Las Éticas Autónomas: según las cuales la voluntad se determina a sí misma, de este modo la conducta se rige por una libre y propia decisión del agente moral. Así, en relación a esto último y en cuanto a qué es lo que asigna el carácter moral a una acción, resulta muy útil distinguir entre: Teorías Teleológicas y Teorías Deontológicas.

En las Teorías Teleológicas (*telos*, fin), la bondad o maldad de una acción depende únicamente del efecto o consecuencia que tenga, es decir, son las consecuencias favorables de una acción las que la caracterizan como moralmente correcta. Se dice que en estas teorías el concepto preponderante es lo bueno. “Proponen un fin que, en todas ellas, es el desarrollo y autodespliegue del ser humano, su emancipación y, por consiguiente, su felicidad”³⁴.

Frente a estas teorías tenemos a las Teorías Deontológicas (*deon*, deber), que son aquellas que señalan la obediencia a la ley como elemento esencial de la acción moral, es decir sólo obramos moralmente cuando obedecemos a la ley y porque obedecemos a la ley. Se consideran éticas deontológicas, aquellas que encuentran en el deber mismo incondicionado el elemento moral de la acción. El concepto fundamental de estas teorías es el deber. La pregunta es de qué es correlato ese deber, de donde viene ese deber y cual es el fundamento que lo sustenta. Es dentro de estas teorías deontológicas donde debemos situar las teorías Rawls y Habermas.

- Absolutismo y Relativismo ¿Cuál es el fundamento de la moral?

De dónde proviene la ley moral, es una pregunta que se formula desde la Atenas clásica. Los sofistas reducían la moralidad a lo convencional, a lo

³⁴ Ibidem.

cambiante. Detrás de esta afirmación se descubría una crítica, porque consideraban que la moral muchas veces encubría intereses particulares. Dentro de ese contexto de desconfianza, se alza la figura de Sócrates quien, conciente de que aquel relativismo sofista, impediría sostener una comunidad política al tiempo que los individuos no tendrían un “sentido moral”, se preocupó de buscar los principios que entregasen a las normas morales un fundamento definitivo. Es este tema, el relativo a los fundamentos de la moral, el que ha sido considerado como prioritario y que lleva a distintas distinciones.

Dentro de un plano contemporáneo, por un lado tenemos al “Relativismo o Subjetivismo Moral”, que está constituido por teorías que sostienen que no es posible acceder por medios racionales al conocimiento de principios de justicia absolutos y objetivos, sino solo a principios relativos, válidos únicamente en el contexto del tema moral, personal, socialmente dominante al que forman parte. De este modo el valor moral se presenta con el carácter de contingente, dependiendo del número de culturas, aceptando cada individuo como leyes morales las que provienen de la sociedad concreta en que se desarrolla. Así, estas concepciones no cognitivas interpretan la moralidad como “el resultado de sentimientos aprendidos que tienen poco que ver con procesos de pensamiento racional”³⁵. Su punto de partida estaría constituido por el pluralismo propio de esta época y es principalmente por este motivo, que ataca las teorías que buscan un punto de referencia universal, centrándose en la pluralidad que existe de formas de bien. Es más, considera que aún lo justo, es siempre una forma de bien y que así siempre tendría una referencia contextual y “que en este sentido las formas concretas de bien moral son las que determinan de hecho el punto de vista ético”³⁶

Por otro lado, tenemos a las teorías morales Absolutistas u Objetivistas, que son aquellas que sostienen que es posible acceder al conocimiento de principios de justicia absoluta y objetivamente válidos. Se dice que el desafío mayor para este modelo, es encontrar “una forma de concertación colectiva que pueda ser aceptada por todos los individuos o que pueda incluso ser asumida por ellos como norma vinculante”³⁷, esto es, descubrir los procedimientos legitimadores de las normas. Serían esos procedimientos los que permitirían a los individuos distinguir que

³⁵ QUINTERO GARCÍA, Marieta: *Aspectos cognitivos del constructivismo del aprendizaje moral: psicología moral y ética discursiva*. Disponible en http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/martes/sesion16.45-18.15/QuinteroMarieta.pdf. Pág. 1

³⁶ PEREZ JIMENEZ, Ángel Jesús: *Éticas Materiales y Éticas Formales*. Pág. 2.

³⁷ GIUSTI, Miguel: *Ética, política y sociedad*. Disponible en <http://www.oei.es/valores2/giusti.htm>.

normas son las correctas y “actualizar lo que todos bajo determinadas condiciones podrían querer, y que por su propia condición de voluntad racional asume el carácter de universal y no particular o sustancial como asume el sustancialismo”³⁸. Lo que se busca por tanto es dar razón, justificar esa pretensión de universalidad de la moral y por ello se recurre a procedimientos o a estructuras que exhiben en su forma la universalidad y así son descriptibles sin necesidad de recurrir a los diversos contextos.

Para enfrentar este desafío, en un momento se recurrió tanto a la teoría del derecho natural y a los postulados metafísicos sobre la razón práctica, encontrándose ambos en desuso. Así, en la búsqueda del objetivo de “hacer surgir la concertación a partir de la autonomía, construir el consenso a partir del disenso”³⁹, actualmente los recursos más usados son el contrato y el diálogo, utilizados respectivamente por John Rawls y Jürgen Habermas, cuestión que se analizará en profundidad en los capítulos referidos a cada autor.

³⁸JONGITUD ZAMORA, Jacqueline: *Teorías éticas contemporáneas*. Disponible en <http://www.filosofiyderecho.com/rtd/numero5/3-5.pdf>. Pág. 11.

³⁹ GIUSTI, Miguel: *Ética, política y sociedad*.

C. EL CONSTRUCTIVISMO ÉTICO COMO MODO DE ACCEDER A LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA

Se ha señalado en el acápite de este capítulo, que las teorías de John Rawls y Jürgen Habermas, son además de deontológicas, constructivistas. Carlos Santiago Nino, autor de la obra "Constructivismo Ético" que he tomado como referencia para el desarrollo de este capítulo, deja en claro que con esa denominación no pretende referirse a movimiento alguno y que los autores a los cuales se refiere en dicha obra, difícilmente aceptarían ser parte de él. Sin embargo, para que se pueda entender el Constructivismo Ético, es necesario unificar criterios, conciliar ideas, a pesar y por sobre las divergencias.

Es así como se puede unir a Kant y Hegel en un vértice común: la importancia que ambos dan en los temas morales a la discusión y concibiendo a esta última como una práctica social. El beneficio de ello será la superación de conflictos y la búsqueda de la cooperación a través del consenso, "la idea central del constructivismo ético es que los juicios morales se justifican sobre la base de presupuestos procedimentales y aún tal vez sustantivos, de esta práctica social en cuyo contexto se formulan"⁴⁰.

Al darle el constructivismo ético una importancia trascendental al discurso moral y asumiendo que éste tiene "presupuestos estructurales" y siendo precisamente allí donde los juicios morales se justifican, se evitaría fundamentarlos en hechos trascendentes o en concepciones que no permitan, en caso de conflicto, dirimirlos racionalmente.

La búsqueda dirigida a obtener la convergencia de acciones y actitudes, tendría que comenzar con la "reconstrucción" de un significado de la moral que la aisle y al mismo tiempo sea ampliamente compartida, es decir, que como el Derecho, evitara conflictos y tendiera a la cooperación pero que, a diferencia de él, el método a utilizar para conseguir ese fin sería la discusión para obtener consenso y no la coacción.

¿Cual debiera ser el propósito de la discusión? El propósito sería desentrañar un tipo de hecho que manifieste una coincidencia de pareceres entre quienes participan en dicho discurso. Ese hecho sería "la aceptabilidad en condiciones ideales de racionalidad e imparcialidad de principios de conducta que

⁴⁰ NINO, Carlos Santiago: *El Constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. Pág. 11.

satisfacen ciertos requisitos como la universalidad, la supremacía justificatoria, etc.”⁴¹.

Nino se refiere a esta alternativa como la “visión naturalista objetivista”.

Es naturalista porque señala que los hechos morales son eventos del mismo tipo de aquellos que se dan en las ciencias naturales y que no habitan en algún otro mundo. Llama al hecho moral una *circunstancia contrafáctica*, es decir como algo que sucede porque otro hecho en el factum no se da y que en este caso sería que una persona fuere totalmente completamente racional e imparcial. Ese enunciado condicional, contrario a los hechos no excluye que sea corroborado empíricamente. Quizás en el caso de los juicios sobre los principios que son aceptables en condiciones de plena racionalidad e imparcialidad, lo primero sea determinar las exigencias derivadas de tales condiciones, que es, mas que una tarea empírica, una tarea conceptual y aunque siempre difícil nunca será imposible. Por lo tanto no requiere para su visión una reconstrucción mas complicada que aquella utilizada en las ciencias naturales.

Y es objetivista al considerar que esos hechos morales no están constituidos por actitudes subjetivas de la gente.

Así, Nino nos dice que la convicción de esta propuesta se deriva de lo siguiente:

- Al ser una visión naturalista, la verdad o falsedad de los juicios morales sería un hecho empírico y que por lo tanto abriría la posibilidad de corroboraciones intersubjetivas de tales juicios
- Satisface la aspiración del subjetivismo de asociar estrechamente los juicios morales con actitudes, aunque en este caso la actitud en la que se basa esta visión, es independiente de aquellas que se dan en las divergencias que buscan un acuerdo en el discurso moral
- Y finalmente, calma al no cognoscitismo pues relaciona profundamente la formulación de los juicios morales y las actitudes y acciones pues, “el discurso moral no es un ejercicio teórico dirigido a vislumbrar realidades recónditas: aun cuando se realice en un alto nivel de abstracción, es un ejercicio práctico destinado a resolver conflictos a través de la coincidencia de acciones y actitudes obtenida mediante la libre adopción de los mismos principios”⁴²

⁴¹ Ibidem., Pág.69.

⁴² Ibidem., Pág.70.

CAPITULO II:

JOHN RAWLS Y SU POSICIÓN ORIGINAL

John Rawls, filósofo norteamericano, es considerado uno de los referentes principales de la filosofía política actual. Nacido el año 1921 en la ciudad de Baltimore y fallecido en Lexington el año 2002, contribuyó de una manera u otra a la revitalización de la teoría Kantiana, en el sentido de apoyar y buscar él mismo una teoría de justicia deontológica que superara el utilitarismo y otras formas de fundamentación que incluso protagonizan los más importantes debates filosóficos actuales.

¿Como entender el pensamiento de John Rawls respecto al tema de la justicia?

Es importante tener presente que este tema lo encontramos recogido principalmente en la obra "Teoría de Justicia", publicada el año 1971. Sin embargo esta obra fue objeto de constantes y minuciosas revisiones que llevó a su "Liberalismo Político", aparecido en 1993 donde matiza lo expuesto en aquella primera obra. Así, se puede decir que el punto de partida de la teoría de justicia de Rawls lo constituye la distinción entre dos ámbitos de la moralidad, que genera la gran crítica de los comunitaristas. Estos dos ámbitos son por una parte el bien y por otra la justicia, que equivalen a la moralidad privada y a la moralidad pública respectivamente.

Tratándose de la Justicia, Rawls afirma que es "la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento"⁴³ y por este hecho tanto la justicia como la verdad no pueden ser objeto de transacción alguna. Rawls antes de referirse al papel que cumplen los principios de justicia se preocupa de aclarar algunas ideas previas y que se relacionan con esta idea que la Justicia se enfoca desde lo social. ¿Cómo concibe la sociedad John Rawls? En su libro "Teoría de la Justicia" señala que ésta es "una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ella"⁴⁴ y su principal característica es que si bien es una empresa cooperativa para que todas obtengan ventajas, existe siempre y al mismo tiempo un conflicto de intereses. Así

⁴³ RAWLS, John: *Teoría de justicia*, traducción de Maria Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1995. Pág. 19.

⁴⁴ *Ibidem*, Pág.20

el objeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad “el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”.⁴⁵ Esas grandes instituciones serían la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales.

Rawls también nos aclara el concepto de *sociedad bien ordenada* que es aquella que pretende promover el bien de los ciudadanos y que está regida por una concepción pública de la justicia, esto quiere decir que los hombres, siguiendo sus planes de vida pueden enfrentarse y tener demandas excesivas entre ellos, sin embargo reconocen un punto de vista común de acuerdo al cual regulan sus pretensiones, “si la propensión de los hombres hacia sus propios intereses hace necesaria una mutua vigilancia, su sentido público de la justicia hace posible que se asocien conjuntamente de manera segura”⁴⁶. Ese sentido público de justicia se refiere a que todos los hombres reconocen la necesidad de disponer de principios de justicia que distribuyan de la mejor manera las cargas y beneficios provenientes de la cooperación social y que al mismo tiempo afirmen dichos principios. Así resulta imprescindible que existan principios de justicia ampliamente compartidos, cosa que no ocurre en el ámbito del bien donde no es necesario un consenso. Respecto de lo justo es imprescindible ese consenso social.

¿Cómo obtenerlo? ¿Cómo llegar a los principios de justicia que requiere una sociedad bien ordenada?

Rawls niega la posibilidad de principios de justicia dados por dios o lo que sea. Se opone, no cree en principios de justicia independientes de la voluntad humana. Para él los principios de justicia son el resultado de un procedimiento de construcción que nosotros, los seres humanos llevamos a cabo. Nos dice que si ese procedimiento se lleva a cabo en las condiciones adecuadas dará lugar a principios de justicia aceptables por todo sujeto racional y razonable. El método o mecanismo de representación para él será la posición original.

⁴⁵ Ibidem, Pág.23

⁴⁶ Ibidem., Pág. 21.

A. EXPLICACIÓN DE LA POSICIÓN ORIGINAL.

¿Qué se puede decir de esta posición original?

Algunos autores señalan que ésta es una “dramatización de presupuestos formales”⁴⁷ o “una situación hipotética”. Incluso uno de ellos llega a afirmar que “es un simulacro útil al raciocinio, pero no diferente al simulacro implicado en interpretar el papel de MacBeth o el de lady Macbeth”⁴⁸.

Sea lo que sea la posición original, lo adecuado será imaginarnos hipotéticamente como si estuviéremos constituyendo originalmente la comunidad política, la sociedad política y preguntarnos que principios de justicia debemos adoptar en la condición señalada. Es decir, las concepciones de justicia se jerarquizarían según su aceptabilidad en esa posición original, por lo tanto el problema de la justificación sería un tema relativo a la deliberación.

Rawls señala que así como cada individuo reflexiona de manera profunda y determina su concepción del bien, el “grupo” de personas debe decidir lo que significará para ellas lo justo e injusto y la posición original “se define de tal modo que sea un *status quo* en el cual cualquier acuerdo que se obtenga sea equitativo”⁴⁹.

La posición original sería una situación “hipotética” y así para su validez no es necesario que en la realidad se haya dado manifestación alguna de su existencia.

- **Condiciones que se dan en la posición original.**

“La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera sean los principios convenidos, éstos sean justos.”⁵⁰

Las personas en la Posición Original saben que se dan las llamadas “*circunstancias de la justicia*” que son aquellas “condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria”⁵¹, que demuestra aquella característica de la sociedad conforme a la cual ésta se caracteriza por un conflicto e identidad de intereses. También tendrían conocimiento de los hechos generales acerca de la sociedad humana y de las bases que la sustentan, así como de las leyes de la psicología humana.

⁴⁷ NINO, Carlos Santiago: *El Constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989. Pág. 97

⁴⁸ CARCOVA, Carlos: *Justicia como equidad o sociedad como conflicto*. Disponible en <http://www.bioetica.org/bioetica/doct9.htm>.

⁴⁹ RAWLS, John: *Teoría de justicia*. Pág. 145.

⁵⁰ *Ibidem*, Pág. 163

⁵¹ *Ibidem*, Pág. 152

Las partes en la Posición Original también promueven sus concepciones de bien y al hacer esto no existen entre ellos vínculos morales previos. Además son mutuamente desinteresadas lo que significa que no están dispuestas a sacrificar los intereses propios en favor de otros individuos.

Lo importante es neutralizar los efectos que producen en los hombres las “contingencias específicas” y que sitúan a los hombres en situaciones desiguales y con el posible ánimo de cambiar esto en provecho propio. Para evitar esto, Rawls supone que las partes están situadas bajo un **velo de ignorancia**, “no saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales”⁵².

Esta ignorancia se produce respecto de ciertas circunstancias:

- El lugar, clase social o posición que ocupará cada individuo, lo que haría imposible la autoidentificación.
- La suerte que tendrán en la distribución de los talentos y capacidades naturales.
- Las detalles específicos de las respectivas concepciones de bien que posean.
- Los rasgos particulares de su propia psicología ni las circunstancias específicas de su propia sociedad
- Finalmente no tiene conocimiento de las contingencias que los llevarán a oponerse entre sí.

Como señala Rawls el velo de ignorancia es una condición clave para que dadas las restricciones señaladas, siempre se escojan los mismos principios. Por lo tanto no tendría importancia cuando y quien adopta ese punto de vista pues mediante la interpretación de la Posición Original, en cualquier momento se podría adoptar su perspectiva pues la información relevante siempre sería la misma. Como afirma categóricamente “el velo de ignorancia hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia”⁵³.

En la Posición Original, las personas son consideradas como racionales, esto quiere decir que si tienen un plan racional de vida aun cuando no tienen conocimiento de los fines e intereses particulares que están destinados a promover. Así la racionalidad se demostraría en que siempre preferirán tener más bienes

⁵² Ibidem, Pág.163

⁵³ Ibidem, Pág.167

sociales que menos o que tienen que intentar proteger sus libertades, esto porque tienen el suficiente conocimiento como para jerarquizar, porque están guiados por su concepción de bien (aunque ésta se presente en términos generales) y porque tienen el conocimiento de la psicología humana. Por esto “sus deliberaciones no serán ya el mero producto de la adivinación. Pueden tomar una decisión racional en el sentido ordinario de la palabra”⁵⁴.

Así, estas restricciones nos llevarían a escoger siempre los mismos principios.

B. CONCLUSIONES A QUE LLEGA JOHN RAWLS: DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA.

Los principios a los que se refiere John Rawls tienen por finalidad resolver las peticiones que las personas se hacen entre si y a sus instituciones. Para esto señala cuales son las características que debieran reunir.

Primeramente se refiere a la **Generalidad** que los principios deben revestir. Esto significa que al momento de referirnos a ellos, deben hacer alusión a propiedades generales y no a descripciones definidas, pues como se señala en la Teoría de la Justicia “tienen que ser capaces de servir como base pública perpetua de una sociedad bien ordenada”⁵⁵. Esta característica les permitiría valer siempre y ser conocidos por todos los individuos, cualquiera sea el tiempo en el que éstos crezcan

Como segunda característica de estos principios, se sitúa la **Universalidad**. Esta característica se refiere a la aplicación de los principios y significa que tienen que valer para todos los individuos, por ser éstos personas morales. Es decir, “los principios habrán de ser escogidos teniendo en cuenta las consecuencias previsibles si todos las obedecen”⁵⁶

Una tercera condición es la de ser **Públicos**, que según Rawls surge del punto de vista contractualista pues lo que las personas están escogiendo son principios para una concepción pública de la Justicia. El objeto es que “las partes valoren las concepciones de Justicia como instituciones de la vida social públicamente reconocidas y totalmente efectivas”⁵⁷.

⁵⁴ Ibidem, Pág.170

⁵⁵ Ibidem, Pág.157

⁵⁶ Ibidem, Pág.158

⁵⁷ Ibidem Pág.160

El cuarto rasgo sería una especie de **Concertación**, es decir como lo señala Rawls, una especie de ordenación de las demandas conflictivas que surjan en la práctica.

Y la quinta condición es la de la **Definitividad**. A través de esta condición desentrañamos la fuerza que deben tener los principios de justicia, pues cualquier referencia a ellos será concluyente ya que son considerados el patrón más elevado al que puede aludirse cuando se quiere apoyar una determinada petición.

Ahora bien, situando a un individuo en la Posición Original y dadas las condiciones que en ella se dan, no esperará que le corresponda ni más ni menos en la distribución de los bienes sociales primarios, por lo tanto un primer paso sería elegir un principio de justicia que exija una distribución igualitaria.

Rawls precisa que no hay que pensar que el reconocimiento de la igualdad deba ser definitivo, pues hay que tener en consideración la eficiencia económica y las exigencias organizacionales y tecnológicas. Así se pregunta por que no permitir las desigualdades tanto en los ingresos como en la riqueza. Esta idea Rawls la sustenta en el hecho de que las partes son mutuamente desinteresadas, y el hecho de aceptar las desigualdades no sería más que una ratificación de que las relaciones entre los individuos son de oposición. Sin embargo, él supone que los individuos no deciden motivados por la envidia. Por lo tanto señala que la estructura social debiera permitir las diferencias “mientras mejoren la situación de todos, incluyendo a los menos aventajados, con tal de que estas desigualdades vayan a la par con una distribución equitativa de las oportunidades y una libertad igual”⁵⁸.

Así los que reciben menos en esa distribución “igualitaria” a la que se refiere Rawls, tienen un derecho a veto en contra de los que han obtenido más, si es que lo que éstos han recibido no ha sido en términos justificables.

Mediante este razonamiento llegaríamos a los dos principios de justicia propuestos por John Rawls, que serían:

- 1. cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.*
- 2. las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos*

⁵⁸ Ibidem, Pág.179

C. CONSENSO ENTRECruzADO.

La idea del Consenso Entrecruzado (C.E) está desarrollada íntegramente en “El Liberalismo Político” y viene a complementar la idea de una concepción política de la justicia. Se refiere a las doctrinas comprensivas razonables, y en él cada una de dichas doctrinas acepta la concepción política desde su propio punto de vista. Dichas doctrinas comprensivas poseen su propia concepción de bien y todas ellas son compatibles con la racionalidad plena de los seres humanos. Es este el supuesto base del Liberalismo Político.

Cuando Rawls se refiere al Liberalismo Político, intenta definir primero la relación política que se da en un régimen constitucional. Primero, esa es una relación entre personas dentro de la estructura básica de la sociedad, a la que se ingresa al nacer y se sale al morir, “solo dentro de ella llegamos a ser, y no ingresamos o salimos de ella voluntariamente ni lo podemos hacer”⁵⁹. Segundo, el poder político siempre está respaldado por la posibilidad del uso estatal de sanciones (coercibilidad), todo ello en protección del cumplimiento de las leyes. Rawls precisa que finalmente el poder político es siempre el poder del público, es decir, del cuerpo colectivo formado por ciudadanos libres e iguales. Así cuando ese poder se aplica a los individuos en forma singular o como miembros de asociaciones, es imprescindible referirse a la cuestión de la legitimidad de ese cuerpo colectivo, que Rawls vincula íntimamente a la idea de razón pública. En palabras del autor, “ ¿a la luz de qué principios e ideales debemos nosotros, como ciudadanos libres e iguales, ser capaces de entendernos a nosotros mismos como ejercitadores de ese poder si nuestro ejercicio del mismo ha de poder justificarse ante otros ciudadanos respetando su condición de ciudadanos razonables y racionales?”⁶⁰. La respuesta que daría el Liberalismo Político, según Rawls, estaría en una constitución, cuyos elementos sería razonable esperar que fueren aceptados por ciudadanos libres e iguales, a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana. Relacionado con la respuesta anteriormente expuesta, existen dos puntos centrales para el Liberalismo Político. Primero, lo atinente a asuntos de justicia básica y a elementos constitucionales esenciales, se resuelven recurriendo, tanto como fuere posible, a valores exclusivamente políticos. Y lo

⁵⁹ RAWLS, John: *El Liberalismo Político*, traducción de Antoni Doménech, Crítica, Barcelona, 1996. Pág. 167

⁶⁰ *Ibidem*, Pág.168,

segundo, es que dichos valores tienen el poder suficiente como para anular cualquier otro valor que se le opusiere.

Una nueva pregunta es como se puede entender que uno afirme una doctrina comprensiva y al mismo tiempo sostener que no es razonable usar el poder estatal para obtener que todos la acepten. La respuesta a esta pregunta tiene dos partes complementarias:

1) La primera se refiere a los valores políticos y a la importancia de ellos, pues sostienen la vida social y “determinan los términos fundamentales de la cooperación política y social”⁶¹. Junto con esto, esos valores expresan el ideal político liberal según el cual, como el poder político responde al poder coercitivo de un cuerpo colectivo, compuesto por ciudadanos libres e iguales, sólo debiera ejercerse cuando están en juego las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica y por vías que es razonable esperar sean aceptadas por todos los ciudadanos a la luz de su razón humana común. Con esta descripción se aclara que el Liberalismo Político lo que pretende es señalar que los valores políticos pertenecen a un ámbito especial, el político, y asimismo se presentaría el Liberalismo Político como una concepción independiente. Lo que queda a criterio de los ciudadanos considerados individualmente y utilizando su libertad de conciencia, es el modo en que esos valores políticos se relacionan con los de sus doctrinas comprensivas respectivas, por lo tanto los ciudadanos tienen dos concepciones, una comprensiva y otra política.

2) La segunda parte es necesaria para obtener que a la hora de fundar los elementos constitucionales esenciales y las instituciones básicas de la justicia, nos basemos solo en los valores políticos. Esta segunda parte se deduce de la respuesta a la pregunta de cómo es posible el Liberalismo Político, y afirma la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables que se han dado en la historia. Esto haría posible un consenso entrecruzado, reduciendo el conflicto entre valores políticos y otros valores.

Al exponer la “Justicia como equidad”, Rawls lo hace en dos etapas, señaladas en el “Liberalismo Político”⁶²:

1ª Etapa: En ésta, la Justicia como equidad, viene elaborada como una concepción política, independiente de la estructura básica de la sociedad. Define a la concepción política como “un modulo, una parte constitutiva esencial, que, de

⁶¹ Ibidem, Pág.171.

⁶² Ibidem, Pág. 172

formas diferentes, cuadra con varias doctrinas comprensivas razonables que perduran en una sociedad regulada por ella y puede ser apoyada por esas doctrinas”⁶³ y la caracteriza por tres rasgos. Éstos son:

- Su objeto: el cual está constituido por la estructura básica de la sociedad, dentro de la cual se incluyen a las instituciones políticas, sociales y económicas.
- Su modo de presentación: esto es, como un punto de vista independiente de las diversas doctrinas comprensivas.
- Su contenido: el cual está constituido por ciertas ideas fundamentales que Rawls entiende insertas en el ámbito político público de una sociedad democrática.

2ª Etapa: Esta etapa se refiere a si la Justicia como equidad es suficientemente estable. Si no lo fuere, dicha concepción no sería satisfactoria y tendría que ser objeto de revisión. La estabilidad se refiere a dos cuestiones:

- A la gente que crece bajo instituciones justas desarrolla un sentido de la justicia que le permita acatar y someterse a dichas instituciones.
- Si en vista del hecho del pluralismo razonable, la concepción política en cuestión puede convertirse en el foco de un consenso entrecruzado.

La primera cuestión se responde desde la psicología moral, conforme a la cual los ciudadanos miembros de una sociedad bien ordenada adquieren un sentido de justicia y esto les permite atenerse a las disposiciones de justicia de una sociedad.

La segunda se responde con la idea de un consenso entrecruzado y la superación de los problemas que aquel representa. Aquel “consiste en que todas las doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables probablemente persistirán a lo largo de generaciones y atraerán un cuerpo respetable de adhesiones a un régimen constitucional más o menos justo, un régimen cuyo criterio de justicia es la concepción política misma”⁶⁴. Así, la finalidad es que en una sociedad regida por una concepción política de justicia sea posible obtener un consenso entrecruzado de las diversas doctrinas comprensivas. Rawls supone que para que una concepción política pueda atraer para si el consenso entrecruzado necesita de tres ideas fundamentales: 1) La idea de sociedad como un sistema equitativo de

⁶³ Ibidem, Pág.176

⁶⁴ Ibidem., Pág. 45.

cooperación; 2) La idea de los ciudadanos como personas libres e iguales; y 3) La idea de una sociedad bien ordenada.

1) La idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación:

Rawls concibe a esta idea como propia del ámbito público de una sociedad democrática y destaca tres aspectos de ésta:

- Está regida por reglas y procedimientos que están reconocidos públicamente.
- Está relacionada íntimamente con la equidad y la reciprocidad, en el sentido de que los términos de la cooperación deben beneficiar a todos quien estén relacionados con ella.
- Requiere de una concepción del bien para cada uno de los individuos, que regirá lo que cada uno de ellos intenta conseguir.

2) La idea de los ciudadanos como personas libres e iguales:

Para Rawls “una persona es alguien que puede ser ciudadano, esto es, un miembro normal y plenamente cooperante de la sociedad a lo largo del ciclo completo de su vida”⁶⁵. Y añade que al partir de la tradición democrática, esa persona debe ser concebida además como libre e igual. Serán libres en cuanto detentan las dos facultades morales, cuales son:

- capacidad para un sentido de justicia: esto es para comprender y actuar en conformidad a la concepción pública de justicia
- capacidad para un sentido del bien: esto es para adoptar y perseguir una propia concepción de la ventaja racional, de acuerdo a los objetivos finales que se fijan y que se pretenden realizar por sí mismos.

También son libres en cuanto detentadoras de las facultades de la razón, cuales son: juicio y pensamiento. Y serán iguales al poseer las facultades antes señaladas en un mínimo requerido por la sociedad para ser un miembro cooperante de ella. Rawls entrega una concepción política de persona, partiendo de la representación que existe de los ciudadanos en la posición original y de la libertad que caracteriza a éstos. Rawls indica que la libertad se refiere a tres aspectos:

- Al detentar un poder para sustentar una concepción del bien. Las decisiones que se tomen al respecto de su adherencia o rechazo a las concepciones del bien son particulares. Es político este aspecto, en el

⁶⁵ Ibidem., Pág. 48

ejercicio que cada individuo hace de su libertad para aceptar o rechazar una doctrina comprensiva.

- Al considerársele su poder para “demandar” y que esto sea considerado como válido por las autoridades. Este aspecto es político en el sentido de que sus demandas deben hacerse regidos por las instituciones y practicas de la democracia.
- Al ser capaces de asumir la responsabilidad de sus fines, es decir “vistos los ciudadanos como personas que pueden comprometerse en la tarea de la cooperación social a lo largo de su entero ciclo vital, pueden también tomar responsabilidades respecto de sus objetivos”⁶⁶

3) La idea de una sociedad bien ordenada:

Rawls cree que esta idea importa tres aspectos:

- 1.- Una sociedad donde todos aceptan unos mismos principios de justicia.
- 2.- La estructura básica de esa sociedad, sus instituciones y el modo en que se relacionan entre sí, satisfacen los principios de justicia y lo hacen de un modo patente y accesible para los ciudadanos, o existen razones para creer que si lo hacen.
- 3.- Los miembros de la sociedad tienen un sentido de justicia, que cumplen con las instituciones de la sociedad, consideradas justas también.

Rawls reconoce que este concepto es un ideal, pero al tiempo señala que una concepción de justicia que no ordene una sociedad, no resulta plausible como concepción democrática. Que no ordene la sociedad correctamente, puede deberse a su contenido o porque no es capaz de, dada la pluralidad de doctrinas comprensivas, atraerse el apoyo de ciudadanos razonables, es decir porque no es foco de un consenso entrecruzado y esto, para Rawls, es una condición necesaria para una adecuada concepción de justicia.

Es decir, el consenso entrecruzado se enfrenta a una sociedad democrática caracterizada por:

- Una pluralidad de doctrinas comprensivas, siendo la presencia de ésta, un rasgo propio de dicha sociedad. Dichas doctrinas son “razonables”, en el sentido de que son defendidas y abrazadas por ciudadanos razonables, el “resultado del trabajo de la razón práctica en el marco de las instituciones libres”⁶⁷

⁶⁶ Ibidem., Pág. 64.

⁶⁷ Ibidem., Pág. 67.

- "El hecho de la opresión". Con esto Rawls quiere señalar que una sociedad regida por tal o cual doctrina comprensiva para mantenerse unida requerirá de la coercibilidad del poder estatal.

- Para que un régimen democrático sea duradero y seguro y frente a la pluralidad de doctrinas comprensivas "razonables", debe existir una concepción política de justicia, como base de justificación del régimen existente y que sea apoyado por dichas doctrinas

Así, tenemos la creencia de Rawls de que un régimen constitucional democrático y justo es defendible y además tenemos la certeza de la existencia de múltiples y disímiles doctrinas comprensivas. La pregunta es cómo se plantea la defensa de dicho régimen para atraer el consenso de dichas doctrinas. Rawls cree que la solución es elaborar una concepción política de justicia que sea independiente, considerando las ideas ya analizadas, y atraerse un consenso entrecruzado razonable y duradero.

CAPITULO III:

JÜRGEN HABERMAS Y LA ÉTICA DISCURSIVA

Jürgen Habermas nació en Dusseldorf, Alemania, en el año 1929. Estudió Filosofía, Psicología, Literatura y Economía en las universidades de Gotinga, Zurich y Bonn.

Tomada en su conjunto, la obra de Jürgen Habermas resulta de difícil acceso pues existe en ella variedad de intereses y referencias a investigaciones de las más diversas áreas, que lo presentan como un pensador polémico. Su temática va desde lo sociológico hasta lo filosófico, desde la ciencia hasta la política.

Algunos han llegado a decir que es el principal filósofo de la izquierda occidental contemporánea. Se afirma esto pues asume la defensa del proyecto de la Ilustración, esto es organizar la vida social cotidiana desde la racionalidad, y la fundamentación de una moral secularizada.

Habermas, siguiendo la vertiente del discurso de la modernidad fundada por Marx, entiende a la razón concretada en la historia, la sociedad, el cuerpo y el lenguaje. Sin embargo advierte que la contradicción será inevitable, mientras se permanezca dentro del marco de referencia de la Filosofía de la conciencia, en la cual encontramos un sujeto aislado que se refiere a los objetos, con el fin de representarlos. Siguiendo aquello, se estaría frente a una concepción monológica de la subjetividad, lo que implica necesariamente una concepción instrumental de la racionalidad, según la cual el mundo se presenta ante el sujeto como un medio para sus propios fines, y así la razón se situaría en el marco de una relación de medios a fines; y estaría determinada por la necesidad del sujeto de dominar un entorno que le es ajeno y externo.

De este modo dicho paradigma debiera sustituirse por el paradigma de la Filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental quedar inserto en el concepto más amplio, de la racionalidad comunicativa. Esto tiene como ventaja que se prescinde de la preocupación por las manifestaciones de la conciencia, sustituyéndola por el estudio de las "objetivaciones de la acción y el habla"

En 1981 publica su obra "Teoría de la acción comunicativa". La noción clave es la de Acción Comunicativa, donde la racionalidad está dada por la capacidad de

entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acciones mediante actos de habla cuyo trasfondo es un mundo de la vida de creencias.

Se ubica en el plano de la intersubjetividad comunicativa o del entendimiento lingüístico. Desde allí es que uno de los puntos considerados por él, es que la forma como hay que pensar la acción social no es como una acción subjetiva determinada por el egoísmo de sujetos individuales, sino como una acción que busca el entendimiento entre individuos que coordinan sus planes de acción de a través de acuerdos que son racionales, y donde se aceptan mutuamente sus pretensiones. Lo que se busca es identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento, específicamente a través del habla. Desarrolla una teoría del lenguaje, donde éste está al servicio de la coordinación social, salvando las barreras culturales y las creencias individuales o de los grupos.

Habermas supone que la moral individual es siempre una idea abstracta pues siempre está inmersa en un mundo de la vida, que es concreto y cuya eticidad también lo es. Así se puede entender que para Habermas la ética es una ciencia reconstructiva que conoce y considera los elementos histórico-culturales.

Confía en la estrategia de la “ética del discurso”, pues considera al discurso como una forma de comunicación cuyo fin es lograr el entendimiento entre los hombres. Así entendido el discurso, va más allá de las formas de vidas singulares, es decir que se extiende a la ya mencionada “comunidad ideal de comunicación”, que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción. De esa forma se garantizaría la formación de una voluntad común que conformaría los intereses de los sujetos individualmente considerados sin atentar contra el “lazo social” que une a cada uno con todos.

A. EXPLICACIÓN DE LA ÉTICA DISCURSIVA

La ética discursiva como tal nace en la década del 70, en la ciudad de Frankfurt, Alemania, de la mano de Jürgen Habermas y de Karl Otto Apel, de quien Habermas confiesa haber recibido la mayor influencia.

Esta teoría reconstruye un concepto de razón práctica que permite enfrentar desde un punto de vista solidario y universal, los efectos del desarrollo y al mismo tiempo “asegurar la intersubjetividad humana desde una unidad formal, tras la progresiva disolución de las imágenes del mundo con contenido, y hacer efectivamente posible el respeto a la diversidad, propio de la experiencia

democrática”⁶⁸. En dicha intersubjetividad se vislumbra el punto de vista moral y lleva a los participantes del procedimiento a una ampliación de sus propias perspectivas de interpretación. Habermas aclara que la ética discursiva no es un procedimiento para la producción de normas justificadas sino que es un procedimiento para la comprobación de validez de normas propuestas y establecidas hipotéticamente, y además “no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un procedimiento lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio”⁶⁹

El proyecto tiene sus orígenes en Kant, sin embargo el concepto de persona dado por este autor donde el individuo es capaz de autolegislar y comprobar por sí mismo “la capacidad universalizadora de sus máximas”, asume en la Ética discursiva otro cariz, la “de un ser dotado de competencia comunicativa, a quien nadie puede privar racionalmente de su derecho a defender sus pretensiones racionales mediante el dialogo”⁷⁰.

La teoría iniciada por Jürgen Habermas ha recibido distintas denominaciones. Así por ejemplo se le llama “Ética Dialógica”, y con esto se pretende destacar el hecho de que al principio dialógico se le concede el lugar de principio moral. También recibe la denominación de “Ética Comunicativa”, que expresa el intento de reformular la teoría moral Kantiana en cuanto a la fundamentación de normas, utilizando elementos de la teoría de la comunicación. Y principalmente se le denomina “Ética Discursiva”, lo que supone fundamentar la ética recurriendo a una razón práctica sui generis, esto es una racionalidad consensual-comunicativa que se presupone en la utilización del lenguaje por medio de la cual se accede a la reflexión.

La ética discursiva asume en principio una labor reconstructiva. Dicha labor es asumida desde la pragmática del lenguaje, y partiendo de una racionalidad práctica, mas específicamente de la unidad de ella y que se encuentra implícita en el mundo de la vida. Es desde ahí que se ofrece un criterio de validez donde se supera la “mera vigencia fáctica”⁷¹.

Comparando a la Ética Discursiva, con:

- El cientificismo: amplía la racionalidad como método argumentativo al ámbito ético.

⁶⁸ CAMPS, Victoria: *Historia de la Ética*, Crítica, Barcelona, 1988-1992. Pág. 535

⁶⁹ HABERMAS, Jürgen: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1991. Pág. 113.

⁷⁰ CAMPS, Victoria: *Historia de la Ética*. Pág. 536.

⁷¹ *Ibidem*, Pág. 536.

- El solipsismo metódico: (propio de la filosofía de la conciencia que entiende tanto a la formación del juicio y la voluntad como producto de la conciencia individual) en la formación de la conciencia descubre el carácter dialógico.
- El liberalismo contractualista (expresión práctica del solipsismo metódico y que entiende la justicia desde un pacto de individuos particularmente egoístas, defensores de sus propios intereses) revela el “socialismo pragmático” en el cual el telos del lenguaje no es el pacto sino el consenso.
- El racionalismo crítico: (que niega toda posibilidad de fundamentación pues ésta es abstracta) muestra la pragmática formal y la reflexión trascendental.
- El pensar postmoderno: (según el cual la unidad de la razón se ve diluida en las diferencias existentes, razón por la cual podría darse poder a cualquier fuerza por sobre el mejor argumento) otorga una noción de racionalidad que exige distintas formas de vida, desacreditando y tildando de irracional a la violencia no argumentativa.
- El contextualismo radical: (limitando la posibilidad de lo objetivo a la solidaridad de una sociedad concreta) “construye un modelo de filosofía práctica, que conserva el mínimo de unidad e incondicionalidad necesarios para superar argumentativamente el dogmatismo de lo vigente, de lo socialmente dado”.⁷²

El punto de partida de la Ética discursiva, es una acción y expresión humana con sentido, siempre que éstas puedan verbalizarse. Partiendo de dichos actos de habla, se sitúa a los interlocutores en un plano de intersubjetividad “en el que hablan entre sí, y en el de los objetos sobre los que se entienden”⁷³. Entre hablante y oyente se produce el entendimiento pues existe un consenso de fondo, esto es que el oyente asume el supuesto ideal de que el hablante pueda justificar su acción, “el hablante eleva implícitamente aquellas cuatro pretensiones de validez-verdad para el contenido proposicional, corrección para el realizativo, veracidad en la intención e inteligibilidad-que constituyen la condición de la comunicación”⁷⁴. Sin embargo la posibilidad de la coordinación racional de las acciones está supeditada al hecho de que se haga a través de una **acción comunicativa** es decir orientada hacia la comprensión y no de una acción orientada al éxito. A raíz de esto, es necesario hacer un distingo entre los distintos tipos de acciones. Por un lado se sitúa la acción racional-teleológica que es aquella

⁷² Ibidem, Pág. 537.

⁷³ Ibidem, Pág. 541.

⁷⁴ Ibidem, Pág. 541.

en que el actor se orienta hacia una meta, elige los medios y calcula las consecuencias y cuyo éxito dependerá de que se de en el mundo un estado de cosas deseado. La acción racional-teleológica puede ser:

1) Instrumental: que es aquella que se atiene a reglas técnicas, basadas en un saber empírico y que “implican pronósticos sobre sucesos observables, que pueden resultar verdaderos o falsos”⁷⁵. Pueden o no estar ligadas estas acciones a interacciones sociales.

2) Estratégica: que es aquella que se atiene a reglas de elección racional y “valora la influencia que pueden tener en un contrincante racional”⁷⁶. Son en sí mismas sociales y por lo tanto están determinadas por la Reciprocidad, pues en ellas los sujetos se instrumentalizan recíprocamente y determinan sus propias acciones según las expectativas de comportamiento de los demás. Ésta es la base de la teoría de los juegos donde la única racionalidad posible es “la defensa estratégica de los derechos subjetivos mediante un pacto de egoísmos”⁷⁷. Sin embargo si aquella fuera la única racionalidad posible, la moral se compondría de imperativos hipotéticos “dictados por la prudencia individual o grupal”⁷⁸.

De este modo, frente a la acción estratégica, se sitúa la acción comunicativa que detenta una racionalidad que primaría sobre aquella de la acción estratégica, pues en ella es posible vislumbrar el punto de incondicionalidad que se requiere para la fundamentación racional de un principio ético categórico, otorgando un criterio de validez y desde donde sea posible la crítica de la teoría de la sociedad. Habermas llama acción comunicativa “a la situación en la que los actores aceptan coordinar de modo interno sus planes y alcanzar sus objetivos, únicamente, a condición de que haya o se alcance mediante negociación un acuerdo sobre la situación y las consecuencias que cabe esperar”⁷⁹.

Relacionado con esto, critica a la tradicional verdad por correspondencia que afirma que una proposición es verdadera si se corresponde con los hechos o se adecua a ellos. Sobre eso, propone una teoría consensual de la verdad, que es aplicada al ámbito moral. Según ésta la condición de verdad de un enunciado consiste en “el consentimiento potencial de todos los dialogantes potenciales, es decir, en la expectativa de alcanzar un consenso racional”⁸⁰.

⁷⁵ Ibidem, Pág. 542.

⁷⁶ Ibidem, Pág. 542.

⁷⁷ Ibidem, Pág.542.

⁷⁸ Ibidem, Pág.542

⁷⁹ HABERMAS, Jürgen: Conciencia moral y acción comunicativa. Pág. 157.

⁸⁰ CAMPS, Victoria: Historia de la Ética. Pág. 545

B. PRESUPUESTOS FORMALES Y PROCEDIMENTALISMO.

Las condiciones de dicho consenso racional dependen de las propiedades formales del discurso “que suponen el bosquejo de una situación ideal de habla o de argumentación, diseñada en condiciones de racionalidad, de modo que no venza sino la fuerza del mejor argumento”⁸¹.

A partir de las normas básicas del discurso racional, Habermas deriva las reglas universales de la Ética discursiva, que se aceptarían tácitamente y se conocerían intuitivamente. Por eso se le alinea dentro de las ciencias reconstructivas. Y también se le vincula con el trascendentalismo débil pues la separación entre el conocimiento trascendente que logra descubrir las condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia y el conocimiento empírico a posteriori, no es tan tajante. Tratándose de ese tipo de trascendentalismo, las estructuras que se descubren son cuasitrascendentales. Por esta razón, las reconstrucciones siempre serán susceptibles de revisión y contraste.

Entonces la pregunta será como son revisadas dichas reconstrucciones. Habermas recurre a un método de verificación indirecta, mediante el cual se contrastan los resultados de la filosofía con los de las restantes ciencias principalmente con las ciencias reconstructivas, a objeto de averiguar si entre ellas existe coherencia.

La lógica del discurso es la clave de la Ética discursiva pues permite argumentar sobre la corrección de las normas y se descubren los presupuestos trascendentales, que ya han sido reconocidas en forma implícita por los participantes del discurso. Dichos presupuestos garantizarían la imparcialidad en la formación del juicio y permitirían comprobar la validez de normas que se han postulado hipotéticamente.

Alexy determina cuales son esos presupuestos y los agrupa en tres tipos de reglas:

- 1) Las que corresponden a una lógica mínima.
- 2) Los presupuestos pragmáticos de la argumentación (esto es un procedimiento para buscar el entendimiento).
- 3) Las estructuras de una situación ideal de habla.

El discurso de este modo, es considerado como un proceso de comunicación, cuyo objetivo es llegar a un acuerdo que esté racionalmente

⁸¹ Ibidem, Pág. 545

motivado, revelando de este modo una situación ideal de habla, “inmunizada frente a la represión y la desigualdad”⁸². El principio que permite la formación de ese consenso y que además sirve como regla de argumentación es el Principio de Universalización. De éste se deduce que una norma es válida en la medida en que puede ganar el asentimiento de todos los afectados.

Para la Ética discursiva, el principio de universalización no es el principio moral sino una regla de argumentación que sirve para comprobar si el principio ético se ha aplicado correctamente. Esto ocurre mediante la “asunción de un rol” que se emprende conjuntamente, así “se construye la perspectiva ideal ampliada de un nosotros desde la que colectivamente pueden probar si quieren convertir una norma en discusión en base de su praxis. Esto debe incluir una crítica recíproca a la adecuación de interpretaciones de la situación sucesivamente puede emerger el núcleo de intereses susceptibles de generalización”⁸³.

Dentro de sí mismo, el principio de universalización lleva incorporado el consecuencialismo puesto que se formula del siguiente modo, “cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno (previsiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (y preferidos a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas)”⁸⁴. Se expresa por tanto una razón dialógica, cuya prueba es el “querer las consecuencias” que se seguirían en el caso de que la norma entrara en vigor.

La ética discursiva propone un principio ético que se formula de la siguiente forma: “solo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes de un discurso práctico”⁸⁵

Se habla del “personalismo procedimental”, conforme al cual no existe justificación trascendental para excluir a las personas de los diálogos cuyos resultados le afecten o limitar sus intervenciones en ellos. Estos sujetos son autónomos, en el sentido de que pueden asociar pretensiones de validez a sus actos de habla y pueden defenderlos discursivamente.

⁸² Ibidem, Pág.549.

⁸³ HABERMAS, Jürgen: “Reconciliación y uso público de la razón”, en *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998. Pág. 53.

⁸⁴ CAMPS, Victoria: Historia de la Ética. Pág. 549.

⁸⁵ Ibidem, Pág. 550.

Para comprender el significado de una expresión es necesario participar en acciones comunicativas (“reales o imaginadas”⁸⁶) y utilizarla de modo que sea inteligible para los hablantes pertenecientes a la comunidad lingüística. Cuando el lenguaje se utiliza con el fin de entenderse con alguien “se dan tres de estas relaciones, por cuanto el hablante expresa algo de su opinión, comunica con otro miembro de su comunidad lingüística sobre algo en el mundo”⁸⁷. Esas tres relaciones son: manifestar algo **de su** opinión, **a otro** participante de la comunidad, **sobre algo** que sucede en el mundo. Aquel que participa en procesos comunicativos al momento de decir algo y comprender aquello que se le dice, debe adoptar “una actitud realizadora”⁸⁸. Ésta permite cambiar el *animus* frente a las pretensiones de validez formuladas por el hablante, quien está en espera de una respuesta afirmativa o negativa por parte del oyente. Dichas pretensiones “suscitan una valoración crítica de forma que el reconocimiento intersubjetivo de las respectivas pretensiones pueda servir como fundamento para un consenso motivado racionalmente. En la medida en que el hablante y el oyente se entienden recíprocamente en una actitud realizadora, participan también en aquellas funciones que completan sus acciones comunicativas para la reproducción del mundo vital común”⁸⁹

De este modo, al comparar la situación de aquellos que dicen como son las cosas con aquellos que tratan de entender lo que se les dice, pueden vislumbrarse 3 puntos importantes:

- 1) Adoptarían, en lo fundamental, la misma posición de aquellos cuyas manifestaciones tratan de comprender, “están inmersos en un proceso de crítica cambiante. En el curso de un proceso de entendimiento-ya sea virtual o real- no puede darse decisión alguna a priori acerca de quien ha de aprender de quien”⁹⁰. De algún modo ya no gozarían de inmunidad, prescindiendo de la posición privilegiada del observador pues al menos virtualmente están involucrados en los “tratos sobre el sentido y la validez de las manifestaciones”⁹¹.
- 2) Se enfrentan al problema de no poder prescindir del contexto de su interpretación, por lo tanto “la comprensión global previa de la situación

⁸⁶ HABERMAS, Jürgen: Conciencia moral y acción comunicativa. Pág. 36.

⁸⁷ Ibidem, Pág.37.

⁸⁸ Ibidem, Pág.38.

⁸⁹ Ibidem, Pág.38.

⁹⁰ Ibidem, Pág.39.

⁹¹ Ibidem, Pág.39

hermenéutica que tenga el interprete solamente puede comprobarse de modo parcial y no cuestionarse en su totalidad”⁹².

3) Es difícil el acuerdo (o no acuerdo) respecto de la veracidad de las proposiciones, “por esta razón el conocimiento de que hacemos uso cuando decimos algo a alguien es mas comprensivo que el conocimiento estrictamente proposicional o relativo a la verdad”⁹³. De este modo no se puede decir simplemente que una interpretación correcta es verdadera, antes “cabe decir que una interpretación correcta acierta con el significado del *interpretandum*, que el intérprete ha de captar, o bien se adecua a él o lo explicita”⁹⁴.

De estos tres puntos de vista se deriva que para la comprensión es necesaria la participación y no la mera observación. Así los intérpretes deben explicar el contexto que el autor presupone conocido por el público coetáneo. Junto a ello deben conocer los motivos por lo cuales el autor considera racionales sus manifestaciones. Al no saber si dichos motivos son razonables o solo lo parecen, es necesario enjuiciarlos, esto es tomar posición frente a ellos en un sentido positivo o negativo. Cuando inician esta labor, postulan pautas de racionalidad determinadas, esto es “pautas que ellos mismos consideran como vinculantes para todas las partes, inclusive para el autor y sus coetáneos (en la medida en que éstos pudieran y quisieran entrar en la comunicación que luego recuperarían los intérpretes)”⁹⁵. No es seguro que dichas pautas presuntamente universales de racionalidad sean efectivamente racionales, pero al menos la intuición de un hablante competente de que así sea otorga una justificación para emprender un análisis pragmático-formal.

C. CONCLUSIONES A QUE LLEGA JÜRGEN HABERMAS: LA IMPORTANCIA DE LA RAZÓN PRÁCTICA.

Habermas al emprender su proyecto pretende una reconstrucción de la razón práctica. Esto lo consigue a través de su concepción del hombre como un “sujeto dialógico, es decir, en diálogo con otros sujetos similares”⁹⁶ y del lenguaje como condición de pensamiento, pues sin lenguaje no hay pensamiento. De este modo el hombre, al ser el pensamiento (a través del lenguaje) lo que compone la

⁹² Ibidem Pág.39

⁹³ Ibidem, Pág.40.

⁹⁴ Ibidem, Pág.40.

⁹⁵ Ibidem, Pág.44.

⁹⁶ ARCO, Javier del: *Elementos de ética para la sociedad red*. Dykinson. Madrid, 1991. Pág. 207.

conciencia, posee en su esencia esa característica intersubjetiva: se aprende un lenguaje que alguien enseña y existe, en el diálogo, un reconocimiento del otro con quien se dialoga. Así, el hombre es un individuo que se desenvuelve en una comunidad. Habrían para Habermas, según el texto "Elementos de Ética para la sociedad. Red" tres ingredientes básicos, cuales son:

1.- La cultura: que es el ámbito de la historia en el cual los individuos se desenvuelven y desde donde se establecen los ámbitos del diálogo. Su reproducción permite enfrentar nuevas situaciones que se presentan en la historia, enfrentándolos a partir de una tradición compartida.

2.- La sociedad: la fracción de la estructura social compartida por los sujetos. Esto permite conectar las nuevas situaciones con lo que de hecho se da en la realidad regulando las relaciones interpersonales y otorgándoles legitimidad (integración social)

3.- La personalidad: que es la capacidad de los individuos para interactuar en diálogos legítimos, esto es, la integración social que permite que los individuos enfrenten las nuevas situaciones desde un punto de vista compartido y común, en consonancia.

Cada uno de estos elementos, cultura-saber válido, sociedad-solidaridad y personalidad-identidad personal, garantizan la supervivencia de la razón comunicativa.

Para Habermas la situación actual es que los grandes sistemas se inmiscuyen, "colonizan" los mundos de la vida, uniformizándolos y produciendo de este modo desajustes de tipo cultural, social y psicológicos. "La cultura tiene cada vez menos que ver con formas de vida concretas, la sociedad se basa en principios universales jurídicos que no tienen que ver con las vidas concretas y desde el punto de vista individual, los contenidos se alejan de la experiencia propia. En cada nivel se produce finalmente una situación indeseada: una pérdida de sentido una anomia y diversas psicopatologías"⁹⁷.

Para evitar estos problemas, Habermas utilizan reglas procedimentales, abogando por un tipo de racionalidad basado en la comunicación, desde donde existan mínimos que sean aceptados por todos los sujetos y cuyo fin sea la simetría y la búsqueda de un acuerdo entre partes iguales, a través del procedimiento y dejando de lado el contenido. Se trata de este modo, de una política deliberativa, no resultante de ciudadanos colectivamente considerados, sino sobre "la

⁹⁷ Ibidem, Pág. 208.

institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente”⁹⁸.

Habermas reconoce que él propone un ideal de asociación comunicativa, que no se presenta puro en ninguna sociedad compleja. Ese ideal, aclara el autor alemán, es solo una “ficción metodológica” en las sociedades sin derecho y sin política, por lo que asume que a través del derecho podrá establecerse el modelo propuesto. Esto permitirá la reducción de la complejidad social y concretar los principios del estado de derecho y de los derechos fundamentales, así como los procedimientos de política deliberativa. El procedimiento propuesto por Habermas “establece una conexión interna entre las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de autoentendimiento y los discursos relativos a justicia y fundamenta la presunción de que bajo las condiciones de un suficiente suministro de información relativa a los problemas de que se trata y de una elaboración de esa información, ajustada a la realidad de esos problemas, se consiguen resultados racionales”⁹⁹. Es decir, la razón práctica se concretaría en las reglas del discurso y en las formas de argumentación.

⁹⁸ HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y Validez*. Trotta, Madrid, España. 1998. Pág. 374.

⁹⁹ *Ibidem.*, Pág. 372.

CAPITULO IV:

¿UNA DISPUTA EN FAMILIA? ANÁLISIS DE LOS DIVERSOS TEMAS QUE ALEJAN A LOS DOS AUTORES.

Si bien ambos autores señalan que la de ellos es solo una disputa en familia existen diversos temas que los separan y que llevan a que cada uno de ellos llegue a conclusiones diversas. Estas conclusiones están tratadas principalmente en el libro "Debate sobre el Liberalismo Político" y entre ellas podemos nombrar los siguientes:

- a) Métodos de representación.
 - Neocontractualismo monológico v/s procedimiento dialógico.
- b) Estructura.
 - Alusión a las doctrinas comprensivas.
 - Lo político y lo metafísico.
 - Verdadero y Razonable.
- c) Resultados y consecuencias de sus posiciones.
 - Autonomía Privada-Autonomía Pública.
 - Liberalismo-Republicanismo.

Los puntos señalados son tratados a continuación.

A. MÉTODOS DE REPRESENTACIÓN.

- **Neocontractualismo monológico v/s procedimiento dialógico.**

Entendemos por mecanismos de representación aquellos medios de los cuales estos autores se valen para justificar y explicar las conclusiones a las que arriban. De este modo, tenemos por un lado la "posición original" de Rawls y por otro lado la "situación discursiva" de Habermas. Rawls, en la parte inicial de su "Réplica a Habermas", señala que ésta es una de las diferencias principales que experimenta su planteamiento con el del autor alemán. A pesar de esto detecta un punto en común en ambos "test", cual es que ambos reconocen la imposibilidad de llegar a ellos en plenitud, al tiempo que reconocen el mérito de la discusión y de que a través de ella los principios, los ideales y los juicios aparecen como más razonables y mejor fundamentados.

Rawls define a la posición original como un “mecanismo analítico destinado a formular una conjetura”¹⁰⁰. Dicha conjetura son los principios de justicia que plantea y aquello de que éstos son los más razonables, pues existe la posibilidad de que no lo sean. Hay que preguntarse cuáles son los principios más adecuados situándolos en el contexto del sistema democrático, donde los ciudadanos son definidos como seres libres e iguales. Es esa la prueba a la cual debe ser sometida la conjetura, es decir, preguntarse en qué medida los principios son aplicables al sistema democrático y en que medida coinciden en la práctica con los juicios emanados de la “reflexión debida”¹⁰¹

De este modo, la prueba de que los principios de justicia sean los adecuados está dada por el mecanismo de representación propuesto, cual es la posición original, donde las partes racionales, representantes de los ciudadanos, están en condiciones razonables y enmarcadas dentro de las limitaciones que aquel mecanismo impone. Las partes deben preguntarse quién fija los términos de cooperación y, en este sentido, renueva la idea del contrato social, afirmando que dichos términos deben entenderse como acordados por lo ciudadanos miembros de la sociedad, libres e iguales. Es importante señalar en este punto la evolución que experimentó Rawls desde su “Teoría de Justicia” al “Liberalismo Político”, en el sentido de que si bien el autor norteamericano mantuvo el método contractual éste adquiere una función diversa. Si en un principio la idea era evaluar la estructura institucional básica de la sociedad de acuerdo a los principios de justicia que los individuos adoptarían en una situación inicial de igualdad, representada por la posición original, el nuevo Rawls persigue un objetivo práctico, cual es proteger a la democracia constitucional del contexto en que se desarrolla, siendo éste la pluralidad de las doctrinas comprensivas. Así los principios de justicia se presentarían como base de un consenso en cuanto a la justificación pública de cuestiones políticas. “Aunque el método contractual kantiano sigue siendo la elaboración de ciertas ideas intuitivas que se consideran implícitas en una democracia moderna, estas ideas ya no se presentan como los supuestos subyacentes de nuestra capacidad moral, sino como las nociones que están incorporadas en las prácticas y tradiciones de nuestra cultura política”¹⁰². Por lo

¹⁰⁰ RAWLS, John: “Réplica a Habermas”, en *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998. Pág. 84.

¹⁰¹ *Ibidem.*, Pág.85.

¹⁰² MELERO DE LA TORRE, Mariano C. *El contrato social en el liberalismo político de Rawls*. Rev. derecho (Valdivia). [online]. jul. 2004, vol.16 [citado 23 Julio 2007], p.9-31. Disponible en la World Wide Web:

tanto, el propósito es buscar un acuerdo y garantizarlo. Ese acuerdo, recalca Rawls, debe darse en términos equitativos para todos los ciudadanos, sin que existan ventajas de unos respecto de los otros, incluyendo dentro de esto: fuerza, coerción, engaño y fraude. Ese acuerdo, requiere un punto de vista, que según Rawls está dado por la Posición Original. Dicho punto de vista no debe verse influenciado por las contingencias ni debe ser desigual, desigualdades que Rawls asume se dan en los marcos institucionales de cualquier sociedad. El acuerdo al que se llegaría sería hipotético y no histórico pues la posición original es un mecanismo de representación, “describe a las partes, cada una de las cuales se hace responsable de los intereses esenciales de un ciudadano libre e igual al que se concibe equitativamente emplazado para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que limitan convenientemente lo que pueda presentar como buenas razones”¹⁰³.

Rawls se pregunta, si este acuerdo es hipotético, ¿Dónde está su carácter vinculante? ¿De qué serviría la posición original? Su valor estaría dado por los rasgos que caracterizan a la posición original y principalmente por el velo de ignorancia, que fue analizado en profundidad en el capítulo 2.

Los resultados, según Rawls son siempre susceptibles de debate, dados en lo que él llama “la cultura de la sociedad civil”. Este es un ámbito que él denomina social más que político, donde se da el debate entre las asociaciones de la vida cotidiana, que incluyen a todos los ciudadanos. Por eso que rechaza la crítica de Habermas de que la posición original tiene un carácter monológico, donde la prueba de universalidad se emprende de un modo individual y sólo nos quedamos con lo que cada uno en particular puede querer como ley universal.

Rawls señala que existe un debate, al igual que en la situación discursiva de Habermas, pero llama a esto un “omnílogo” donde todos recurren a una razón humana que está inserta en la sociedad.

De este modo lo que busca Rawls es una teoría que pueda aplicarse al régimen democrático, a la “sociedad civil” y para esto plantea tres ideas fundamentales: la de sociedad bien ordenada, la del ciudadano como un ser libre e igual y la de sociedad como un sistema equitativo de cooperación. La idea es unir estas tres ideas en una teoría razonable y completa. El criterio de la razonabilidad está dado por el “equilibrio reflexivo general y amplio”, es decir, un “equilibrio reflexivo pleno”. Es amplio en cuanto se han analizado las principales

<http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09502004000100001&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0718-0950.

¹⁰³ RAWLS, John: El Liberalismo Político, Pág. 55.

concepciones de justicia y los argumentos para apoyar cada una de ellas. Y una vez hecho el análisis, y sosteniendo los ciudadanos una misma concepción de la justicia política, ese equilibrio reflexivo es también general. Existiendo ese “equilibrio reflexivo pleno” habría, por lo tanto, un punto de vista mutuamente reconocido y afirmado por todos. “Cuando los ciudadanos comparten una concepción política razonable de la justicia, tienen una base que permite la discusión pública de cuestiones políticas fundamentales y su resolución razonable, no evidentemente, en todos los casos, pero es de esperar que sí en la mayoría de los casos constitucionales esenciales y en las cuestiones de justicia básica”¹⁰⁴ En cambio en la ética discursiva el criterio de verdad o validez es la aceptación dada en la situación ideal del discurso, siempre y cuando se cumplan todas las condiciones requeridas en ella.

Habermas desconfía del diseño de la posición original y hay tres preguntas que se plantea en relación a esto, en “Reconciliación y uso público de la razón”¹⁰⁵. Estas son las siguientes:

- a) ¿pueden las partes en la posición original representar los intereses preferentes de sus clientes sobre la base de su egoísmo racional?

Las partes en la posición original son desprovistas de las cualidades propias de los ciudadanos cuales son ser personas morales, capaces de tener un sentido de justicia y una concepción propia del bien. Al mismo tiempo deben tener siempre presente los “intereses de orden superior de los ciudadanos” derivadas de dichas propiedades. Antes esto, Habermas se pregunta cómo es posible esa autonomía, cómo es posible la discusión en cuestiones derivadas de ella si en principio esa autonomía le es arrebatada a las partes. Así señala que “dentro de los límites de su egoísmo racional las partes son incapaces de tomar efectivamente la perspectiva recíproca que los mismos ciudadanos representados por ella presuponen cuando de modo justo se orientan a lo que es igualmente bueno para todos”¹⁰⁶.

Es decir, para Habermas son insuficientes las competencias de las cuales están dotadas las partes en el diseño de Rawls, por cuanto es necesario que al tiempo que comprendan el sentido de los principios de justicia a los que arriban, deben también considerar los “intereses de justicia” de los ciudadanos.

- b) ¿se pueden asimilar los derechos básicos a bienes básicos?

¹⁰⁴ Ibidem., Pág. 16.

¹⁰⁵ HABERMAS, Jürgen: Reconciliación mediante el uso público de la razón, en Debate sobre el liberalismo político, Pág. 45.

¹⁰⁶ Ibidem., Pág. 46

Habermas señala que para Rawls los bienes básicos son medios aptos para llevar a cabo los planes de vida. En la posición original los derechos no serían más que una categoría de esos bienes y el problema de los principios de justicia se reduciría a la cuestión relativa a la distribución ellos. De este modo, según Habermas, Rawls caería en doctrinas utilitaristas y perderían los derechos su sentido deontológico. Señala que los derechos no pueden ser considerados como bienes pues los derechos son disfrutados en cuanto son ejercidos, “los derechos mismos regulan relaciones *entre* actores, y no pueden ser “poseídos” como cosas”¹⁰⁷

c) ¿garantiza el velo de ignorancia la imparcialidad del juicio?

Habermas señala que Rawls, al intentar renovar la intuición kantiana, reemplaza el imperativo categórico con un procedimiento intersubjetivo, donde los que participan lo hacen bajo ciertas condiciones, como lo son la igualdad de las partes y las características particulares de la posición original, donde se destaca el velo de ignorancia. Habermas afirma que todo el beneficio que podría significar este giro se ve perdido por la falta de información que se impone en la posición original. Para él, la falta de información solo haría que las múltiples doctrinas particulares sostenidas fuesen neutralizadas. Habría una doble carga de la prueba, pues el velo de ignorancia se extiende a todas las doctrinas, intereses y teorías particulares, pero también elimina a aquellas doctrinas que no pueden ser candidatas al bien común. Una vez que el velo de ignorancia es levantado es necesario que las informaciones que se van adquiriendo concuerden con los principios de justicia. Si queremos obtener un resultado positivo frente a ello, es necesario que en la posición original las partes estén conscientes de todos los “contenidos normativos” que permitan la discusión. Por lo anterior es necesario que en la posición original existan conceptos sólidos y firmes, que se presenten a salvo de las experiencias que puedan suscitarse. Esto genera un trabajo demasiado fuerte que llevaría a Habermas a pensar que el punto de vista moral debe ser puesto en movimiento de otro modo, desde un procedimiento regido por exigencias impuestas por el uso público de la razón y donde se asume la multiplicidad de doctrinas comprensivas y no teniendo que recurrir, como lo hace Rawls, a la explicación de conceptos sustantivos. Para él, es necesario que se ponga en movimiento el punto de vista moral, liberándolo de cuestiones sustanciales y desarrollando de un modo procedimental la razón práctica

¹⁰⁷ Ibidem., Pág. 48.

El trabajo que emprende Habermas requiere ciertos presupuestos del discurso, donde existen participantes libres e iguales y donde no existen presiones de ningún tipo. En la ética discursiva se “ve incorporado el punto de vista moral en el procedimiento de una argumentación verificada intersubjetivamente y que lleva a los participantes a una *ampliación* idealizante de sus perspectivas interpretativas”¹⁰⁸.

Rawls responde a las críticas de Habermas, señalando que su mecanismo de representación pertenece al ámbito de lo político y que a su vez, el mecanismo utilizado por el autor alemán, se ubica al interior de una doctrina comprensiva, cuestión que da pie para pasar al siguiente punto.

B. ESTRUCTURA.

- **Alusión a las doctrinas comprensivas.**

En este punto me gustaría analizar cómo se enfrentan cada uno de estos autores y sus teorías al hecho del pluralismo.

El hecho del pluralismo es una cuestión que para Rawls es propia de las sociedades modernas y que, por lo tanto, es una cuestión de suma importancia en su formulación del Liberalismo Político. Frente a ese hecho es que Rawls pretende y cree que es posible formular una concepción pública de justicia, “se propone sobrepasar los desacuerdos entre la multiplicidad de doctrinas existentes, e identificar las bases posibles de un acuerdo suficientemente amplio (como para abarcar principios sustantivos) y profundo (como para incluir concepciones de la persona y de la sociedad)”¹⁰⁹. Hemos visto que Rawls parte de la posición original, donde las partes que participan de ella no son más que “criaturas artificiales” participantes de dicho mecanismo.

El papel de los ciudadanos es evaluador y el test utilizado es el del equilibrio reflexivo, que determina “hasta qué punto la concepción global consigue articular nuestras convicciones más firmes acerca de la justicia política, a todos los niveles de generalidad, después del examen debido, y una vez hechos los reajustes y las revisiones que parezcan obligados. Hasta donde nos es posible juzgar, una concepción de la justicia que satisfaga ese criterio será la concepción más razonable

¹⁰⁸ Ibidem., Pág. 52.

¹⁰⁹ GARGARELLA, Roberto: *Las teorías de justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Paidós, 2004. Pág. 196.

para nosotros”¹¹⁰. Rawls aclara que ese equilibrio reflexivo será el criterio de razonabilidad. Para crear una teoría razonable, adopta tres ideas fundamentales: La idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación; la idea de ciudadanos como personas libres e iguales; y la idea de una sociedad bien ordenada, las cuales ya fueron analizadas en el capítulo referente al autor norteamericano. Como no existe doctrina comprensiva compartida por todos los ciudadanos, la concepción de justicia que regirá aquella sociedad bien ordenada debe ceñirse a lo que Rawls llama “el dominio de lo político”. Supone que existen dos puntos de vista generales:

- a) Aquel que coincide con la doctrina comprensiva por la que cada ciudadano opta y que de algún modo se relaciona con la concepción política, y que es determinado por los propios individuos.
- b) Y el que coincide con la concepción política misma, públicamente reconocida.

Lo importante es que la concepción política que regula la sociedad sea elaborada como “noción independiente”¹¹¹ y la esperanza de Rawls es que dicha concepción pueda ser el foco de un consenso entrecruzado razonable. Al ser una noción independiente significaría partir “de las ideas fundamentales de una sociedad democrática sin presuponer ninguna doctrina particular de mayor alcance”¹¹². (El hecho de que la concepción de justicia de Rawls sea pública se tratará en el siguiente punto)

Habermas afirma que el hecho del pluralismo, es un tema que Rawls considera con más seriedad, con posterioridad a su “Teoría de Justicia”. Por lo que asume que la propuesta del autor norteamericano debe pasar por una prueba necesaria de “practicabilidad”, es decir, y utilizando el concepto propuesto por Rawls, si es base de un “consenso entrecruzado”. Habermas detecta que la naturaleza de la prueba de “practicabilidad” que Rawls emprende, es del mismo tipo que la realizada en su “Teoría de Justicia”, donde esta prueba era llevada a cabo al interior de la teoría. Y cree que esto no es lo adecuado por cuanto Rawls habla de “dos estadios” en su teoría. En el primer estadio está la elaboración de los principios de justicia y la fundamentación de los mismos. De este modo, es lógico pensar que la prueba de los principios de justicia como base de un consenso entrecruzado, es una prueba que se da en la segunda etapa, en el “segundo

¹¹⁰ RAWLS, John: Liberalismo Político. Pág. 59.

¹¹¹ Ibidem., Pág. 70.

¹¹² Ibidem., Pág. 70

estadio”, pues es aquí donde el pluralismo es considerado y donde las limitaciones que requiere la posición original son eliminadas, pues los seres imaginarios que allí se encontraban pasan a ser individuos de carne y hueso y son éstos los que analizan y discuten lo producido, lo analizado por las partes en la posición original.

Para Habermas esta prueba, la del consenso entrecruzado, representa una prueba de ventaja de la teoría más que de una posible transformación de la misma, “así ya no interesaría desde el punto de vista de la aceptabilidad racional y con ello de la validez sino desde el de la aceptación, esto es, de si garantiza la estabilidad social”¹¹³

La cuestión aceptación-aceptabilidad es una distinción que para el autor alemán, Rawls debería hacer más tajantemente. Cree que no es posible hablar de la utilidad de una teoría sin antes cerciorarse del convencimiento de los individuos respecto a dicha teoría. Así, el papel y la intervención de éstos, pareciera ser que está situado con posterioridad a la formación de la teoría.

Habermas cree que como no se demuestra la funcionalidad de la teoría de Rawls, el autor norteamericano debería otorgar a ella un valor epistémico, cosa que omite al calificar su teoría de “política”. (Este punto se analizará en uno de los siguientes acápite).

En su libro “El Liberalismo Político” Rawls señala que la mejor manera de presentar su teoría de justicia es en dos etapas, o “dos estadios” como se señaló anteriormente. En el primero se sitúa la elaboración de la justicia como equidad como una concepción política, es decir como independiente y aplicable a la estructura básica de la sociedad. Establecidos sus contenidos, se pasa a la segunda etapa, donde se plantea el tema de la estabilidad, que es un requisito absolutamente indispensable para que la concepción política de justicia sea satisfactoria. Así, la discusión comienza en la segunda etapa, pues es aquí donde están disponibles los principios de justicia. El contenido de ellos no se ve alterado por las respectivas doctrinas comprensivas porque “en la primera etapa, la justicia como equidad se abstrae del conocimiento de las determinadas concepciones del bien que puedan albergar los ciudadanos, y procede partiendo de las concepciones políticas compartidas acerca de la sociedad y de la persona que

¹¹³ HABERMAS, Jürgen: Reconciliación mediante el uso público de la razón, en Debate sobre el Liberalismo Político. Pág. 58.

son necesarias a la hora de aplicar los ideales y los principios de la razón práctica”¹¹⁴

Rawls aclara que el tipo de estabilidad al que se refiere la Justicia como equidad, tiene más que ver con la naturaleza de las fuerzas que la garantizan y con el carácter que tiene aquella de doctrina política liberal, “una doctrina que trata de resultar aceptable para todos los ciudadanos en su calidad de razonables y racionales, de libres e iguales, apelando así a su razón pública”¹¹⁵

Es decir en la cuestión de la estabilidad no se trata de imponer nuestra concepción, incluso mediante la fuerza, aun cuando estemos convencidos de que es válida. Dice relación más bien con que la Justicia como equidad no es razonable si no consigue el apoyo de los ciudadanos recurriendo a la razón de cada uno de ellos. Solo así se legitimaría a la autoridad política y esa legitimidad dice relación con una base pública, donde se recurre a ciudadanos libres e iguales, razonables y racionales.

Para mayor precisión Rawls distingue en su Réplica a Habermas 3 tipos de fundamentación, cuales son:

a) Justificación Pro Tanto: sólo son considerados los valores políticos, y éstos, a través de la razón pública, responden de una manera razonable las cuestiones constitucionales y de justicia básica.

b) Justificación Plena: ésta es realizada por un individuo miembro de una sociedad civil, asumiéndose por Rawls que cada uno de esos individuos sostiene una doctrina comprensiva y una concepción política. La justificación plena explica el modo en que un individuo, particularmente considerado o en su asociación con otros, inserta la concepción política que sostiene a la doctrina comprensiva a la cual adscribe. Esta justificación explicaría “cómo deben ponderarse las reclamaciones de justicia política frente a los valores no políticos”¹¹⁶. Esta ponderación está dada desde la doctrina comprensiva y no desde la concepción política.

c) Justificación Pública: esta justificación está dada por la sociedad política y significa que es compartida por **todos** los individuos razonables de la sociedad política, incorporándolas en las distintas doctrinas comprensivas que sostienen, pero no desde el punto de vista de ellas sino que desde la concepción pública de justicia. Cuando Rawls se refiere a que es compartida por todos, no quiere decir

¹¹⁴ RAWLS, John: El Liberalismo Político. Pág.173.

¹¹⁵ Ibidem, Pág.175

¹¹⁶ RAWLS, John: Réplica a Habermas, en Debate sobre el Liberalismo Político. Pág. 91.

que los individuos actúen en conjunto, a través del voto sobre la concepción política. Aclara que “los ciudadanos se tienen mutuamente en cuenta como defensores de doctrinas comprensivas razonables que apoyan dicha concepción política y este mutuo tenerse en cuenta informa la calidad moral de la cultura pública de la sociedad política”¹¹⁷. Los contenidos de las doctrinas comprensivas no influyen ni determinan la justificación pública de la concepción política, asegurando así la permanencia dentro de los límites de lo político. Es esta justificación una idea base para el Liberalismo Político.

Para que la concepción política sea la base común de todos los individuos razonables, es necesario un equilibrio reflexivo general y amplio, que nos dará la mejor justificación de la concepción política, esto pues consideramos las convicciones de otros ciudadanos razonables, que sostienen diversas doctrinas comprensivas. Por lo anterior, es absolutamente necesario un consenso entrecruzado razonable.

Para hablar de éste es necesario aclarar que la concepción política es elaborada independientemente de lo señalado por las doctrinas comprensivas. De este modo es factible esperar que los individuos puedan aceptar dicha concepción política y puedan direccionar sus propias doctrinas comprensivas en pos de ella. Para conseguir este fin es necesario demostrar que existen razones rectas para obtener el apoyo y exponer fundadamente que existen dichas razones es para Rawls la justificación pública. De este modo se “mostraría como podemos afirmar y apelar razonablemente a una concepción política de la justicia entendida como base compartida de las razones de los ciudadanos, suponiendo siempre que otros, no menos razonables que nosotros, pueden también afirmar y reconocer esta misma base. A pesar del hecho del pluralismo razonable, las condiciones para la legitimidad democrática están satisfechas”¹¹⁸

Sería según Rawls la más fuerte, razonable y profunda base de unidad social para individuos pertenecientes a una sociedad democrática.

- Es la más razonable por cuanto la concepción política es la más razonable y ésta es afirmada o aceptada de algún modo por las doctrinas comprensivas.
- Es la más profunda pues la concepción política está confirmada o apoyada de algún modo por las doctrinas comprensivas que representan las convicciones más íntimas de los ciudadanos.

¹¹⁷ Ibidem., Pág. 91.

¹¹⁸ Ibidem., Pág. 95.

De todo esto se sigue lo que Rawls llama la “estabilidad por razones rectas”, que junto a la idea de “legitimidad” y de “consenso entrecruzado”, son una triada básica para el Liberalismo Político.

- **Lo político y lo metafísico**

Al empezar su texto “Réplica a Habermas”, Rawls señala que las críticas del autor alemán le han servido para explicar más claramente lo que significa el Liberalismo Político y contrastarlo con la doctrina “filosófica” del autor alemán, calificándola incluso de doctrina comprensiva. Ésta sería otra de las grandes diferencias que Rawls detecta entre ambas teorías. Afirma que la suya pertenece totalmente al ámbito de lo político, sin contar con elementos fuera de él. Así es como concibe a la filosofía política como un conjunto de concepciones políticas relativas al derecho y a la justicia, consideradas como independientes. Dentro de estas distintas concepciones políticas hay algunas que son liberales y otras no. Rawls dice que su teoría es una concepción política liberal, que es aplicada a un régimen democrático y que aspira sea aceptada por todas las doctrinas comprensivas razonables propias de un sistema democrático o un análogo de éste.

Considerando que la teoría de Rawls pertenece al ámbito de lo político, aclara que por lo mismo las doctrinas comprensivas no influyen en ella, presentándose de este modo como independiente. De este modo, Rawls afirma que su teoría no se pronuncia respecto de las doctrinas comprensivas, siempre que éstas sean razonables y respeten los términos del régimen democrático.

Rawls caracteriza a una concepción política de justicia por tres rasgos:

1. Se aplica a las instituciones políticas, económicas y sociales, que constituyen la estructura básica de la sociedad.
2. Es independiente de las doctrinas comprensivas. Esto no obsta a que dichas doctrinas puedan derivarse, apoyar o relacionarse de algún modo con la concepción política de justicia.
3. Sus ideas fundamentales, cuales son la de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y de las personas como racionales, razonables, libres e iguales, son ideas que se desarrollan dentro del ámbito de lo político y son propias de una sociedad democrática.

Así, según Rawls, queda claro que la concepción política de justicia es independiente.

Por lo anterior, la doctrina de Habermas sería comprensiva, pues se refiere a cuestiones que van más allá de lo político. Un ejemplo es que Habermas pretende explicar las distintas manifestaciones de la razón práctica y que además suele criticar las expresiones de las diferentes doctrinas comprensivas, sin pronunciarse respecto a la independencia que puedan tener respecto de su teoría. Rawls enfrenta esto desde un punto de vista distinto. Señala que “al presentar una concepción política independiente y no yendo más allá de ella, se deja enteramente abierto a los ciudadanos y a las asociaciones de la sociedad civil la tarea de formular sus propios modos de ir más allá, o más profundamente, para hacer congruente esta concepción política con sus doctrinas comprensivas”¹¹⁹

Para Rawls la teoría de Habermas es filosófica, donde se analizan los distintos supuestos del discurso racional y donde no se pueden evitar las referencias a las cuestiones sustanciales de las doctrinas comprensivas.

La independencia a la que aspira la teoría de Rawls, tiene para Habermas un doble sentido:

1. Sería una condición necesaria de las concepciones de justicia que aspiran al “consenso entrecruzado”.
2. Sería un predicado a explicar por la propia teoría de justicia de Rawls.

Quizás lo que pretende Rawls con el concepto “independiente” es que en la respectiva teoría sean ignoradas las cuestiones “metafísicas”. Señala que una teoría puede buscar el consenso de las doctrinas comprensivas y presentarse como neutral frente a ellas, lo cual no quiere decir que esa teoría deba moverse sólo en el ámbito de lo político sin estar de algún modo relacionada con los problemas filosóficos, que Habermas separa de lo “metafísico”, pues “la filosofía es una empresa institucionalizada como búsqueda cooperativa de la verdad y no mantiene una relación interna con lo “metafísico””¹²⁰.

Habermas cree que la diferencia que Rawls pretende hacer entre lo político y lo metafísico, conllevaría la distinción entre el contenido en el que todos podrían coincidir y las razones por las cuales este contenido es considerado como verdadero por los ciudadanos. Habrían por lo tanto dos perspectivas en un ciudadano: la de observador y la de participante. En la perspectiva del observador, se describen ciertos fenómenos, pero respecto de ellos no es posible hablar de la convicción o de tomar postura ante lo que otros consideran valioso

¹¹⁹ Ibidem., Pág. 81.

¹²⁰ HABERMAS, Jürgen: “Razonable versus Verdadero”, en *Debate sobre el Liberalismo Político*, Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998. Pág. 150.

para sí mismos. Para lo anterior es necesaria la perspectiva del participante y la propia concepción del mundo derivada de dicha perspectiva. Así las razones en pos de una concepción de justicia serían por definición “razones no públicas”, pues la convicción respecto de ella emanaría de los fundamentos propios. De este modo para Habermas, el consenso entrecruzado solo sería el afortunado encuentro entre iguales razones no públicas. Cree que Rawls no atribuye a los ciudadanos una tercera perspectiva, una que incluya la de participante y observador. Esa perspectiva es llamada “pública” por Habermas, que permitiría a los ciudadanos la formación de su juicio desde ellos mismos y desde un punto de vista imparcial. Faltaría en la teoría del autor norteamericano lo que Habermas llama una “deliberación pública común”, desde la cual los ciudadanos justifiquen la concepción política. El “uso público de la razón”, como lo llama Rawls, tendría lugar con posterioridad a la justificación, una vez que ya se han entrecruzado múltiples doctrinas comprensivas. El uso público de la razón no sería tal, pues las razones a examinar son razones no públicas.

Habermas considera que no es posible que una concepción pública de la justicia pueda fundarse en razones no públicas, pues señala que la validez puede y debe siempre tener una justificación pública, ya que lo válido tiene reconocimiento por idénticas razones. Diferencia el compromiso de la argumentación. Mientras en el primero, los negociantes pueden ser determinados por distintas razones individuales, los participantes en la argumentación tienen que llegar a un acuerdo racionalmente motivado por unas mismas razones, “la fuerza resolutoria existencial de un individuo insustituible que desea aclararse desde la perspectiva de la primera persona del singular acerca de cómo debe conducir su vida, es algo distinto a la conciencia falibilista de la formación política de la opinión y la voluntad de los ciudadanos participantes”¹²¹. Por lo tanto, no habría en la teoría de Rawls, una perspectiva adoptada colectivamente.

Habermas señala que dentro de los tres tipos de justificación que distingue Rawls, falta uno que sea un punto de vista imparcial y donde el “uso público de la razón” sea más estricto, “un uso que no sea sólo posibilitado por el consenso entrecruzado, sino que sea practicado *de entrada*”¹²². No cree en aquello de que los individuos constaten la validez de la concepción política de justicia y de sus conceptos a partir de sus propias concepciones particulares del mundo. Habermas

¹²¹ Ibidem., Pág. 162.

¹²² Ibidem., Pág. 167.

crea en una razón práctica centrada en los procesos, no en los contenidos. De este modo no se estaría ejerciendo un “paternalismo” de parte de la razón práctica, “una teoría que se limita a clarificar las implicaciones de la institucionalización jurídica de procedimientos de autolegislación democrática, no prejuzga los resultados que los ciudadanos mismos tienen que alcanzar en uno de estos marcos institucionales configurados por estos procedimientos”¹²³

Rawls explica lo que para él significa la razón pública, señalando que ésta es propia de los pueblos democráticos e indicando los 3 aspectos por los cuales dicha razón es pública:

- Al ser la razón de los ciudadanos, miembros de los pueblos democráticos.
- Su objeto está constituido por el bien público, a lo que Rawls llama “esencias constitucionales” y “cuestiones de justicia básica”
- Y su contenido, está dado por principios e ideales “expresados por la concepción de justicia política que tiene la sociedad, ideales y principios desarrollados, sobre esa base, de un modo abierto y visible”¹²⁴

La razón pública se relaciona estrechamente con lo ya visto a propósito del consenso entrecruzado y de una sociedad caracterizada por el pluralismo. Rawls nos viene a decir que son a las razones públicas a las que debemos acudir cuando lo que se discute son cuestiones esenciales para la sociedad democrática. De otro modo, y al recurrir a razones no públicas, se estaría atentando contra el principio de legitimidad, al que Rawls se refiere como “nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales”¹²⁵.

Así es a que a la luz de dicha razón pública, los individuos van decidiendo sobre cuestiones tan fundamentales como: el régimen de gobierno, las facultades de los distintos poderes del Estado, las restricciones que se pueden imponer al principio de la mayoría, etc. Y al decidir tales cuestiones, “cuando los ciudadanos toman en sus manos la responsabilidad de construir una estructura básica de la sociedad, regulada por principios políticos aceptados por todos, y se dan instituciones y desarrollan prácticas conformes a los mismos, es la razón pública la

¹²³ Ibidem., Pág. 173.

¹²⁴ RAWLS, John: El Liberalismo Político. Pág. 248

¹²⁵ Ibidem., Pág. 252.

que se despliega”¹²⁶. Alcanzados los principios requieren de este segundo paso, que es el consenso entrecruzado, pues es necesario centrarlos o circunscribirlos a la sociedad democrática. Y este segundo paso sería de aceptación por parte de los individuos y de sus correspondientes doctrinas comprensivas, y donde éstos si intervienen pues el consenso es absolutamente indispensable para sentar los cimientos de una base común.

- **Verdadero y Razonable.**

Otra de las dudas que plantea Habermas respecto a la teoría de Rawls es en relación al predicado “razonable”. Concluye Habermas: “en la división del trabajo entre lo político y lo metafísico, se refleja la relación complementaria entre el agnosticismo *público* y la confesión *privatizada*, entre el poder neutral de un Estado ciego a las coloraciones confesionales y la fuerza iluminadora de concepciones del mundo que compiten en sentido empático por la “verdad””¹²⁷.

La consecuencia sería que a la filosofía se le priva de la tarea de buscar un concepto que reemplace a la verdad moral, y por otro lado, desde el punto de vista político, no existiría un concepto de validez para dicho ámbito; por dos razones:

1) Porque señala que la teoría de Rawls pretende explicar cuestiones tales como el valor epistémico de una teoría y al fijarse tal tarea es muy difícil cumplir con el objetivo propuesto de moverse sólo en el aspecto de lo político, tal como pretende el autor norteamericano y

2) Porque no ve claramente si el predicado “razonable” dice relación con la validez de las máximas morales o es más bien una característica del proceso reflexivo. Frente a esto, Habermas ve dos posibles interpretaciones:

- La primera señalaría que el concepto “razonable” es sinónimo de “moralmente verdadero”.

Rawls habla de “razonable” al referirse a la capacidad que tienen las personas para tener un sentido de justicia y que al mismo tiempo asumen la incertidumbre del conocimiento humano. Y tratándose de la fundamentación de las normas, habla de la razón pública, en la que se entiende un punto de vista común donde los individuos se enfrentan en una discusión que lleva a determinar lo que es justo e injusto. Rawls fundaría la objetividad de las afirmaciones normativas desde un punto de vista procedimental donde el uso público de la

¹²⁶ GODOY ARCAÑA, Oscar: *Democracia y Razón Pública. En torno a John Rawls*. Disponible en www.puc.cl/cienciapolitica/papers/o_godoy/rev81_godoy.pdf

¹²⁷ HABERMAS, Jürgen: Razonable versus Verdadero, en Debate sobre el Liberalismo Político. Pág. 159

razón debe cumplir con ciertas condiciones. A la misma conclusión llega Habermas, que señala que para Rawls, “sigue siendo el procedimiento del uso público de la razón la última instancia de garantía para las afirmaciones normativas”¹²⁸.

De este modo deberíamos entender que el predicado “razonable” tiene que ver con una pretensión de validez que se desempeña en el ámbito del discurso.

Sin embargo, Rawls rechaza esta conclusión al otorgar, por un lado, a las doctrinas comprensivas la posibilidad de ser verdaderas o de no serlo, y de negar al predicado “razonable” un valor epistémico, predicado que Rawls asocia a su teoría de Justicia y cuyo valor es para Habermas absolutamente necesario si se quiere atribuir un carácter vinculante a la teoría.

- La segunda se referiría más bien a la actitud de las personas y su vínculo con concepciones dudosas en cuanto a su validez y que, por lo tanto, ven prorrogada la discusión en cuanto a su verdad.

Ya sabemos que para Rawls las cosmovisiones del mundo, pueden ser verdaderas o falsas. De este modo una concepción de justicia podría ser verdadera sólo si derivara de una cosmovisión verdadera. Considerando el pluralismo de doctrinas comprensivas es complicado hablar de verdades respecto de éstas y por lo tanto “es únicamente esta “razonabilidad” de la conciencia reflexiva la que mientras tanto puede trasladarse como predicado de validez de las cosmovisiones razonables a una concepción política de la justicia compatible con todas las doctrinas razonables de este tipo”¹²⁹

Así tendríamos una teoría de justicia cuya validez estaría de cierto modo prorrogada y por otro lado tendríamos doctrinas comprensivas de cuya verdad nunca se podría estar completamente seguro. Habermas se pregunta cómo esto es compatible con la creencia que mantiene él y Rawls de que lo justo prima por sobre lo bueno. Habermas señala que las cuestiones relativas a la justicia siempre pueden ser fundamentadas por cuanto se refieren a lo que es de interés para todos. En cambio las cuestiones relativas al “bien”, se refieren a visiones desde la “primera persona” que carecen por lo tanto de fuerza vinculante. Así, dentro de ella se acuñan determinados modos de vida, por lo que su vigor se medirá más bien por la autenticidad de aquellos estilos de vida que por la verdad de sus afirmaciones.

¹²⁸ HABERMAS, Jürgen: Reconciliación mediante el uso público de la razón, en Debate sobre el Liberalismo Político. Pág. 61

¹²⁹ Ibidem., Pág. 63.

Habermas concluye que quizás un motivo para que Rawls afirme que las doctrinas comprensivas son verdaderas es que para él no puede existir una “moral profana”, es decir, que siempre las concepciones morales se insertan de algún modo en las cosmovisiones del mundo. Y la conclusión sería una “concepción razonable” que debe adaptarse de alguna manera a las distintas doctrinas comprensivas “verdaderas”. Se pregunta si lo anterior no afecta la aspiración universalista de la “razonabilidad” frente a la verdad “no pública” de las distintas doctrinas comprensivas.

Rawls sostiene que los juicios políticos son razonables o irrazonables y señala ideales, principios y estándares políticos como criterios de lo razonable. Esos criterios también se relacionan con los rasgos básicos de los ciudadanos:

- 1) Disposición a proponer términos equitativos razonables de cooperación u obrar de acuerdo a los propuestos por otros ciudadanos iguales, si es que éstos fuesen aceptados.
- 2) Disposición a aceptar los límites del juicio.

Rawls señala que para el objetivo político de discutir cuestiones constitucionales y de justicia básica, esta idea de lo razonable es suficiente. ¿La verdad? Se deja a las doctrinas comprensivas, incluso el reemplazo de otra idea en su lugar.

C. RESULTADOS Y CONSECUENCIAS DE SUS POSICIONES.

- **Autonomía privada- Autonomía pública.**

Dentro del ámbito de las consecuencias derivables de las posiciones de ambos autores, Habermas cree que los liberales, dentro de los cuales sitúa a Rawls, priorizan lo que se llama el “núcleo del derecho privado subjetivo”, o llamado de otro modo, la “libertad de los modernos”, donde se incluye la libertad de creencia, la libertad de conciencia, la protección a la vida, la libertad personal y la propiedad. En cambio el Republicanismo defiende la “libertad de los antiguos”, donde se prioriza la autodeterminación de los ciudadanos. Esta cuestión se verá en el siguiente acápite.

Habermas señala que Rawls intenta derivar ambos elementos de la autonomía moral y política, cosa que según él no conseguiría por cuanto su teoría está dividida en dos fases, lo que traería como consecuencia la prioridad de los derechos básicos liberales. Rawls parte del concepto de autonomía, sin embargo

esa autonomía en la posición original se resigna a una “existencia virtual” que difícilmente puede desplegarse en la “sociedad real”. Señala que no es posible volver a llevar a cabo el proceso que fundamenta el núcleo de la sociedad, ya que para Rawls “todos los discursos de legitimación *esenciales* han tenido lugar en el seno de la teoría; y los resultados de los debates teóricos se encuentran ya sedimentados en la constitución”¹³⁰. Como ya se había mencionado, el uso público de la razón sólo serviría para el mantenimiento de la estabilidad política.

De este modo se entiende que en la división entre la identidad pública y la no pública de los ciudadanos, protegida por los derechos de participación y las libertades liberales, respectivamente, goza de preferencia el segundo ámbito, pues la primera y las consiguientes libertades políticas son un mero instrumento para la protección de las demás libertades.

Por su parte, Habermas ve la relación entre ambas autonomías del siguiente modo: “el estatus de semejante ciudadano democrático dotado de competencias para elaborar leyes sólo se puede institucionalizar con ayuda del derecho coercitivo. Pero como este derecho se dirige a personas que sin derechos privados subjetivos no podrían asumir en absoluto el estatus de personas jurídicas, la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos se presuponen recíprocamente”¹³¹. Se refiere así a la cuestión de la regulación jurídica, pues es el derecho positivo el que norma la convivencia de los ciudadanos. Es el derecho positivo el que constituye a la persona jurídica, a través de libertades subjetivas que los individuos pueden hacer valer y utilizar cuando les parezca de acuerdo a las convicciones de cada cual. Por otro lado se requiere, desde el punto de vista del derecho positivo, un legislador legitimado por un procedimiento democrático que asegure la autonomía política de los ciudadanos, pues éstos lo son cuando se entienden a sí mismos como autores de las leyes que los regulan.

Frente a los cuestionamientos de Habermas, Rawls se refiere a su secuencia en cuatro etapas. Éstas son:

- 1) La posición original, donde se eligen los principios de justicia.
- 2) La convención constitucional, donde son trazados los elementos de una constitución acorde con los principios de justicia seleccionados.
- 3) La dictación de leyes que la constitución admite y que los principios de justicia requieren y permiten.

¹³⁰ Ibidem., Pág. 67.

¹³¹ Ibidem., Pág. 70

4) La interpretación de la constitución y las leyes por parte de los jueces.

Rawls aclara que esta secuencia no es un proceso real ni tampoco se desarrolla sólo en el ámbito de lo teórico. En cada una de las etapas existen distintas clases de información, esto con el propósito de asegurar la imparcialidad y de que los juicios sean razonables, con la influencia de los principios de justicia en la elaboración de los lindes de una constitución justa.

Las instituciones en las que se encuentran insertos los ciudadanos son establecidas por generaciones pasadas transmitidas a las que siguen, y no por filósofos políticos que las crean fuera del control de los ciudadanos. Rawls aclara que estas instituciones, al igual que la concepción política, siempre están sujetas al control de los ciudadanos.

Esta cuestión puede ser tomada equivocadamente cuando se utiliza el término “perpetuidad” que Rawls utiliza como exigencia a las partes racionales que eligen los principios de justicia, una exigencia que el autor califica de razonable y que significa que las partes “supongan” que su elección es para ser mantenida a perpetuidad. Es decir, la perpetuidad sería una condición del proceso reflexivo más que una característica de los principios elegidos.

Planteada esta secuencia, Rawls no entiende muy bien la objeción de Habermas en cuanto a que los individuos no pueden llevar adelante la misión de “reiniciar la ignición del núcleo democrático radical de la posición original en la vida real de su sociedad”¹³². Cree que en la secuencia en cuatro etapas que plantea, siempre existe la posibilidad de discutir los principios políticos y las cuestiones relativas a la política social, y dadas las injusticias que se pueden vislumbrar en las sociedades actuales siempre son necesarios los debates. La idea de una constitución absolutamente justa es algo que siempre necesita de correcciones, sucesivas en el tiempo.

Para superar la falencia que tendría la teoría de Rawls en cuanto a la imposibilidad de los ciudadanos de darse una constitución justa cuando ya tienen una, el autor se refiere a la idea de autonomía política y cuando ésta alcanza su plenitud. Esto se logra cuando los ciudadanos están situados bajo una constitución razonable y justa, y leyes acordadas a ella, que garantizan su libertad e igualdad, entendiéndola y defendiéndola como tal, y teniendo la conciencia de que puede ser objeto de revisión, siempre que los cambios sociales lo requieran y se realice dentro del marco de lo político.

¹³² Ibidem., Pág. 67.

La autonomía se alcanza en plenitud cuando los ciudadanos se ven enfrentados a una constitución o leyes injustas, pues tratan de hacer lo que en las circunstancias sociales e históricas en las que se desenvuelven deben hacer para promover su autonomía. Enfrentados a lo que parece como injusto, Rawls se pregunta “¿por qué dichas perspectivas no pueden ser asimiladas por los ciudadanos a partir de sus reflexiones y experiencias con estas instituciones y a medida que se producen para comprender los fundamentos del diseño constitucional?”¹³³.

Rawls asume que el hecho de revisar el diseño constitucional es una cuestión íntimamente determinada por las circunstancias sociales. Que en su secuencia en cuatro etapas, luego de seleccionar los principios de justicia, se adopta una constitución que consagra derechos y establece un marco que limita la legislación de la mayoría y las libertades que ésta puede llevar consigo. De este modo, aclara que las libertades y los valores no políticos no son anteriores a los valores políticos. Sin embargo es posible, aunque no es una exigencia, que existan libertades reconocidas en la constitución y protegidas como tales, pero éstas no la limitan de forma alguna. “la secuencia en cuatro etapas encaja, pues, con la idea de que las libertades de los modernos están sujetas a la voluntad constitucional del pueblo. Puesto en términos de dicha secuencia, el pueblo-o mejor, aquellos ciudadanos si los hay que afirman la justicia como equidad-está haciendo un juicio en la etapa de la convención constitucional”¹³⁴

Esto demuestra que para Rawls la libertad de los modernos no es de ningún tipo modo un tipo de ley natural, así como lo piensa Habermas, y que en su concepción política dichas libertades no restringen “de entrada” la facultad constituyente de los ciudadanos.

- **Liberalismo y Republicanismo.**

En la introducción del libro “Debate sobre el Liberalismo Político”, Fernando Vallespín, señala que Rawls califica a su teoría de “liberalismo político” y Habermas a la suya de “kantismo republicano”, según sean los elementos que destacan en sus teorías. La intención de Habermas sería reconstruir la idea kantiana de la personalidad moral, desde la teoría del discurso y privilegiar la dimensión pública de la autonomía. Antes de analizar la posición de Habermas al

¹³³ RAWLS, John: Réplica a Habermas, en Debate sobre el Liberalismo Político. Pág. 109.

¹³⁴ Ibidem., Pág. 112.

respecto, será necesario acotar el tema del Republicanismo y saber a que se refiere cuando se habla de el. Históricamente, se relaciona con determinados autores clásicos y con la república romana, con el pensamiento de Maquiavelo y otros tantos procesos históricos, entre los cuales se puede nombrar a la Revolución Francesa. Dentro de este contexto es posible hablar de ciertas características presentes en todos los procesos y pensamientos, caracterizados como “republicanos”. Así es posible hablar de: la reivindicación de una vida en libertad, contraria a la dominación o de la defensa de ciertas virtudes cívicas y “la idea de que el autogobierno exige que las instituciones básicas de la sociedad –y así, el modo en que se organiza el sistema de gobierno, el modo en se regula la economía– queden bajo pleno control de los ciudadanos y se orienten a favorecer el ideal de ciudadanía asumido por ellos”¹³⁵

Dentro de este marco, Habermas indica cuales son las tres manifestaciones de la razón práctica, a saber:

- La moral: que busca la solución de conflictos interpersonales.
- La ética: que interpreta los valores culturales y las identidades.
- La pragmática: destinada a la satisfacción de fines y por lo tanto determinada por la eficacia, la negociación y el compromiso.

Habermas las ve unidas en su esfuerzo de recuperar los espacios de discusión. Este espacio, está determinado por el principio de discurso, que trae consigo asegurar la primacía de la justicia por sobre el bien y dicho principio sostiene que sólo serán válidas las normas que los individuos participantes del discurso racional consientan. Siendo así, las decisiones serán legítimas si y sólo si se han respetado las condiciones formales del discurso, siendo éste “un proceso de argumentación práctica dirigido a alcanzar acuerdos razonados entre quienes estén sujetos a las normas en cuestión. Mas aun, al exigirse que la toma de perspectiva sea general y recíproca, la ética discursiva introduce un momento de empatía o de “toma ideal de rol” dentro de la representación del procedimiento ideal para llegar a un acuerdo razonado”¹³⁶

Rawls cree que Habermas circunscribe su estudio al procedimiento democrático de legitimación y lo sustancial se deja al debate de los ciudadanos. Sin embargo cree que el autor alemán no puede dejar de depender de algún modo

¹³⁵ GARGARELLA, Roberto: Las teorías de la justicia después de Rawls. Pág. 166.

¹³⁶ McCARTY, Tomas: “Constructivismo y Reconstructivismo Kantianos: Rawls y Habermas en diálogo” en José Antonio Gimbernat (Ed.) *La Filosofía moral y Política de Jürgen Habermas*. Biblioteca Nueva Madrid, 1997. Pág. 39.

de lo sustantivo. Existen cinco valores, propios del procedimiento: imparcialidad, igualdad, carácter abierto, ausencia de coerción y unanimidad.

Estos cinco valores buscan el acuerdo de los ciudadanos. Este acuerdo, y por lo tanto el resultado, es sustantivo, pues en conclusión lo que se está satisfaciendo son los intereses “generalizables” de los ciudadanos. “Además, los anteriores cinco valores se relacionan con juicios sustantivos si la razón de que dichos valores se incluyan como parte del procedimiento es que son necesarios para hacer que los resultados sean justos o razonables”¹³⁷.

Rawls señala que, aspirando Habermas a que los resultados obtenidos sean razonables, presupone una idea de la razonabilidad, no pudiendo evitar que su concepción sea sustantiva. Y dentro de los conceptos a los cuales Habermas se refiere, Rawls cree que se refiere más a la idea de legitimidad que al concepto de justicia y el autor norteamericano señala que ambos conceptos no tienen por qué suponerse y estar relacionados. Piensa que las limitaciones que impone la legitimidad no son tan grandes como las que impone la justicia y además “la legitimidad permite un cierto grado de injusticia que la justicia no permite”¹³⁸. Su duda es que cree que nunca las democracias constitucionales podrán ordenar los procedimientos y los debates de la manera exigida por el ideal planteado por la ética discursiva de Habermas.

Por su lado, Habermas señala que nunca ha negado que su concepción deba referirse de alguna manera a conceptos sustantivos, sólo afirma que su concepción es más modesta que la de Rawls y que confía más en el proceso. Afirma que es importante que los ciudadanos tengan algunas nociones de la justicia y del derecho, algo que sirva de base para su razonamiento y que les sirva para juzgar el ordenamiento y la política existente. No hay aquí “filósofos expertos”, que como dice Rawls, los guíen de la mano. Los filósofos son también ciudadanos que cuestionan dicha base, al igual que cualquier otro.

Una vez más Habermas distingue tajantemente las cuestiones éticas de las morales, las primeras las relaciona con cuestiones de identidad y las “mide” por la autenticidad de la comprensión que cada cual tiene y que está influenciada por el contexto de vida de cada cual. Señala que el resultado de las discusiones respecto a estas cuestiones solo llevaría al desacuerdo unilateral. Sin embargo, respecto a las cuestiones morales siempre se esperan respuestas universalmente vinculantes.

¹³⁷ RAWLS, John: Réplica a Habermas, en Debate sobre el Liberalismo Político. Pág. 133.

¹³⁸ Ibidem., Pág. 137.

Distingue también la libertad de la autonomía. La primera dice relación con la “capacidad de vincular el arbitrio por medio de máximas”¹³⁹ en cambio la autonomía “es la vinculación del arbitrio por medio de máximas que hacemos propias por comprensión”¹⁴⁰. La autonomía, dice Habermas, no es cualquier valor pues está atravesada, influida por la razón.

Habermas señala que el Liberalismo Político cree que toda forma de vida particular debe ser protegida de las posibles interferencias del Estado y así señala que los derechos son manifestaciones de la autonomía privada y la autonomía pública debe incentivar la autodeterminación de los ciudadanos. De este modo la autonomía pública sería solo un medio para hacer posible la autonomía privada. Al contrario, el Republicanismo señala que la libertad de los individuos no puede ser entendida sólo negativamente en su relación con los demás. Señala que la individualidad de los ciudadanos sólo se entiende en sus relaciones recíprocas, en su socialización y en entenderse como autores de las leyes que los rigen. “En una asociación de libres e iguales todos han de poderse entender colectivamente como autores de leyes a las que ellos se sienten ligados individualmente en tanto que destinatarios de las mismas. Por ello la llave que garantiza aquí las libertades iguales es el uso público de la razón institucionalizado jurídicamente en el proceso democrático”¹⁴¹.

Frente a esto Rawls señala que él tiene un punto de partida para su “interpretación de la autocomprensión de la democracia” y éste es preguntarse qué derechos tienen que aceptar personas libres e iguales para la regulación de su vida en común a través del derecho positivo. Se pregunta si esto no es similar a la situación que se presenta en la sociedad civil cuando los individuos discuten los principios ya elegidos. Se pregunta si no están las partes eligiendo las libertades que mejor promuevan los intereses de los ciudadanos.

Señala que las libertades básicas tienen primacía y esto es reconocido en el primer principio de justicia propuesto por el autor norteamericano. Esta primacía es en relación a las razones de bien público. La única forma en que esas libertades puedan entrar en conflicto es que choquen con otras libertades, por lo mismo ninguna de ellas es absoluta. Es más, Rawls reconoce que no es posible exigir que todas las libertades tengan igual reconocimiento. Para él lo que es posible exigir es

¹³⁹ HABERMAS, Jürgen: Razonable Versus Verdadero, en Debate sobre el Liberalismo Político. Pág.178

¹⁴⁰ Ibidem., Pág. 179.

¹⁴¹ Ibidem., Pág. 180.

que el procedimiento para armar un conjunto de libertades “coherentes” sea igualmente garantizado para todos.

Rawls cree que es necesario cerrar o más bien circunscribir el círculo de las libertades “más esenciales”, por cuanto acrecentar el número sería restringir la protección de las más importantes. Reconoce que no es posible reconocer igual importancia a todas las libertades o que éstas sean reconocidas por unas mismas razones, y así señala que “parece que las libertades políticas ocupan un lugar menos destacado en las concepciones del bien de la mayoría de las personas. El papel de las libertades políticas quizá no sea sino fundamentalmente instrumental para la conservación de las demás libertades”¹⁴². Al tiempo que señala esto, indica que lo anterior no es impedimento para considerar dentro de las libertades básicas a algunas libertades políticas, poniendo como único requisito para esto que tengan la suficiente importancia como medios para garantizar las otras libertades.

De este modo es posible vislumbrar que los puntos de partida tomados por los dos autores y sus posiciones son diversos. Así, “si un pensamiento republicano estricto parte del axioma de la participación en el común para entender y derivar, entre otros, los teoremas de las libertades y de la tolerancia, el liberalismo político de Rawls partirá, por el contrario, de los axiomas del pluralismo y de la tolerancia para intentar derivar de ellos, o en su marco, los teoremas del interés en el común, de la participación y de constitución de la común unidad de los ciudadanos”¹⁴³

¹⁴² RAWLS, John: El Liberalismo Político. Pág. 336.

¹⁴³ THIEBAUT, Carlos: *Sujeto liberal y comunidad: Rawls y la unión social*. Disponible en http://www.plataforma.uchile.cl/fb/cursos_trans/etica/unidad1/tema05_A/doc/thiebaut.pdf

CONCLUSIONES

El problema de la justicia no es fácil de conocer, de abordar, de entender, en el sentido de que tenemos la conciencia que somos individuos disímiles, con profundas convicciones que nos determinan y nos hacen rechazar con ímpetu lo que nos parece contrario a nuestras creencias. Siendo ésta la principal premisa del mundo actual, el debate de Rawls y Habermas abre los ojos y despierta aquellas preguntas que parecieran estar dormidas dentro de los individuos, siendo que aquellas interrogantes son propias de nosotros mismos, entendiéndonos como seres que estamos en constante relación y en potencial conflicto. Ciertamente es que los autores en cuestión pertenecen a la tradición kantiana, que determina sus posturas y el debate objeto de esta memoria, siendo la más importante de las herencias de dicha tradición señalar que un hecho moral es un hecho de la razón; es en la razón, como algo común a los individuos, donde debemos buscar el fundamento de lo justo. Es a partir de esto, que Rawls y Habermas elaboran sus teorías de justicia, teniendo como premisa básica, que somos los seres pertenecientes a una sociedad quienes debemos determinar las reglas que regirán los ámbitos de la "moralidad pública". A partir de esto, no es tan aventurado creer que la de Rawls y Habermas, es efectivamente una disputa en familia, pues en lo sustancial pertenecen a una tradición común.

Es el propio Habermas, quien en el inicio de "Reconciliación mediante el uso público de la razón", que forma parte de "Debate sobre el Liberalismo Político", señala que su desacuerdo con Rawls está situado dentro de los límites de una disputa familiar, pues admira la empresa llevada a cabo por Rawls, entendiendo por tal, la defensa de una razón común que atraviesa a todos los individuos. De este modo, reconoce como correctos los aspectos esenciales de la teoría de Rawls.

Sin embargo, a lo largo de esta memoria es posible encontrar algunos puntos de inflexión entre ambos, siendo los principales los señalados en el libro "Debate sobre el Liberalismo Político" y que fueron analizados en profundidad en el último capítulo de esta memoria. Pareciera ser que esos puntos de inflexión se ven determinados por los contextos en que cada autor se desenvuelve. Y así es como uno, Rawls, tiene su cuna en la sociedad democrática norteamericana y otro, Habermas, desarrolla su monumental obra, en el continente europeo.

Es Rawls quien cambia su postura desde su inicial "Teoría de la Justicia" a su posterior "Liberalismo Político", señalando que su teoría es posible de aplicar a

las sociedades democráticas y presuponiendo los valores propios de éstas. A su vez, es Habermas quien presupone condiciones ideales de diálogo y para los participantes en él. Desde este punto de vista, ambos “asumen” valores, conductas propias de los sistemas en que se desarrollan. Esto se traduce en los “mecanismos de representación” que cada uno de los autores utiliza, en la “posición original” de Rawls y la “situación discursiva” de Habermas. Éstos podrían llamarse sus correspondientes puntos de partida. ¿Y que pasa con las conclusiones? Rawls señala los dos principios de justicia, a los cuales deberían llegar los individuos pertenecientes a la sociedad democrática y que adscriben a distintas doctrinas comprensivas razonables. Habermas por su parte, no propone conclusiones finales, sino que se limita a señalar las condiciones en que los individuos deben exponer sus argumentos, dejando las conclusiones a su propia discusión. Quizás en este punto final es Rawls quien da un paso mas arriesgado, al señalar que su teoría debiera llegar a los principios señalados si se sigue el camino correcto, si se circunscribe todo al ámbito político. Puede que esto sea entendible considerando nuevamente el ámbito al que Rawls circunscribe su teoría, cual es el de las sociedades democráticas. Así también parece comprensible que Habermas no señale algún tipo de conclusión, demostrando con ello, una confianza, que algunos podrían calificar de “ilusa” en las capacidades intrínsecas de todos los seres humanos, garantizando con ello la imparcialidad de los juicios a los que éstos podrían arribar. De este modo, me parece que la teoría de Habermas no se presenta como una teoría definitiva, en el sentido de no incluir conclusiones, sino que se presenta como una teoría en evolución, al señalar que lo medular, lo sustancial corresponde determinarlo a los individuos de la comunidad ideal de comunicación.

No hay forma de rebatir los argumentos de cada uno, sino considerando y aprendiendo lo que cada autor dice en el debate para enfrentar las respectivas críticas, y las dudas que puedan surgir desde quien se proponga estudiar dicho debate. Es así como en el texto “Rawls y Habermas en diálogo”, Tomas McCarthy cree que Rawls impone demasiadas restricciones a la razón pública, esto por la distinción tajante que plantea el autor norteamericano entre el uso público y no público de la razón. Se pregunta “¿deberíamos eliminar del debate un examen público de las consideraciones mismas que den lugar a el? ¿Puede esperarse razonablemente que los individuos divorcien sus creencias y valores privados de los públicos hasta el extremo exigido por un ideal de ciudadanía que, de acuerdo

con Rawls, llega a exigir que no votemos en conciencia sobre asuntos políticos fundamentales?"¹⁴⁴. En el mismo texto mencionado, el autor señala que la propuesta de Habermas es difícil de entender dado el contexto de pluralismo valorativo, pues ni un discurso racional ideal podría llevar a un consenso. Así, Habermas propondría dos posibles alternativas:

- Que los conflictos de valor sin solución sean considerados del mismo modo en que son considerados los conflictos de intereses, debiendo ser solucionados a través de procesos de negociación, en los cuales, cada uno de los individuos tendrá su estrategia. Siendo de este modo, el resultado no será un acuerdo logrado comunicativamente, pues no primará la fuerza del mejor argumento y no podrá ser la base de la política deliberativa propuesta por Habermas.
- Que el acuerdo razonable se logre trasladando la discusión a otro nivel. Reconocer que allí donde había divergencias exista libertad de elección y de conciencia. Esta segunda opción, concluye McCarthy, acercaría la posición de Habermas a Rawls.

Así es posible apreciar la cercanía, incluso inconciente, de algunos de los puntos de las teorías de los autores en cuestión y de las interpretaciones que al respecto se han hecho.

De este modo pareciera que toda nueva propuesta en el mundo contemporáneo o incluso quien solo se proponga estudiar y desentrañar el fundamento de la pregunta ¿qué es lo justo? tendrá que referirse de algún modo u otro a las posturas de cada uno de estos autores y al debate que entre ellos se presenta, un debate que tiene como base y fundamento la creencia de una moral determinada por los propios individuos y que al parecer nadie estaría en pie de cuestionar aún.

¹⁴⁴ McCARTY, Tomas: "Constructivismo y Reconstructivismo Kantianos: Rawls y Habermas en diálogo" en José Antonio Gimbernat (Ed.) *La Filosofía moral y Política de Jürgen Habermas*. Biblioteca Nueva Madrid, 1997. Pág. 46

BIBLIOGRAFÍA

- ARCO, Javier del: *Elementos de ética para la sociedad red*. Dykinson. Madrid, 1991
- CAMPS, Victoria: *Historia de la Ética*, Crítica, Barcelona, 1988-1992.
- GARGARELLA, Roberto: *Las teorías de justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Paidós, 2004
- HABERMAS, Jürgen: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1991.
- HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y Validez*. Trotta, Madrid, España. 1998.
- HABERMAS, Jürgen: "Razonable versus Verdadero", en *Debate sobre el Liberalismo Político* Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998
- HABERMAS, Jürgen: "Reconciliación y uso público de la razón", en *Debate sobre el Liberalismo Político*, Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998
- HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Cátedra, Madrid, 2001.
- KANT, Emmanuel: *Crítica a la Razón Pura*, 18° ed. Santa fe de Bogota, Alfaguara 2000.
- KANT, Emmanuel: *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*, 1° ed. Edición bilingüe. Barcelona, Ariel 1996 (1999)
- McCARTY, Tomas: "Constructivismo y Reconstructivismo Kantianos: Rawls y Habermas en diálogo" en José Antonio Gimbernat (Ed.) *La Filosofía moral y Política de Jürgen Habermas*. Biblioteca Nueva Madrid, 1997.
- NINO, Carlos Santiago: *El Constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- RAWLS, John: *El Liberalismo Político*, traducción de Antoni Doménech, Crítica, Barcelona, 1996.
- RAWLS, John: "Réplica a Habermas", en *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós : I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998
- RAWLS, John: *Teoría de justicia*, traducción de Maria Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1995

- CARCOVA, Carlos: *Justicia como equidad o sociedad como conflicto*. Disponible en <http://www.bioetica.org/bioetica/doct9.htm>
- CARVAJAL, Carlos: *El concepto de «Autonomía Política» como problema central en el debate entre Habermas - Rawls*. Disponible en Revista de Ciencias Humanas N° 21 <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev21/carvajal.htm>.
- CARVAJAL, Carlos: "Lo Razonable" y el "Consenso entrecruzado". Disponible en Revista de Ciencias Humanas N° 24: <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev24/carvajal.htm>
- FUENTES, Juan: *Paradigmas de la filosofía contemporánea*. Disponible en: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/pensamiento/fuentes1_310703.pdf
- GIUSTI, Miguel: *Ética, política y sociedad*. Disponible en <http://www.oei.es/valores2/giusti.htm>.

- GODOY, Oscar: *Democracia y Razón Pública. En torno a John Rawls*. Disponible en www.puc.cl/cienciapolitica/papers/o_godoy/rev81_godoy.pdf
- JONGITUD, Jacqueline: *Teorías éticas contemporáneas*. Disponible en <http://www.filosofiaderecho.com/rftd/numero5/3-5.pdf>
- LOPEZ, Mario: *Los escritos políticos de Emmanuel Kant*. Disponible en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/mlopez2.html>.
- MELERO DE LA TORRE, Mariano C. *El contrato social en el liberalismo político de Rawls*. Rev. derecho (Valdivia). [online]. jul. 2004, vol.16 [citado 23 Julio 2007], p.9-31. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09502004000100001&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0718-0950.
- MESTRE, José: *El Emotivismo Moral y el Diálogo Racional. El tránsito entre la moral individual y la ética universal*. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/chust.pdf>
- MONTUSCHI, Luisa: *Ética y razonamiento moral. Dilemas morales y comportamiento ético en las organizaciones*. Disponible en: http://www.cema.edu.ar/~lm/ETICA_Y_NEGOCIOS_-_ARTICULOS/Etica_y_razonamiento_moral.doc.
- NINO, Carlos Santiago: *Constructivismo Epistemológico: Entre Rawls y Habermas*. Disponible en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, a partir de *Doxa*, núm. 5 (1988), pp. 87-105 <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=15288>.
- PEREZ, Ángel: *Éticas Materiales y Éticas Formales*. Disponible en http://www.educajob.com/xmoned/temarios_elaborados/filosofia/%C9ticas%20materiales%20y%20E9ticas%20formales.htm
- QUINTERO, Marieta: *Aspectos cognitivos del constructivismo del aprendizaje moral: psicología moral y ética discursiva*. Disponible en http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/martes/sesion16.45-18.15/QuinteroMarieta.pdf. Pág. 1
- TAULER, Eduardo: *Fundamentos de la Ética Kantiana*. Disponible en, Revista *Universum*, Universidad de Talca, año 1 1986. <http://universum.otalca.cl/contenido/index-86/tauler.html>.
- THIEBAUT, Carlos: *Sujeto liberal y comunidad: Rawls y la unión social*. Disponible en http://www.plataforma.uchile.cl/fb/cursos_trans/etica/unidad1/tema05_A/doc/thiebaut.pdf

INDICE

Introducción	1
Capítulo I: Las Teorías de Rawls y Habermas: deontológicas y constructivistas	3
A. Emmanuel Kant, base e impulso para sus teorías	3
B. Teorías deontológicas y la razón común	12
C. El constructivismo ético como modo de acceder a los principios de justicia	16
Capítulo II: John Rawls y su posición original	18
A. Explicación de la posición original	20
B. Conclusiones a que llega John Rawls: dos principios de justicia	22
C. Consenso entrecruzado	24
Capítulo III: Jürgen Habermas y la ética discursiva	30
A. Explicación de la ética discursiva	31
B. Presupuestos formales y procedimentalismo	35
C. Conclusiones a que llega Jürgen Habermas: la importancia de la razón pública	38
Capítulo IV: ¿Una disputa en familia?	
Análisis de los diversos temas que alejan a los dos autores	41
A. Métodos de Representación	41
• Neocontractualismo monológico v/s procedimiento dialógico	41
B. Estructura	46
• Alusión a las doctrinas comprensivas	46
• Lo político y lo metafísico	51
• Verdadero y Razonable	55
C. Resultados y consecuencias de sus posiciones	57
• Autonomía Privada-Autonomía Pública	57
• Liberalismo y Republicanismo	60
Conclusiones	65
Bibliografía	68
Índice	70