



**RIDAA**  
Repositorio Institucional  
Digital de Acceso Abierto de la  
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad  
Nacional  
de Quilmes

Bielajew, Luis

# El ideal de la razón pública en la democracia deliberativa



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

*Cita recomendada:*

*Bielajew, L. (2012). El ideal de la razón pública en la democracia deliberativa. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/108>*

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

## **El ideal de la razón pública en la democracia deliberativa**

*TESIS DE MAESTRÍA*

**Luis Bielajew**

lbielajew@hotmail.com

### **Resumen**

En estas últimas décadas, la teoría de la democracia ha encontrado en la teoría deliberativa una herramienta crítica ante las insuficiencias de la concepción agregativa liberal tradicional.

Entre los aspectos distintivos de esta nueva concepción de la democracia podemos mencionar, la objeción a la idea de que la vida política se restringe a una mera competencia entre grupos antagónicos que persiguen intereses sectoriales; y el reconocimiento de la necesidad de alcanzar el bien colectivo mediante un debate público en el que todos los ciudadanos posean los mismos derechos al tiempo de manifestar y defender propuestas nacidas de sus propias necesidades.

En virtud de que este ideal político exige que todos los agentes dispongan de las condiciones necesarias para hacer valer sus puntos de vista en un marco de igualdad. Los defensores de esta teoría se enfrentan a un serio problema ¿qué tipo de modelo de razón pública debería involucrar una concepción deliberativa de la democracia?

El análisis de este problema nos lleva inevitablemente a discutir las siguientes cuestiones:

1) Si la razón pública debe ser exclusiva o inclusiva, esto es, si debe restringir el debate público solamente a los imperativos constitucionales como mecanismo legitimador de toma de decisiones políticas, dejando fuera de la agenda pública lo que John Rawls denomina la cultura de base, o sea la cultura de la sociedad civil; o si debe ensanchar la agenda pública –como dice Habermas -, mediante un modelo de doble entrada constituido por los espacios institucionales y extrainstitucionales.

2) Si la razón pública debe incluir principios sustantivos de justicia o si debe ser procedimental, esto es, si trata de establecer directamente una serie de derechos básicos que todo régimen político debe suministrar a sus ciudadanos, de modo que estos se encuentren por encima del proceso democrático que se concibe a partir de ellos como lo entiende, por ejemplo, Rawls; o si mediante la misma no debería imponerse restricción alguna al debate público –como lo sostiene Jürgen Habermas-, permitiendo que sean los mismos interesados quienes establezcan en el proceso del debate la importancia y el contenido de los derechos que se reconozcan recíprocamente.

La justificación del presente trabajo obedece a la idea de reconstruir la idea de razón pública en Rawls y Habermas, posibilitando un debate directo entre ellos que nos permita discutir los puntos fuertes y débiles de ambas posiciones filosóficas y evaluar la plausibilidad de cada modelo a la hora de constituir una concepción deliberativa de la democracia.

## Índice de Contenido

Introducción

Capítulo I *“La idea de razón pública en el contexto del liberalismo político”*

I.1. Algunos ajustes importantes a la “Teoría de la Justicia”

I.2. La justificación provisoria de la justicia como equidad

I.3. El consenso superpuesto

I.4. La razón pública y la democracia deliberativa

Capítulo II *“La concepción discursiva de Jurger Habermas: una deliberación de doble vía”*

II.1. Hacia una reformulación de la ética kantiana y la dimensión pública de la autonomía

II.2. Una tercera vía a la concepción liberal y republicana de la Democracia

II.3. El modelo habermasiano de razón pública y la democracia Deliberativa

Capítulo III *“Hacia un debate entre Habermas y Rawls”*

III.1. El problema de la autonomía pública y privada

III.1.a. Las objeciones de Habermas

III.1.b. Las respuestas de Rawls a las objeciones de Habermas

III.2. Los argumentos religiosos en la razón pública

III.3. El ideal de la razón pública y la democracia deliberativa

Conclusiones

Bibliografía

## Introducción

El florecimiento de las teorías deliberativas de la democracia significó en estos últimos años una reacción frente a las insuficiencias del liberalismo democrático, constituyéndose como una voz crítica frente a un modelo que sustenta la legitimidad política como una mera competencia de intereses divergentes y que entiende a los ciudadanos como sujetos meramente pasivos dentro de los procesos electorales.

De acuerdo a lo esbozado por especialistas en el campo de la filosofía política, la concepción de la democracia arraigada en nuestros días, extrae sus principales rasgos definitorios del modelo liberal clásico, principalmente en lo concerniente a la representación agregativa de intereses y a la separación normativa de la dimensión pública y privada del individuo.

Uno de los ideales del modelo liberal, fue la confianza en la igualdad de todos los ciudadanos para participar en el gobierno colectivo. Sin embargo, conforme se demuestra en el terreno de la praxis política, existen innumerables ejemplos de gobiernos “democráticos” basados en el tutelaje de una minoría calificada. Esta situación terminó haciendo dificultosa la aplicación del principio de igualdad política, considerado como una premisa significativa de toda organización que se quiera preciar de democrática.

En la actualidad, existe la concepción que entiende a la política como una lucha entre facciones opuestas, donde sólo hay espacio para los juegos estratégicos entre partes autointeresadas, movilizadas por sus pasiones privadas y por los cálculos en torno a las pérdidas y a las ganancias.

Oswaldo Guariglia en su obra

*“Una ética para el siglo XXI” nos advierte al respecto que “entre las partes – partidos, sindicatos, corporaciones empresariales, iglesias, etc- no hay entendimiento posible basado en la discusión desarrollada según reglas compartidas y no, también en el plano comunicativo, exclusivamente lucha retórica por derrotar al otro y obtener su propio fin.”<sup>1</sup>*

Es en este marco donde emerge la teoría deliberativa. Esta se presenta como un cuerpo de ideas que intenta superar una perspectiva de tipo individualista a través de una mayor preocupación por cuestiones de interés colectivo. El surgimiento de esta corriente de pensamiento generó un debate que se fue organizando en torno a la inquietud de reflexionar acerca de una manera distinta de hacer política que tenga como objetivo central el bien común.

Esta óptica democrática aspira a retomar el ideal de la democracia antigua, al sostener que cada uno de nosotros puede deliberar de manera razonable en la búsqueda de un bien social, y que esta actividad no puede quedar al arbitrio de las élites poderosas. “*Un consenso de estas características no se lograría exclusivamente atando las decisiones a la*

---

<sup>1</sup> Guariglia (2002), p. 140.

*voluntad de la mayoría –si esta voluntad es entendida sólo como maximización de las preferencias-, sino a través de una deliberación pública<sup>2</sup>.*

Esta concepción normativa de la democracia apela al procedimiento deliberativo como ideal de justificación política, siendo su fundamento central la razón antes que el poder, donde la legitimidad política está dada por el libre razonamiento público entre ciudadanos iguales. Para ello se recurre al diálogo y a la argumentación como conceptos centrales de la política.

Este modelo de democracia, que comienza a convertirse en una expresión habitual en los ámbitos de discusión de la teoría política norteamericana y europea, aparece con la pretensión de constituirse en una respuesta que sea plausible a la visión reduccionista del ciudadano y del político en general. Esta concepción se instituye como un pensamiento alternativo del proceso político basado particularmente en mecanismos de agregación y negociación en cuanto al poder.

Existe un cierto consenso en la doctrina a la hora de afirmar, que fue a partir de los años ochenta del siglo pasado cuando la teoría de la democracia se desplazó de manera significativa hacia una concepción deliberativa de la misma, en el marco de una fuerte demanda hacia una mayor participación en la toma de decisiones políticas.

En cuanto a las herramientas conceptuales que dispone esta concepción normativa de la democracia,

[...] la mayoría de los escritos de esta corriente teórica, de inspiración habermasiana son variaciones de la figura de base presentada por el filósofo alemán, según la cual la legitimidad democrática descansa en el acuerdo intersubjetivo que los ciudadanos son susceptibles de alcanzar en sus discusiones en el espacio público<sup>3</sup>.

La otra influencia categórica fue la de Rawls, el cual puede ser reconocido como una de las figuras más destacadas del campo de la filosofía política del siglo XX. El valor que esta teoría le va a otorgar a la deliberación es sustantivo, aunque la deliberación en sí misma no constituya un concepto originario de esta corriente. Ya desde los tiempos de la Grecia Clásica, y a lo largo de la historia posterior del pensamiento político, existieron muchos filósofos que a través de sus obras hicieron importantes aportes a la idea de una política deliberativa. Entre ellos podemos mencionar a Aristóteles, Edmund Burke, John Madison, John Dewey, hasta confluir en las tesis argumentadas y sostenidas por los filósofos políticos que se destacaron a finales del siglo pasado, entre los que sobresalen: John Rawls, Jürgen Habermas, Joshua Cohen, Denis Thomson, Amy Gutman.

Es indiscutible que la democracia haya implicado históricamente un término genuinamente normativo al exigir, como uno de los criterios que proveen su legitimación política, que las decisiones de los gobernantes sean el resultado de la participación, ya

---

<sup>2</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 114.

<sup>3</sup> Blondiaux, L. y Sintomer, Y. (2004) p. 101.

sea directa o indirecta, de los ciudadanos. Sin embargo debemos manifestar que el ejercicio democrático de la política también involucra la deliberación y el intercambio de propuestas antitéticas, tal como lo formula, aunque sea idealmente, la teoría deliberativa. Este enfoque teórico de la democracia paulatinamente fue ganando cada vez más adeptos en el terreno académico. No obstante ello, las propuestas de los distintos autores que ambicionan encontrar puntos de acuerdo acerca de los fundamentos de toda asociación política, difieren en múltiples aspectos. Aún así, es posible definir un marco común que abrace a todos sus expositores y que nos sirva como un cuerpo teórico sólido que identifique el conjunto de ideas presentes en toda deliberación.

Entre los aspectos distintivos que comparten todas las concepciones de la democracia deliberativa desarrolladas en estas últimas décadas encontramos:

- la objeción a la idea de que la vida política se reduce a una competencia entre grupos rivales que persiguen intereses sectoriales;
- el reconocimiento de la necesidad de alcanzar el bien común mediante un debate público, donde todos los ciudadanos posean los mismos derechos a la hora de manifestarse y de defender propuestas nacidas de sus propias necesidades;
- sostener la existencia de una “razón pública”, delineando sus reglas y contenidos básicos.

Hechas estas apreciaciones generales acerca de los posibles alcances de esta teoría de la democracia, a continuación se pondrá el foco de atención en la discusión en torno al núcleo problemático que motivó este trabajo de investigación, centrado particularmente en el tipo de modelo de razón pública que debería incluir una democracia deliberativa.

Se pretende en lo posible indagar las tensiones e interrelaciones que habitan estos planteos normativos, que dominaron gran parte del debate de la filosofía política contemporánea.

En virtud de que este ideal político requiere que todos los agentes dispongan de las condiciones necesarias para hacer valer sus puntos de vista en un marco de igualdad, es necesario que breguen por “...*el entendimiento y la colaboración mediante argumentos razonables que respeten los límites de un debate previamente regimentado*”<sup>4</sup>. Ello conlleva a que quienes defienden esta teoría se enfrenten a un serio dilema ¿qué tipo de modelo de razón pública debería involucrar una concepción deliberativa de la democracia?

El análisis de este problema nos conduce inevitablemente a discutir las siguientes cuestiones:

- 1) Si la razón pública debe ser exclusiva o inclusiva, esto es, si debe restringir el debate público solamente a los imperativos constitucionales como mecanismo legitimador de la toma de decisiones políticas - dejando fuera de la agenda pública lo que Rawls denomina la cultura de base, o sea la cultura de la sociedad civil-; o si debe ensanchar la

---

<sup>4</sup> Guariglia (2002), p. 142.

agenda pública –como dice Habermas-, mediante un modelo de doble entrada constituido por los espacios institucionales y extrainstitucionales.

2) Si la razón pública debe incluir principios sustantivos de justicia o si debe ser procedimental. Esto es si tratan de establecer directamente una serie de derechos básicos que todo régimen político debe suministrar a sus ciudadanos, de modo que estos se encuentren por encima del proceso democrático que se concibe a partir de ellos, como lo entiende Rawls; o si mediante la misma no debería imponerse restricción alguna al debate público –como parece sostener Habermas–, permitiendo que sean los mismos interesados quienes establezcan en el proceso del debate la importancia y el contenido de los derechos que se reconocen recíprocamente.

La intención de este trabajo es hacer explícitas posibles áreas de discrepancia entre las dos orientaciones de la teoría política normativa que arriban a muchas conclusiones en común. La finalidad es poner en discusión los dos modelos de razón pública propuestos en el debate contemporáneo: la teoría rawlsiana de liberalismo político y el modelo habermasiano de democracia deliberativa, evaluando la plausibilidad de cada modelo a la hora de constituir una concepción deliberativa de la democracia.

En esta instancia resulta necesario efectuar un breve análisis acerca de las posibles áreas de divergencia que enfrentan a estas dos concepciones públicas de la justicia, a los fines de generar, a lo largo del trabajo, un debate provechoso que nos posibilite reconstruir sus modelos de razón pública y así poder evaluar los puntos fuertes y débiles de ambas posturas filosóficas.

Luego nos abocaremos a destacar aquellas temáticas más significativas que serán abordadas a lo largo de los capítulos que se van a desarrollar en la tesis.

Si bien ambas teorías tienen mucho en común y comparten algunas de sus premisas fundamentales que consisten en considerar la legitimación del poder político y el examen de la justicia social como un proceso público abierto a todos los ciudadanos, existen importantes diferencias al momento de presentar su modelo de razonamiento público. Es decir, al ser la deliberación lo que viene a legitimar el ejercicio del poder político, se requieren ciertas garantías para que la misma constituya un buen debate y para que mediante el mismo, se exprese la voluntad general.

Siendo el razonamiento público una de las ideas centrales de toda concepción deliberativa de la democracia, una de las principales dificultades que los deliberativistas deben enfrentar es el problema de la relación entre el procedimiento y la sustancia. En esta cuestión, como lo hemos observado, las propuestas filosóficas discrepan en torno a que si el razonamiento público debe o no incluir principios sustantivos de justicia. Los procedimentalistas –como Habermas y Cohen– se circunscriben al modelo idealizado del diálogo racional, mientras que la propuesta de Rawls, comprendida en la idea de razón pública, posee un carácter sustantivo.

## La primera propuesta

*“...es una doctrina procedimental que, por oposición a las criaturas ficticias de la posición original, deja las cuestiones sustantivas a la decisión en el proceso de discusiones libres y reales emprendidas por participantes libres y racionales, reales y vivos”<sup>5</sup>.*

En cambio la segunda vía filosófica *“...apela tanto a unos principios sustantivos como a ciertos contenidos básicos que se derivan o están en correspondencia con aquellos”<sup>6</sup>*. Adherimos a la opinión de Guariglia, en cuanto a que la vía formal tiene por un lado sus ventajas debido a que al parecer no se excluiría del debate público ninguna temática que se quisiera someter al mismo, con la única restricción de que los asuntos planteados en el debate puedan ser generalizables o sea que sean aceptables por la mayor cantidad de involucrados, caso contrario serán excluidos del mismo.

En términos de Habermas se entiende que no debería imponerse ningún tipo de restricción inicial al debate público permitiendo así que sean los propios implicados los que establezcan en el mismo desarrollo del debate tanto el contenido, como el alcance de los derechos que se reconocerán recíprocamente. Sin embargo, este mecanismo puramente formal adolece de dificultades debido a que las temáticas en cuestión se exponen a quedar indefinidamente abiertas en razón a que todo asunto que provenga del trasfondo cultural de cualquier sociedad civil se encontraría potencialmente apto para ser incorporado al debate público. Esta situación, nos advierte Guariglia, terminaría siendo una cuestión de sobrecarga de asuntos particulares que pugnarían por escalar al espacio público, lo cual conlleva a hacer un importante esfuerzo por desestimar aquellas cuestiones que son particulares y no cumplen con el requisito de generalidad que exige este tipo de procedimiento.

El segundo camino para establecer qué cuestiones pueden o no ser arena de un debate público, fue desarrollado por Rawls en su obra *Liberalismo Político*. Allí el filósofo restringe las temáticas a debatir a aquellas que son de la competencia de lo que el denomina la razón pública.

*“Por ello los temas básicos, que son propios de la razón pública son aquellos que abarcan los derechos subjetivos fundamentales de la constitución por un lado y por el otro, estrechamente conectados con éstos, las cuestiones de justicia, incluyendo especialmente los problemas de justicia distributiva”<sup>7</sup>.*

El filósofo norteamericano brega por establecer directamente una serie de principios sustantivos de justicia que todo régimen político debe respetar, es decir, suscribe la idea de que el proceso deliberativo requiere el previo reconocimiento de ciertas condiciones

---

<sup>5</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 83.

<sup>6</sup> Guariglia (2002), p. 144.

<sup>7</sup> Guariglia (2002), p. 146.

para poder desarrollarse de forma apropiada. En esta segunda cuestión, entendemos que la posición de Rawls posee una ventaja considerable en relación a la de los formalistas, en razón de que por este camino el número de temáticas a tratar como cuestiones públicas se reduciría notablemente, lo que conllevaría a que la razón pública no quedase desbordada por una sobrecarga de asuntos particulares. Pero por otro lado, compartiendo la opinión de Guariglia, posee la desventaja de que una limitación de esta naturaleza es más difícil de aceptar en sociedades dominadas por el hecho del pluralismo.

La disputa en la que se discuten cuestiones de procedimiento y de sustancia se expresa en dos procedimientos fundacionales que marcan la forma de hacer filosofía política. La propuesta de Habermas, aspira de modo explícito a ser puramente procedimental “...y por lo tanto a no involucrar un compromiso ni con concepciones particulares de la buena vida ni con principios de justicia sustantivos como los involucrados en la propuesta de Rawls”<sup>8</sup>. El filósofo recurre a la filosofía como elemento fundacional que clarifica el punto de vista moral de igualdad y de apertura de la ciudadanía. La propuesta de Rawls, por su parte, se compromete con una filosofía política que no apela a ningún sistema filosófico comprensivo y se circunscribe al ámbito de la cultura de lo político, entendida como un dominio específico y diferenciado de la cultura de transfondo de la sociedad civil. Los pilares que sustentan su teoría se edifican como una argumentación de finalidad práctica que persigue como horizonte reconstruir la moralidad política, presente en las sociedades democráticas más avanzadas, limitándose “...a los valores políticos de una democracia constitucional susceptibles de ser extraídos en aplicación de la razón pública”.<sup>9</sup>

Entendemos que la discusión teórica que profundizan estos dos pensadores se debe a sus diferencias notorias en relación a los dispositivos analíticos de representación que utilizan.

En la teoría de la acción comunicativa de Habermas, juega un papel central el concepto de situación ideal de discurso. Para edificar su concepción de la democracia, Habermas parte de la influencia kantiana pero no de una manera acrítica, ya que intenta cambiar el foro de la crítica de la razón de Kant, suplantando las formas de subjetividad trascendental por las formas de comunicación. La vinculación sujeto-objeto se sustituye por la de sujeto-sujeto. En Habermas hay un intento de reconstrucción de la razón práctica en términos de razón comunicativa. El mecanismo utilizado por el filósofo —el de la situación ideal del discurso—, tiene como finalidad constituirse como punto de partida para el logro de consensos y como garantía de la validez de las normas surgidas del proceso de diálogo entre los ciudadanos. A diferencia de Rawls, cuya teoría es estrictamente política, la suya es general y comprensiva ya que aspira a tratar a todos los tipos de

---

<sup>8</sup> Garreta Leclercq (2007), p. 218.

<sup>9</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 19.

pretensiones de validez, tanto teóricos como prácticos y tomar una postura ante las distintas doctrinas morales comprensivas, ya sea de rechazo o de aceptación.

En cuanto a la noción de política deliberativa, la misma fue presentada por Habermas como un modelo alternativo que se convertiría en una tercera vía capaz de enfrentar las carencias que manifiestan tanto el liberalismo –defensa de la primacía de los derechos humanos individuales–, como el republicanismo –defensa de la idea de soberanía popular– a la hora de instaurar el sistema democrático. *“Una tercera vía porque pretende recoger los aspectos más significativos de cada uno de estos paradigmas y combinarlos de manera tal que se puedan superar los obstáculos que Habermas encuentra en cada uno de ellos”*.<sup>10</sup>

Entre los principios generales de su concepción deliberativa de la democracia, se encuentran el proceso de formación de la opinión y la voluntad política, debiendo considerar que los mismos no son meramente producto de un compromiso entre los diferentes intereses de individuos aislados –como lo afirman ciertas concepciones liberales clásicas–, ni de los valores sustantivos de una cultura común –como lo entiende el republicanismo–. Para este pensador, en la política se combinan las tres dimensiones de la razón práctica: una dimensión pragmática, que se refiere a la necesidad de hallar los medios más adecuados para alcanzar fines determinados; una dimensión ética, que se relaciona con la idea de bien y de la buena vida que cada sociedad posee; y una dimensión moral, que se centra en cuestiones vinculadas a una idea de justicia. Esta teoría plantea que el proceso de formación de la opinión y de la voluntad política debe basarse en estas tres dimensiones. *“La democracia discursiva supone un proceso de formación de la opinión y la voluntad política basada en el entendimiento y la comunicación entre los ciudadanos por un lado y entre la sociedad y el sistema político, por otro”*<sup>11</sup>. Habermas, va a tratar de vincular la deliberación con el proceso de formación de la opinión y la voluntad política. Este proceso se realiza en dos esferas distintas: la esfera institucional, encargada de tomar decisiones políticas y la esfera pública, cuya base organizativa es la sociedad civil. Este es el espacio propio de los ciudadanos, el espacio en el que se forma la opinión pública. La función de la esfera pública es recoger y articular los problemas de la ciudadanía para transmitirlos a la esfera institucional. La legitimidad de las decisiones políticas depende, para Habermas, tanto del proceso de comunicación entre ambas esferas como de la capacidad de actuación de la sociedad civil.

Es indudable que la visión del pensador alemán se centra en la apertura de la agenda pública, planteándonos un razonamiento público más abierto, defendiendo un enfoque de doble vía. A diferencia de Rawls, la esfera pública oficial de las instituciones representativas no sería el único terreno de controversias políticas y de formación de la

---

<sup>10</sup> Sancho (2003), p. 217.

<sup>11</sup> Sancho (2003), p. 222.

opinión y la voluntad política. Para Habermas, la democracia deliberativa debe involucrar los movimientos sociales y las asociaciones civiles, culturales y religiosas, lo que sería la esfera pública no oficial.

En el caso de Rawls, su liberalismo se mueve en el campo de lo estrictamente político, manteniendo su teoría de la justicia como una teoría liberada de toda connotación religiosa, metafísica o moral comprensiva. Según el teórico, lo político se puede formular independientemente de cualquier concepción del mundo, ya sea religiosa, filosófica o moral. Así considera que el Liberalismo Político puede brindar juicios razonables a las distintas doctrinas comprensivas, a los fines de construir un sistema democrático estable. Su mecanismo analítico de representación es una especie de neocontractualismo que tiene en la mira establecer ciertos principios básicos de justicia. La estrategia utilizada es la de la posición original. Rawls imagina una conjetura en la que existirían representantes de los ciudadanos reales que se consideran a sí mismo libres e iguales. Previo debate, estos representantes se proponen elegir por unanimidad los principios razonables de justicia que van a regir el modelo de sociedad bien ordenada, perteneciente a una democracia constitucional.

En cuanto a la equidad e imparcialidad de los principios de justicia que deberían gobernar la estructura básica de la sociedad, la elección va a depender “...de una serie de restricciones de información impuestas a las partes por un “velo de ignorancia”<sup>12</sup>. Los representantes, tal como lo plantea la teoría, desconocen diversos datos acerca de las personas a las que representan: su procedencia y posición social, su sexo, color de piel, sus talentos naturales (inteligencia, fuerza física, entre otros), los rasgos particulares de su carácter, las características de los planes de vida que han decidido llevar adelante y las concepciones de bien a las que adhieren.

En términos de Rawls, la posición original nos brindaría:

[...] gracias a las restricciones de información que impone el velo de ignorancia, un marco imparcial y equitativo a las deliberaciones de las partes, dado que estas se encuentran privadas de los datos que les permitirían, en primer lugar, defender los intereses particulares de sus representados, y en segundo lugar, intentar privilegiar alguna concepción del bien religiosa, filosófica o moral determinada<sup>13</sup>.

En cuanto al modelo que plantea, su motivación es proporcionar una comprensión de la razón pública adecuada para la regulación del discurso público en las sociedades que se encuentran divididas por un desacuerdo moral profundo. Para el autor, la razón pública debe regir el discurso de los ciudadanos en el ámbito político cuando se trate de asuntos de justicia o de los imperativos constitucionales. “Ello ha de entenderse como que, al debatir “esencias constitucionales”, no se puede apelar a doctrinas comprensivas que

---

<sup>12</sup> Garreta Leclerq (2007), p. 178.

<sup>13</sup> Garreta Leclerq (2007), p. 179.

*no todos puedan suscribir racionalmente*<sup>14</sup>. El modelo propuesto por Rawls, a diferencia de Habermas, pretende erigirse en una agenda pública restringida. Entiende que esta última se completa cuando razonan los legisladores, funcionarios, jueces, candidatos políticos en las elecciones y los ciudadanos cuando votan respecto a asuntos constitucionales esenciales o asuntos de justicia básica. Es decir, deja afuera del razonamiento público la cultura de base, o sea la cultura de las iglesias, de las asociaciones de todo tipo y de las instituciones culturales como las universidades, escuelas, profesionales y asociaciones políticas. *“El modo de actuar de Rawls sigue siendo la separación entre razones públicas y no-públicas, restringiendo la deliberación a cuestiones trascendentes para los individuos como son las esencias constitucionales”*<sup>15</sup>.

La justificación del presente trabajo *“El ideal de la razón pública en la democracia deliberativa”*, es poder revitalizar la discusión filosófica entre Rawls y Habermas con la finalidad de poder reconstruir la razón pública que cada uno de los filósofos propone a través de sus obras, posibilitando un debate directo entre ellos que nos permita discutir los puntos fuertes y débiles de ambas posturas y evaluar la plausibilidad de cada modelo a los fines de edificar una concepción deliberativa de la democracia.

En el capítulo primero nos ocuparemos de examinar la idea de razón pública de John Rawls. La tarea propuesta es analizar la concepción que presenta Rawls con relación a la deliberación pública, teniendo en cuenta dos cuestiones básicas:

- 1.- Qué temas son propios de la razón pública; y
- 2.- A quiénes se aplican –en primera instancia–, las restricciones impuestas por la razón pública.

A los efectos de dicho análisis, resultan fundamentales dos nociones de la teoría de Rawls: el *factum* del pluralismo razonable y la idea de la neutralidad del Estado.

El pluralismo, visto como un rasgo característico de nuestra cultura política, se convierte en el factor legitimante de la neutralidad, restringiéndose al terreno de la política en particular en lo que Rawls denomina *“esencias constitucionales”* y *“cuestiones de justicia básica”*. Rawls identifica el valor sustancial de la neutralidad de la justicia política respecto al conjunto de concepciones comprensivas razonables. Como se puede advertir, el concepto de tolerancia se va transformar en un elemento sustancial para este proyecto.

En el capítulo segundo se presentarán algunos aspectos sobresalientes de la concepción discursiva de Jurgen Habermas. La propuesta en este apartado consiste en examinar el principio discursivo de la democracia, centrado principalmente en el proceso de formación de la opinión y de la voluntad política. Para analizar esta cuestión, interesan

---

<sup>14</sup> Durango Álvarez (2007/2008), p. 17.

<sup>15</sup> *Idem.*

dos conceptos importantes de la obra habermasiana: el espacio público y la relación entre autonomía pública y privada.

La esfera pública es entendida por el filósofo como un pilar sustantivo de la democracia deliberativa, tratándose de un espacio en el que las decisiones políticas son revisadas y sometidas al razonamiento público. En cuanto al problema de la autonomía pública y la autonomía privada se analizarán las ambiciones del autor, de intentar fundir ambos términos en un solo concepto que contenga a los dos, motivado en la necesidad de poder proteger las libertades básicas ante las injerencias sociales y permitir un libre acceso al razonamiento público a todos los ciudadanos y a los distintos grupos sociales.

En el capítulo tercero se desarrollarán aquellas áreas factibles de divergencia entre estos dos modelos de razonamiento público propuestos. El objetivo es analizar los puntos de discordancia entre los autores estudiados, que nos permita desarrollar un debate provechoso, así como también presentar algunos de sus argumentos más consistentes en la defensa de sus respectivas propuestas normativas.

En las conclusiones del capítulo se evaluará la plausibilidad del *ideal de razón pública*, como dispositivo legitimador de toma de decisiones que proponen estas dos orientaciones de la teoría política normativa, a la hora de constituir una concepción deliberativa de la democracia.

## Capítulo I

### La idea de razón pública en el contexto del liberalismo político

El propósito del presente capítulo será analizar la idea de razón pública de Rawls, a los fines de evaluar si el modelo teórico de justicia y deliberación pública que propone es capaz de convertirse en una concepción deliberativa de la democracia. Para ello será necesario abordar algunos conceptos sustantivos de su teoría, hacia una mejor exposición de su modelo de razón pública.

A tales fines, se presentarán en primer lugar los cambios introducidos por el pensador a su conocida obra "*Teoría de la Justicia*", a través de su nuevo trabajo "*El liberalismo político*", donde se pone en discusión su pensamiento de la justicia, pero en esta oportunidad en el contexto de las democracias pluralistas, a partir de una teoría propiamente política y no metafísica.

Luego se analizará la justificación provisoria de su concepción política de la justicia que, según el autor, es la más adecuada para un régimen constitucional democrático, y se examinará acerca de la factibilidad de que dicha concepción de justicia política pueda llegar a ser validada por una sociedad culturalmente heterogénea y plural, y a su vez que pueda ser estable y mantenga una existencia duradera en el tiempo.

Finalmente se expondrá el modelo de razón pública y se analizará si el mismo debería involucrar una concepción deliberativa de la democracia.

#### **I.1.**

#### ***Algunos ajustes importantes a la "Teoría de la Justicia"***

La premisa sobre la existencia de una sociedad culturalmente homogénea, que sirvió de base para su reconocido trabajo "*Teoría de la Justicia*" (1971) en adelante *TJ*, entró en crisis para el autor cuando éste comienza a tener en consideración las sociedades actuales, en la que conviven una pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales.

El cambio aludido se manifiesta en el explícito reconocimiento por parte de Rawls de que la teoría contenida en *TJ* era una teoría moral comprensiva y por sus excesivas demandas morales no podía aspirar a los necesarios atributos de la neutralidad política ni disfrutar de las ventajas de una teoría independiente<sup>16</sup>.

Entendemos este nuevo planteo como una manera de clarificar su propuesta originaria, la cual fue desarrollada íntegramente en su obra "*El liberalismo político*" (1993), en adelante *LP*. Aquí podemos hablar de un "segundo Rawls", más preocupado en esta

---

<sup>16</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 19.

ocasión por las posibilidades de un consenso, por la estabilidad social, por la existencia de instituciones que sean capaces de asegurar el respeto de las personas y de los pueblos en su conjunto, y por iguales condiciones de libertad para las grandes mayorías.

Debido a que la *TJ*, tal como estaba formulada, parecía incapaz de atraer la adhesión libre de todos los ciudadanos razonables de una sociedad pluralista, la misma fue pasible de innumerables críticas provenientes del comunitarismo, republicanismo, e inclusive de las propias filas del liberalismo. Ello impulsó a Rawls a “...desarrollar una radical reformulación de la teoría de la justicia, recortando las pretensiones universalistas y los rasgos metafísicos de aquella, hasta el punto de convertirla en una mera doctrina política”<sup>17</sup>.

Las numerosas discusiones y debates filosóficos en torno a la teoría rawlsiana, se debieron principalmente a que el autor suponía la existencia de una sociedad bien ordenada, donde todos sus integrantes aceptaban la misma concepción de justicia e inclusive, la misma doctrina abarcativa,

[...] la teoría de la justicia así presentada, suponía un ideal iluminista conforme al cual se podía esperar el hallazgo de una doctrina filosófica que fuera capaz de decirnos qué conductas son correctas y cuáles no, y que fuera a la vez capaz de ser reconocida por cualquier persona que razonase del modo adecuado<sup>18</sup>.

Así, la estrategia adoptada por el pensador se encontraba comprometida con una doctrina filosófica comprensiva, lo cual lo lleva a revisar su modelo teórico por resultar demasiado ambicioso y por no ajustarse a la realidad de nuestros tiempos.

En definitiva el planteo y las conclusiones a las que parecía conducir la *TJ* resultaban inaceptables, ello en virtud de una serie de cuestiones generales que deberán tomarse en consideración a la hora de edificar una concepción de la justicia adecuada:

- La existencia de una diversidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales que se encuentran presentes en las sociedades democráticas modernas, y que son entendidas como una característica permanente de la cultura pública democrática.
- Los cambios sociopolíticos mundiales que nos demandan la construcción de nuevos modelos políticos.

Sin duda la primera cuestión es la que más le preocupa al filósofo de Harvard, particularmente por constituir un elemento que caracteriza a las sociedades democráticas contemporáneas.

Los difíciles retos que en la actualidad nos impone el “pluralismo” en muchas sociedades occidentales, constituyen un nuevo desafío al pensamiento liberal democrático.

---

<sup>17</sup> Gargarella (1999), p. 191.

<sup>18</sup> Gargarella (1999), p. 194.

Esta cuestión le exigió al autor una nueva reflexión acerca de los límites y alcances del pensamiento liberal, situación que se hallaba descuidada en su versión original de la justicia como equidad.

El pluralismo significa un conjunto de puntos de vista distintos entre sí acerca del significado de los valores y de los fines que deben perseguir los individuos y la sociedad en su conjunto. Es sabido que con el devenir de la historia estos distintos puntos de vista se han cristalizado en la forma de diferentes teorías filosóficas, concepciones morales y cosmovisiones religiosas.

Para Rawls, el pluralismo es una característica permanente en el desarrollo continuo de las sociedades y no debe ser entendido como una circunstancia que deba ser lamentada. Por el contrario, esta situación lejos de representar una anomalía es una expresión natural del libre ejercicio del uso de la razón humana en el contexto que ofrecen las instituciones de una democracia.

Siguiendo en esta línea, no debemos obviar los resultados irremediables que han alcanzado aquellas sociedades que han sido dominadas por un grupo que, detentando el poder, perseguía como único objetivo imponer una sola forma de ver al mundo, entendiendo la suya como una concepción superior a las demás. *“Sin duda alguna, la historia del siglo veinte, y alguno de los epígonos todavía presentes, son un testimonio desgarrador de lo anterior”*.<sup>19</sup>

El destino plural que invade a la mayoría de nuestras democracias de occidente es un hecho *“...que es parte de un proceso intrínseco del propio devenir democrático, resultado de las libertades alcanzadas en los últimos siglos, y una consecuencia propia del libre ejercicio de la razón”*<sup>20</sup>.

La coexistencia de una diversidad de doctrinas comprensivas ya sea religiosas, filosóficas y morales

*“...es un rasgo permanente de la cultura pública democrática”*<sup>21</sup>. *“La existencia de una diversidad irreductible de concepciones del mundo opuestas e incluso irreconciliables sería una consecuencia del tipo de condiciones sociales, políticas e institucionales asociadas a la democracia”*<sup>22</sup>.

Al analizar la cuestión del destino plural, Rawls entiende que *“...una sociedad democrática moderna no sólo se caracteriza por una pluralidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, sino por una pluralidad de doctrinas comprensivas incompatibles entre sí, y sin embargo razonables”*<sup>23</sup>. A su vez, manifiesta, que no se trata de cualquier tipo de pluralismo sino de un pluralismo razonable, *“dado el*

---

<sup>19</sup> Jiménez de la Garma (2008), p. 114.

<sup>20</sup> Jiménez de la Garma (2008), p. 111.

<sup>21</sup> Rawls (1996), p. 66.

<sup>22</sup> Garreta Leclercq en Amor (2006), p. 53.

<sup>23</sup> Rawls (1996), p. 12.

*hecho del pluralismo razonable de la cultura democrática, el liberalismo político se propone abarcar el conjunto de condiciones que hacen posible una base pública razonable de justificación para las cuestiones políticas fundamentales*<sup>24</sup>.

Así, siguiendo estos lineamientos el liberalismo político debería en lo posible: (i) fijar el contenido de dicha base pública razonable de justificación y dar buenos argumentos del por qué debería ser aceptable; (ii) establecer claramente la diferenciación del punto de vista público de los distintos puntos de vista privados, o sea separar la razón pública de las varias razones no públicas, y (iii) ser completamente imparcial de los distintos puntos de vista que alegan las doctrinas comprensivas.

La explicación que nos da Rawls del hecho del pluralismo razonable le concede un papel importante a lo que el pensador denomina las “cargas del juicio”. Según el pensador, las cargas del juicio, o sea las fuentes del desacuerdo razonable, “...*hacen referencia a las muchas dificultades implicadas en el ejercicio adecuado (y consciente) de nuestras facultades de razón y juicio en el curso ordinario de la vida política*”<sup>25</sup>.

El autor en este sentido no pretende presentarnos una lista completa de las fuentes del desacuerdo razonable, sino solamente cubrir las fuentes más obvias:

[...] las evidencias relevantes, los datos o los hechos que deben ser analizados son conflictivos y complejos, por consiguiente difíciles de establecer y evaluar; - aún cuando estemos de acuerdo acerca del tipo de consideraciones que son relevantes para el caso en discusión, podemos disentir en relación con su peso e importancia, y llegar a distintos juicios; - nuestros conceptos morales y políticos son vagos y requieren de juicio e interpretación (y juicio e interpretación de esos juicios e interpretaciones), lo que conduce a desacuerdos; - el modo en que las personas evalúan y sopesan las evidencias y valores es en cierta medida estructurado por su particular experiencia de vida (por ejemplo por su posición social, ocupación, pertenencia étnica, etcétera); - la existencia de dilemas y conflictos morales; - el hecho de que las sociedades deben realizar una selección de un número limitado de valores entre todos los que podrían ser realizados (esta selección puede llevar a profundos conflictos).

Tomar conciencia de las implicaciones de estas dificultades que afectan a nuestros juicios tanto valorativos como teóricos, conduce a reconocer uno de los hechos básicos que toma como punto de partida el liberalismo político: la idea de que muchos de nuestros juicios más importantes son realizados en condiciones en las que no es de esperar que personas concientes, en pleno uso de sus facultades de razón, ni siquiera tras una discusión libre, arriben unánimemente a la misma conclusión. Rawls afirma que el reconocimiento de las “cargas del juicio” es de importancia capital para una idea democrática de la tolerancia y de razón pública y que conduce, en última instancia, a la aceptación de los principios constitucionales liberales fundamentales<sup>26</sup>.

Ahora bien, las modificaciones que Rawls fue realizando a la versión original de su teoría, ponen de manifiesto un cambio sustantivo en relación a las preocupaciones que

---

<sup>24</sup> Rawls (1996), p. 15.

<sup>25</sup> Garreta Leclercq (2007), p. 230.

<sup>26</sup> Garreta Leclercq (2007), pp. 230 - 231.

acompañaron al teórico en su obra TJ. Así se observa cómo pasan a un segundo plano sus reflexiones acerca de la justicia, "...cobrando primacía la indagación sobre las condiciones de posibilidad y estabilidad de las democracias de los países desarrollados"<sup>27</sup>.

A la "sociedad justa", cuyos principios fueron esbozados en la TJ, se le otorgaba "...un tratamiento poco realista: la sociedad bien ordenada descansaba sobre lo que luego llamó una concepción moral comprensiva, o al menos, parcialmente comprensiva"<sup>28</sup>. Esto conlleva a Rawls a preguntarse si los principios de justicia se basaban en una concepción moral comprensiva o parcialmente comprensiva y si se requería que los sujetos la acepten y compartan. ¿No significaría esto una tarea demasiado ambiciosa y poco razonable para estos tiempos? Es por ello que el autor se replantea sobre la viabilidad de estas afirmaciones en pos de evitar que las mismas terminen siendo incompatibles con las condiciones que presentan las democracias modernas signadas por el *factum* del pluralismo.

Esta circunstancia, nos advierte Graciela Vidiella, no fue contemplada por el pensador a la hora de formular su teoría liberal de la justicia, de manera tal, que el ideal de tolerancia tan valioso para el liberalismo no resultaba considerado en la misma. Así, un Estado bajo los principios de su concepción de justicia no sería neutral en el sentido preciso de la palabra, circunstancia que lleva a Rawls a exponer nuevamente su concepción de la justicia como equidad, pero en esta oportunidad de manera más restringida.

Se trata ahora de una concepción exclusivamente política, que articula sólo valores políticos, dejando fuera otros valores morales (vinculados a ideales de excelencia) que no tienen incidencia en esta esfera; aunque dicha concepción no ha perdido su carácter moral, el mismo se circunscribe a la estructura básica de la sociedad<sup>29</sup>.

Así, el autor trata de proveer un cuerpo teórico que sea capaz de justificar principios de justicia para una sociedad democrática liberal, cuya característica sustancial es la coexistencia de un pluralismo de doctrinas morales, filosóficas y religiosas distintas. Como señala González Altable, "*por tanto, el objetivo central de la obra de Rawls es proporcionar una concepción política de justicia que proporcione legitimidad a la democracia constitucional propia de nuestras sociedades contemporáneas*"<sup>30</sup>.

La estrategia rawlsiana, a los efectos de alcanzar su cometido, se sostiene en dos ideas fundamentales. La primera se centra en exhibir su teoría como una concepción política de la justicia. La segunda reside en poder reemplazar, como un criterio de corrección normativa, el término de verdadero por el de razonable.

---

<sup>27</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 105.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 106.

<sup>30</sup> González Altable (2004), p. 80.

En cuanto a la primera cuestión, el punto de partida del teórico es tratar de promover una concepción política de la justicia (justicia como equidad), que nos permita considerar bien ordenados a los regímenes democráticos que son propios de las sociedades democráticas liberales occidentales. *“Ello hace que desde el principio esté comprometido con la justificación de una concepción política de justicia que sirva de base legitimadora de la democracia liberal”*.<sup>31</sup> En cuanto a su modo de presentación, esta concepción “política” de la justicia no pretende convertirse en una doctrina más amplia, susceptible de ser aplicada al supuesto de la estructura básica, sino más bien desea constituir un punto de vista independiente.

La idea central es que, aunque esperemos que la concepción política pueda ser derivada o recibir apoyo de las doctrinas comprensivas razonables que profesan los ciudadanos, o relacionarse de alguna forma con ellas, no se presenta como si propusiera ni como si se hallara en una relación de dependencia respecto de ellas<sup>32</sup>.

La segunda cuestión, se refiere a la distinción entre las verdades que afirman para sí las diferentes concepciones morales comprensivas y la razonabilidad de su concepción política de la justicia. Rawls intentará sostener su nueva versión teórica lo más independientemente posible de cualquier criterio de verdad que aseveren las distintas teorías morales comprensivas.

La validez de la concepción política se libera, pues, de consideraciones éticas, de los criterios específicos que informan a las distintas concepciones religiosas, filosóficas o morales y pasa a depender únicamente de lo razonable, de los presupuestos que todos hemos de reconocer necesariamente con pretensión de validez general<sup>33</sup>.

Podemos afirmar que en la actualidad todavía no se ha logrado un consenso de fuerza universal sobre la forma en que las instituciones de una democracia constitucional deberían ser ordenadas, si tendrían que satisfacer los términos equitativos de cooperación entre ciudadanos entendidos como libres e iguales.

Este desacuerdo para Rawls viene a ejemplificar el conflicto interno existente entre dos tradiciones dentro del pensamiento democrático mismo. Por un lado, la tradición asociada a Locke, que le va a otorgar mayor fuerza a la libertad de pensamiento y de conciencia, a ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad y al imperio de la ley. Por otro, la tradición vinculada a Rousseau que le va a dar mayor peso a las libertades políticas y a los valores de la vida pública.

La justicia como equidad, en este marco, va a intentar ser un árbitro entre estas dos tradiciones, con el afán de dar respuesta a la siguiente cuestión esbozada por Rawls en la

---

<sup>31</sup> González Altable (2004), p. 83.

<sup>32</sup> Garreta Leclercq en Amor (2006), p. 63.

<sup>33</sup> Habermas y Rawls (1998), pp. 21-22.

I Conferencia de LP, “¿Cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?”<sup>34</sup>

Lo fundamental de la respuesta rawlsiana a esta cuestión se centra en que para que semejante sociedad sea factible, es necesario que su estructura básica<sup>35</sup> se halle efectivamente regulada por una concepción política de la justicia, que se convierta en el centro de un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas<sup>36</sup> razonablemente ratificadas por sus ciudadanos.

Lo trascendente para que una teoría de la justicia pueda funcionar como base para la vida pública de una sociedad, es que pueda forjar un acuerdo parcial sobre los asuntos políticos, pero no imperiosamente sobre los aspectos morales que generalmente están contenidos en una teoría comprensiva. “La labor del filósofo va a consistir en intentar detectar cuáles son los valores que de hecho están presentes en la vida pública de una sociedad y que necesariamente deben reconocidos como tales tras un proceso de ajuste y reajuste continuo de nuestras intuiciones y principios morales (equilibrio reflexivo)”<sup>37</sup>.

En este sentido la intención de la concepción política de justicia de Rawls es práctica. Su concepción de la justicia se presenta, a diferencia de la *TJ*, no como una concepción verdadera:

[...] lo que dificultaría, sin ninguna duda, ser el centro de un consenso superpuesto, sino como una concepción de justicia que pretende servir como base de un acuerdo político voluntario e informado. Su intención práctica es, por tanto, proporcionar las bases de justificación pública del acuerdo constitucional en una democracia<sup>38</sup>.

Es importante mencionar que para alcanzar dicho razonamiento compartido la concepción de justicia deberá convertirse en una concepción independiente de doctrinas religiosas, morales y filosóficas opuestas y en algunas circunstancias irreconciliables entre sí.

En este sentido, Rawls identifica la importancia del valor de la neutralidad estatal en relación a las distintas concepciones del bien, como un rasgo sustancial que debe acompañar a toda concepción política de la justicia. “Sólo así podría organizarse una

---

<sup>34</sup> Rawls (1996) p. 33.

<sup>35</sup> Rawls, entiende por estructura básica a las instituciones políticas, sociales y económicas de la sociedad, la que es entendida como un sistema cerrado de cooperación entre ciudadanos que se consideran a sí mismos como personas libres e iguales.

<sup>36</sup> Una concepción moral es comprensiva si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida. Una concepción es plenamente comprensiva si abarca a todos los valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado con precisión; mientras que una concepción es sólo parcialmente comprensiva si se limita a abarcar un determinado número de valores y virtudes no políticos y está vagamente articulada.

<sup>37</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 20.

<sup>38</sup> González Altable (2004), p. 85.

*convivencia política justa y estable de ciudadanos profundamente divididos por doctrinas morales, religiosas, filosóficas, razonables, aunque incompatibles*<sup>39</sup>.

Debido a que no hay una doctrina religiosa, filosófica o moral razonable compartida por todos los ciudadanos, el pluralismo –como un elemento constitutivo permanente de la cultura pública política–, se convierte en la base legitimadora utilizada por el pensador para proteger la neutralidad y el consenso.

Rawls aspira a que su teoría contenga términos justos de cooperación, que sean compartidos por todos los ciudadanos razonables. Para ello es ineludible que dichos términos sean justificados, con independencia de las distintas concepciones del bien. Esta razón hace que la concepción política de la justicia se encuentre en condiciones de captar la aprobación de sujetos que “...*comulguen con diferentes concepciones e ideales de excelencia humana, muchas veces incompatibles entre sí*”<sup>40</sup>.

Para llevar adelante su cometido, el autor adopta una concepción de neutralidad según la cual el Estado no debe comprometerse con ninguna concepción comprensiva en particular, no obstante lo cual deberá garantizar, mediante la distribución de un paquete de bienes primarios, el desarrollo de los diferentes proyectos de vida.

En la V Conferencia de *LP*, Rawls define la neutralidad en términos de propósitos de las instituciones básicas y de las políticas públicas en relación con las doctrinas comprensivas y sus correspondientes concepciones del bien. Esto viene a significar, en los términos rawlsianos, que aquellas instituciones y aquellas políticas son neutrales en función de que pueden ser defendidas por todos los ciudadanos debido a que se hallan dentro del ámbito de una concepción política pública.

De acuerdo a ello, la neutralidad para Rawls significa:

[...] a) que el estado debe asegurar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien libremente afirmada por ellos; b) que el estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen; c) que el estado debe abstenerse de cualquier actividad que aumente la probabilidad de que los individuos acepten una doctrina particular en detrimento de otras (a no ser que se tomen simultáneamente medidas que anulen, o compensen, los efectos de las política que así lo hagan)<sup>41</sup>.

No deberíamos perder de vista que una de las ideas principales que describieron históricamente a la tradición intelectual liberal, se centró en la tesis de que el Estado debe ser lo más neutral posible frente a las distintas concepciones del bien que abrazan los ciudadanos de las democracias contemporáneas, ya sean religiosas, filosóficas o morales.

---

<sup>39</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 17.

<sup>40</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 106.

<sup>41</sup> Rawls (1996), pp. 226-227.

Rawls, al defender la neutralidad estatal, aspira a que las instituciones básicas y las políticas públicas concebidas en términos de la justicia como equidad, no terminen favoreciendo a ninguna concepción moral comprensiva en particular.

Su concepción de justicia busca en su conjunto convertirse “...en un suelo común que haga las veces de un consenso entrecruzado”<sup>42</sup>. Sin embargo, dicha misión no le impide aseverar la superioridad de determinadas formas de carácter moral y estimular determinadas virtudes morales. Así, la justicia como equidad contiene entre otras virtudes políticas, “...las virtudes de civilidad, de tolerancia, razonabilidad y del sentido de equidad”<sup>43</sup>.

Lo sustancial en esta cuestión, lo entiende Rawls en el sentido de que el ingreso de esas virtudes por parte de su concepción política de justicia no significa bajo ningún concepto abrazar un estado perfeccionista como lo hallamos en los supuestos de Platón y Aristóteles, ni que se esté promoviendo una determinada doctrina comprensiva en particular.

Rawls pretende, al caracterizar su concepción política de la justicia, que la misma abandone la meta básica que compartía la tradición dominante en el marco de la filosofía política occidental.

Esta corriente dominante reunía en sus filas tanto a Platón, Aristóteles, la tradición cristiana representada por Agustín y Tomás de Aquino, y el utilitarismo clásico de Bentham, Edgewort y Sidgwick, como las concepciones liberales “éticas” defendidas recientemente por Joseph Raz y Ronald Dworkin<sup>44</sup>.

Según el pensador, este tipo de doctrinas “...sostienen que las instituciones admiten justificación sólo en la medida en que promuevan de verdad el bien. En realidad, desde el pensamiento griego, la tradición dominante parece haber sido la que afirma que no hay más que una concepción razonable y racional del bien”<sup>45</sup>.

Por el contrario el LP, como concepción política para un régimen constitucional, parte de la premisa de que existen distintas doctrinas comprensivas “...razonables encontradas, cada una con su concepción del bien y todas ellas compatibles con la plena racionalidad de las personas humanas”<sup>46</sup>. Con esta aclaración, Rawls no hace más que advertirnos acerca de que ninguna doctrina comprensiva actual resulta adecuada como concepción política para un régimen constitucional, con lo cual rechaza la idea que abrazaba la tradición filosófica dominante, de aseverar que no hay más que una concepción razonable y racional del bien.

---

<sup>42</sup> Rawls (1996), p. 228.

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> Garreta Leclercq (2007), p. 216.

<sup>45</sup> Rawls (1996), p. 166.

<sup>46</sup> Rawls (1996), p. 167.

Por último, a efectos de poder argumentar la tesis liberal de la neutralidad defendida por Rawls en su obra LP, es necesario resaltar el núcleo central de su argumento el cual "...consiste en sustituir el concepto de "verdadero" por el de "razonable" y atribuir a este último un estatus normativo, independiente y prioritario".<sup>47</sup>

No es tarea de su concepción política de la justicia, atacar ni criticar ningún punto de vista razonable que contengan las distintas doctrinas comprensivas que integran un sistema democrático, "no se trata, pues de sustituir esos puntos de vista comprensivos, ni de proporcionarles un fundamento verdadero"<sup>48</sup> a las doctrinas aludidas.

El problema del LP consiste en edificar una concepción política de la justicia para un régimen constitucional democrático que pueda ser validada por la pluralidad de doctrinas razonables. Para ello será necesario la exclusión o eliminación de todo punto de vista comprensivo como base de fundamentación de las políticas públicas.

Así,

[...] el Estado debe abstenerse de apelar, al menos como elemento esencial de la justificación de sus políticas, a la afirmación de que una determinada doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral es verdadera, correcta o válida. El Estado tendrá la obligación de ser neutral respecto de las diversas, y, en ocasiones, incompatibles concepciones del bien, pues la restricción resulta imprescindible para alcanzar una justificación pública de sus políticas fundamentales que no pueda ser razonablemente rechazada por ninguno de los ciudadanos [...]<sup>49</sup>.

La pluralidad particular de las democracias contemporáneas occidentales crea desafíos importantes tales como el de lograr y mantener una legítima estabilidad social.

Esta pluralidad, está signada por la convivencia de distintas concepciones tanto morales, religiosas y filosóficas, cuyas diferencias son irreductibles. Ante esta cuestión, la preocupación por la democracia empieza a tener un lugar central desde la divulgación del LP. En esta obra, uno de los tópicos más significativos que el pensador intenta abordar, será el de la estabilidad de las democracias contemporáneas en el contexto del pluralismo razonable.

En un marco de irreductible diversidad de concepciones del bien religiosas, políticas y culturales, la estabilidad social se constituye en el foco principal de atención. Subyace a su teoría la idea, suscrita por los contractualistas, de que el principio que legitima la sociedad política es el consenso como una condición de la validez de todo orden político y social que se pretenda establecer. Dicha legitimidad se supone desde la concepción liberal que intenta defender la imparcialidad de la esfera pública en relación a las distintas doctrinas morales comprensivas.

---

<sup>47</sup> Garreta Leclercq (2006), pp. 275 y 276.

<sup>48</sup> Rawls (1996), p. 14.

<sup>49</sup> Garreta Leclercq (2006), p. 22.

Si la finalidad perseguida es alcanzar el mayor consenso factible en materia de cuestiones públicas, entonces no debemos apelar a valores o principios cuya fuente fuese una concepción comprensiva que no todos los ciudadanos aceptan. Así insiste Rawls, en la necesidad imperiosa de que estas cuestiones morales o religiosas, sobre las que no es posible alcanzar un acuerdo razonable, deberán ser dejadas de lado en los foros políticos de debate y toma de decisión y circunscribirse a contextos no políticos.

El problema del consenso, de su justificación y de la estabilidad en la concepción rawlsiana se soluciona con los conceptos de consenso entrecruzado y razón pública. El primero, según Rawls, encarna el único consenso viable en una sociedad democrática plural. El segundo *“representa el modo en que dicho consenso se alcanza y se puede mantener sobre principios que surgen de una discusión pública sobre la base de razones públicas”*.<sup>50</sup>

A partir de estas ideas, el trabajo de John Rawls se estructura alrededor de dos fines fundamentales que se ejecutan en dos etapas. *“En la primera, se elabora una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático, y en la segunda, se indaga sobre la posibilidad de que sea aceptada por una ciudadanía heterogénea y plural, de que se establezca y que perdure en el tiempo”*<sup>51</sup>. Como venimos afirmando, fue esta última etapa la que más le inquietó a Rawls y lo condujo a revisar su teoría original.

La primera etapa representa los principios de justicia sin modificaciones importantes en cuanto a su contenido de un modo provisorio. En la segunda Rawls intentará someterlos a prueba del consenso superpuesto, con el fin de demostrar que los principios de justicia como equidad presentados en la etapa que le antecede podrán ser aceptados por sujetos que adhieren a doctrinas morales comprensivas diferentes. El consenso superpuesto que Rawls defiende en *LP*, se manifiesta como una expresión de lo que el filósofo denomina la razón pública compartida por el conjunto de la sociedad. La idea de razón pública resulta verdaderamente significativa para Rawls *“...en la explicación de cómo puede ser posible afirmar una constitución justa y estable dentro de una sociedad pluralista”*<sup>52</sup>.

## **I.2.**

### ***La justificación provisorio de la justicia como equidad***

Como ya se ha manifestado precedentemente, Rawls sostiene que la historia del pensamiento democrático a lo largo de estos últimos doscientos años, nos pone en evidencia, que no existe en la actualidad un consenso general, acerca de cuál es la

---

<sup>50</sup> Diab (2006), p. 59.

<sup>51</sup> Vidiella en Amor (2006) p. 108.

<sup>52</sup> Gargarella (1997), p. 402.

concepción más viable de la justicia para establecer los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, y considerados como miembros plenamente cooperativos de la sociedad durante toda su vida, desde una generación hasta la siguiente.

En las primeras tres conferencias del *LP*, el teórico nos presenta el primer estadio de la exposición de la justicia como equidad como una concepción independiente. En esta primera etapa, nos suministra dos conocidos principios de justicia, a fin de que sirvan de marco orientativo para que las instituciones básicas puedan desarrollar plenamente los valores de libertad e igualdad, propios de las democracias modernas, destacando la supremacía de estos dos principios “...frente a otros principios familiares de justicia en punto a su adecuación a la idea de unos ciudadanos democráticos concebidos como personas libres e iguales”<sup>53</sup>.

La intención de Rawls será decirnos que una determinada conformación de las instituciones políticas y sociales básicas de la vida democrática, resultará más apropiada para llevar adelante en un régimen constitucional democrático, cuando los ciudadanos que la integran son entendidos de esta manera. Los dos principios de justicia a los que nos hace referencia Rawls son:

- [...] a) Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades.
- b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades, y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad<sup>54</sup>.

En la búsqueda de una concepción política de la justicia que sea factible para una sociedad democrática, Rawls entiende a dichos principios como claros ejemplos de lo que debiera ser el contenido o la sustancia de una concepción política liberal de la justicia.

El contenido o la esencia de dicha concepción está marcada por tres rasgos sustanciales: en primer lugar define ciertos derechos, libertades y oportunidades, aunque no cualquier tipo de libertades sino las libertades que son propias de las democracias modernas; en segundo lugar se refiere a la preeminencia especial para estos derechos, libertades y oportunidades respecto a los valores perfeccionistas; y en tercer lugar señala la necesidad de tomar medidas necesarias que garanticen que todos los ciudadanos puedan utilizar tales libertades y derechos.

Estos dos principios de justicia son el producto

---

<sup>53</sup> Rawls (1996), p. 35.

<sup>54</sup> *Idem*.

[...] de un proceso de construcción que articula dos concepciones-modelo: la persona moral, que refleja la intelección que los ciudadanos tienen de sí mismos y de los demás como libres e iguales y la sociedad bien ordenada, polo ideal de referencia, regulada efectivamente por una concepción política y pública de la justicia, ambas mediadas por la posición original<sup>55</sup>.

Estas últimas líneas nos exigen hacer ciertas reflexiones sobre la persona moral, la sociedad bien ordenada y la importancia de la posición original como recurso de representación empleado para avalar que el procedimiento y el resultado del acuerdo social sean justos para todos los implicados.

En lo que se refiere a la primera cuestión, no podemos dejar de mencionar la influencia kantiana en su concepto de “persona moral”.

Kant nos definió a la persona como

Todo ser racional, como fin en sí mismo, debe poderse considerar, con respecto a todas las leyes a que pueda estar sometido, al mismo tiempo como legislador universal [...] e igualmente su dignidad –prerrogativa– sobre todos los simples seres naturales lleva consigo el tomar sus máximas siempre desde el punto de vista de él mismo y al mismo tiempo de todos los seres racionales como legisladores –los cuales por ello se llaman personas–<sup>56</sup>.

Para este filósofo, entendemos que la cuestión de la personalidad está íntimamente vinculada con el problema de la libertad. El hombre sólo será libre cuando se someta a la ley que su razón le ordene. Por lo tanto, hay libertad moral cuando su razón reflexiva aprueba y controla el accionar de su autodeterminación, por consiguiente, en tanto persona moral, el hombre tiene dos facultades morales: el sentido del deber y la justicia, y la búsqueda racional de una concepción de bienes particulares.

Por su parte desde la perspectiva rawlsiana, también el concepto de personalidad moral surge a partir de la característica sustancial de la autonomía de la voluntad del hombre como una capacidad de autolegislación.

Los sujetos para Rawls son libres en tres aspectos fundamentales: (i) se piensan unos a otros con la facultad moral de tener una noción del bien, aunque esto no significa que los ciudadanos, como parte de la concepción política de la justicia, se conciben a sí mismos irremediablemente vinculados a la búsqueda de la particular concepción del bien que aceptan en un momento determinado. Rawls considera que, como ciudadanos libres que son, están en condiciones óptimas de revisar y modificar la concepción particular del bien cuando, por motivos razonables o racionales, las circunstancias lo ameriten; (ii) los ciudadanos se entienden a sí mismos como fuentes autoautentificadorias de exigencias válidas. Rawls, entiende que los ciudadanos se encuentran habilitados para demandar a sus instituciones a instancia de que las mismas promuevan sus concepciones del bien,

---

<sup>55</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 107.

<sup>56</sup> Kant (1981), pp. 97-98.

siempre que dichas concepciones abarquen el ámbito de lo permitido por la concepción política pública de la persona que el liberalismo político abraza. El autor al respecto nos aclara que “...cuando describimos el modo en que los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres, estamos describiendo la manera en que los ciudadanos piensan sobre sí mismos en una sociedad democrática cuando surgen cuestiones de justicia”<sup>57</sup>; y (iii) el tercer aspecto por el que consideramos que los ciudadanos son libres, se centra en la idea de que los ciudadanos son capaces de responsabilizarse de los objetivos y aspiraciones que se plantean. Rawls manifiesta, que los ciudadanos son hábiles de limitar sus exigencias a los tipos de cuestiones que la concepción política de la justicia les permita.

Al concebir a las personas como libres e iguales, el teórico les atribuye dos facultades morales sustanciales: un sentido de justicia y la capacidad de poseer una concepción del bien.

La primera se refiere “...a la capacidad para entender, para aplicar y para actuar de acuerdo con la concepción pública de la justicia”<sup>58</sup>. La segunda, o sea, la facultad para poseer una concepción del bien, se refiere “...a la capacidad para formar, para revisar y para perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja racional, o del propio bien”<sup>59</sup>. “La primera facultad moral es denominada razonable, y la segunda racional”<sup>60</sup>.

En una nota perteneciente a la II Conferencia de LP, Rawls sostiene que la distinción entre lo razonable y lo racional se remonta a Kant, en la diferenciación que hace el filósofo entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético, la cual se remite a su vez a la distinción entre la razón pura práctica y la razón empírica práctica.

Su propuesta tiene como propósito, constituir una concepción política de la justicia que le otorgue a lo razonable “un sentido más restringido, vinculándolo en primer lugar a la disposición de proponer y respetar los términos equitativos de la cooperación social, y en segundo lugar a la disposición a reconocer las cargas del juicio, aceptando sus consecuencias.

Rawls sustenta en su concepción de la justicia que lo razonable y lo racional se presentan como dos ideas básicas distintas e independientes, y agrega que ambas ideas básicas son distintas en el sentido que no se piensa en derivar la una de la otra; en particular no se piensa derivar lo razonable de lo racional, se tratan de ideas complementarias. Así, como ideas complementarias que son, lo razonable y lo racional no pueden funcionar separadamente. Sujetos meramente razonables carecerían de fines propios a cuya promoción sirviera la cooperación social, es decir, individuos meramente

---

<sup>57</sup> Rawls (1996), p. 63.

<sup>58</sup> Rawls (1996), p. 49.

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> Garreta Leclercq (2007), p. 242.

racionales carecerían de sentido de justicia y no conseguirían reconocer la validez independiente de las exigencias ajenas.

Ahora bien, respecto al concepto de *“una sociedad bien ordenada”* como una sociedad regulada por una concepción política de la justicia, el autor entiende que una sociedad que se encuentra bien ordenada comporta tres elementos fundamentales: (i) se debe tratar de una sociedad en la que cada agente asiente y tiene conocimiento que los demás también aceptan los mismos principios de justicia; (ii) las principales instituciones políticas y sociales, satisfacen los principios de justicia consensuados; y (iii) los ciudadanos de esta presunta sociedad comparten un sentido de justicia efectivo, en razón de que cumplen con las exigencias que demandan dichas instituciones a las que creen justas.

Si bien Rawls entiende al concepto de una sociedad bien ordenada como un concepto demasiado idealizado, nos agrega que *“...cualquier concepción de la justicia que no sea capaz de ordenar bien una democracia constitucional resulta inadecuada como concepción democrática”*<sup>61</sup>.

Siendo la justificación pública una cuestión central en toda concepción de la justicia, Rawls entiende que para que una concepción de la justicia no termine en un fracaso deberá contener como requisito sustancial el apoyo indubitable de la mayoría de los ciudadanos razonables que abrazan distintas doctrinas morales comprensivas razonables. La razón que lo conduce a pensar de esta manera obedece a que toda cultura pública democrática, se caracteriza en la actualidad por tres rasgos generales: a) la existencia de diversas doctrinas comprensivas morales, religiosas y filosóficas; b) la imposibilidad de un entendimiento continuo y compartido acerca de una única doctrina comprensiva a excepción que la misma sea mantenida por el uso opresivo del poder estatal; y c) la existencia de un sistema democrático duradero y estable que sea consensuado por la mayoría de los ciudadanos políticamente activos que adhieren a distintas doctrinas comprensivas muy distintas y enfrentadas aunque razonables.

Ya que en la actualidad no existe una única doctrina religiosa, filosófica o moral razonable que sea capaz de ser aceptada por la mayoría de los ciudadanos razonables, el pensador abona la idea de que, para que una concepción de la justicia pueda ser validada por los ciudadanos miembros de una sociedad democrática bien ordenada, dicha concepción deberá circunscribirse estrictamente al dominio de lo político y los valores del mismo. Se trata, según Rawls, de un conjunto de ideas implícitas en la tradición de la democracia constitucional.

Rawls aspira a que su concepción política de la justicia como equidad se presente como una noción independiente de las distintas concepciones comprensivas.

---

<sup>61</sup> Rawls (1996), p. 66.

El autor insiste en presentar su concepción de la justicia como un módulo con principios, razones y estándares de evidencia propios, justificable con entera independencia de cualquier doctrina. Sin embargo, también es posible encontrar razones que la apoyen al interior de las doctrinas comprensivas razonables; hecho muy importante porque –tal como se verá luego– hace a la posibilidad de lograr un consenso superpuesto<sup>62</sup>.

En cuanto a la posición original como mecanismo de representación utilizado para garantizar que tanto el procedimiento como el resultado del acuerdo al que arriben las partes sean justos, la justificación de los principios de justicia en *LP* va a depender exclusivamente de dicho dispositivo de representación.

Esta posición es una situación hipotética en la que agentes artificiales, los representantes de los ciudadanos reales, escogen los principios de justicia que regirán la estructura básica de la sociedad. La imparcialidad y equidad de la elección depende de una serie de restricciones de información impuestas a las partes por un “velo de ignorancia”. Estas desconocen diversos datos acerca de las personas a las que representan; su procedencia y posición social, su sexo, color de piel, sus talentos naturales (inteligencia, fuerza física, entre otros), los rasgos particulares de su carácter, las características de los planes de vida que han decidido llevar adelante y las concepciones del bien a las que adhieren<sup>63</sup>.

Se trata de arribar a un acuerdo por el cual las partes involucradas se verán unidas en la vida real, pero sin conocer cuál será la posición social que van a ocupar en la vida real, ni qué características personales tendrán allí (blanco, negro, hombre o mujer, etc.).

Según lo entiende Rawls, a través de la negociación de dicho contrato y con las restricciones de información impuestas a las partes bajo un velo de ignorancia, éstas terminarán adoptando los dos principios de justicia que el filósofo nos plantea.

Como puede observarse, el contractualismo sigue ocupando un lugar muy significativo dentro de la teoría rawlsiana, “...como ocupa un lugar muy importante dentro de la tradición filosófica y política liberal”<sup>64</sup>. Rawls le asigna a la estrategia contractualista un valor sustantivo en función de definir los principios de justicia que considera más adecuados para la realización de la libertad y la igualdad una vez ideada la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales. Por ello la justicia como equidad viene a reformular la doctrina del contrato social al establecer lo siguiente:

[...] los términos equitativos de la cooperación social tienen que entenderse como si fueran acordados por quienes están comprometidos con ella, esto es, por ciudadanos libres e iguales, nacidos en la sociedad en la que viven. Pero su acuerdo, como todos los acuerdos válidos, tiene que proceder conforme a unas condiciones adecuadas. En particular, esas condiciones tienen que emplazar

---

<sup>62</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 108.

<sup>63</sup> Garreta Leclercq (2007), p. 178.

<sup>64</sup> Gargarella (2002), p. 30.

equitativamente a las personas libres e iguales y no deben permitir que algunas personas estén en posiciones negociadoras más ventajosas que otras<sup>65</sup>.

Si bien este proceso de construcción, que articula las dos concepciones-modelo, la persona moral y la sociedad bien ordenada, ambas mediadas por la posición original, *“...ya habían sido introducidas en “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, “Rawls se ocupa ahora de aclarar que se trata de un constructivismo de carácter político, cuya función es proveer al liberalismo político de una concepción apropiada de la objetividad”<sup>66</sup>.*

Para poder explicar su constructivismo de carácter político cuya finalidad será proporcionar al liberalismo político de una concepción de la justicia que sea capaz de garantizar la posibilidad de un consenso entrecruzado acerca de sus valores políticos fundamentales, Rawls nos presenta en *LP*, cuatro rasgos fundamentales: 1) el primer rasgo se ciñe a que los principios de la justicia política pueden constituirse como el resultado de un procedimiento adecuado de construcción, serán los representantes de los ciudadanos reales que actúan bajo condiciones razonables los encomendados en escoger los principios de justicia que han de regular la estructura básica de la sociedad; 2) la segunda característica reside en que dicho procedimiento se fundamenta substancialmente en la razón práctica. En esta cuestión, Rawls sigue el punto de vista de Kant, que hace brotar los principios de la razón práctica. Rawls nos indica que, sostener que el mecanismo de elaboración de los principios de justicia se basa esencialmente en la razón práctica no quiere decir que la razón teórica no ocupe un lugar importante en esta cuestión ya que, según el autor, la misma modela las creencias y el conocimiento de los agentes racionales que participan en la elaboración de los principios; 3) otro de los rasgos importantes que subyace de su constructivismo es que se entiende a la persona como integrante de una sociedad política, concebida como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo de las generaciones; 4) por último el constructivismo político conceptualiza una idea de lo razonable y la aplica a varias cuestiones: principios, razones, personas e instituciones. En lo que respecta a la manera de entender lo razonable, o sea su contenido, Rawls se remite a los dos aspectos de la razonabilidad de las personas: el primer aspecto se refiere a su disposición a proponer términos equitativos de cooperación y a ajustarse a los mismos. El segundo es la disposición a reconocer las cargas del juicio y validar sus consecuencias al momento de hacer uso de la razón pública<sup>67</sup>

No podemos dejar de mencionar la filiación kantiana que subyace de su obra, la cual representa, al igual que la de Habermas, una nueva forma de concebir el pensamiento del filósofo alemán pero con una diferencia sustancial, los autores contemporáneos van a hacer una propuesta que trasciende el ámbito de lo individual, utilizando el recurso del diálogo para llegar al ámbito de lo colectivo.

---

<sup>65</sup> Rawls (1996), p. 53.

<sup>66</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 105.

<sup>67</sup> Rawls (1996), pp. 123-125.

En este estado cabe recordar algunos aspectos de la ética kantiana. Kant, se funda en dos formulaciones de un principio moral fundamental, el imperativo categórico, para decidir la corrección de una acción: 1) el imperativo categórico, “*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*”<sup>68</sup>, es decir, obra tal y como crees que debería actuar todo el mundo; y 2) “*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*”<sup>69</sup>, no tomando nunca a un ser humano como medio, sino siempre considerarlo como un fin en sí mismo.

El problema con el que nos encontramos es que el pensamiento de Kant no trasciende el ámbito de lo individual, restricción que sí superan los modelos filosóficos de Rawls y de Habermas. Estos últimos, si bien han estado recorriendo caminos diferentes desde un punto de partida común –la filosofía kantiana–, intentaron trasladar la ética racional a un ámbito social o colectivo, utilizando el procedimiento del diálogo como base de la convivencia en una sociedad democrática como la actual.

En la III Conferencia de *LP*, Rawls nos marca cuatro diferencias importantes entre el constructivismo moral kantiano y su planteo de constructivismo político de la justicia como equidad.

La primera diferencia se reduce a que la doctrina kantiana es una concepción moral comprensiva, en razón de que su ideal de autonomía desempeña una función que viene a regular toda la vida del sujeto. Sobre esta cuestión, Rawls piensa que el liberalismo kantiano, basado fundamentalmente en su ideal de autonomía, puede alcanzar un consenso razonable que acepte alguna concepción política, pero entiende que la misma resultaría no apropiada para proporcionar una base pública de justificación.

La segunda diferencia se refiere a la cuestión de la autonomía. Rawls sobre este punto manifiesta que una concepción política será autónoma si representa el orden de los valores políticos como fundado en principios de la razón práctica y también en las ideas políticas adecuadas tanto de la sociedad como de la persona. Kant plantea un concepto más profundo, entiende que el denominado orden independiente de los valores no se constituye a sí mismo, sino que es edificado por la actividad propia de la razón práctica.

La tercera diferencia es que las ideas básicas de la persona y de la sociedad sostenidas por Kant se sostienen en su idealismo trascendental. En cambio el constructivismo político de la justicia como equidad usa como ideas regulativas básicas, ciertas ideas sustanciales que son políticas.

La cuarta y última diferencia se basa en que Rawls sostiene que las tres anteriores están ligadas a esta última. La justicia como equidad se plantea como objetivo proporcionar una base pública de justificación para los asuntos de justicia política,

---

<sup>68</sup> Carpio (1971), p. 284.

<sup>69</sup> *Idem.*

partiendo de la existencia de un pluralismo razonable. Rawls brega por un compromiso ciudadano que pueda estabilizarse al obtener el sostén de un consenso entrecruzado de las doctrinas comprensivas razonables.<sup>70</sup>

Siendo una finalidad del constructivismo político la construcción o edificación del contenido de una concepción política de la justicia, en la justicia como equidad ese contenido lo constituyen los principios de justicia que fueron elegidos por las partes en la posición original a los efectos de promover los intereses de sus representados.

La tarea primordial del liberalismo político rawlsiano es encontrar una concepción política de la justicia que sea capaz de alcanzar un consenso entrecruzado de doctrinas religiosas, filosóficas y morales, apareciendo así la idea de la justificación pública.

El resultado de ese uso público de la razón es lo que Rawls denomina, el consenso entrecruzado. Lo que este último viene a manifestar con esto es que en una sociedad entendida como un sistema equitativo de cooperación social, el uso de la razón pública está por encima de las doctrinas morales, religiosas y filosóficas, y el resultado es un acuerdo sobre la regulación social.

### **1.3.**

#### ***El consenso superpuesto***

Mientras en la primera etapa observamos que se ponía un especial acento en el carácter independiente de la teoría respecto de las doctrinas morales comprensivas, en esta segunda etapa, *“el argumento del consenso superpuesto parece restaurar tanto la conexión entre la concepción política y las doctrinas comprensivas como la autoridad normativa de estas últimas”*.<sup>71</sup> En este segundo estadio de la exposición, Rawls aspira a convertir su teoría de la justicia como equidad, en una concepción que sea capaz de ser justificada públicamente, y aceptada por las distintas doctrinas morales comprensivas razonables.

En este sentido diremos que la idea de un consenso superpuesto ya se encontraba presente en *TJ*, pero será a partir de *LP* en su IV Conferencia donde su tratamiento se convierte en una idea capital de su nueva propuesta filosófica. Ahora bien, ¿en qué consiste realmente esta idea de un consenso entrecruzado? Según el pensador, dicho consenso hace referencia a un acuerdo entre personas razonables que sólo aceptan doctrinas abarcativas razonables.

Lo que Rawls intenta explicar con este concepto es que en una sociedad dada, el uso de la razón pública se encuentra por encima de las distintas doctrinas morales, filosóficas

---

<sup>70</sup> Rawls (1996), pp. 130-131.

<sup>71</sup> Garreta Leclercq (2007), p. 261.

o religiosas comprensivas razonables encontradas, poseyendo cada una su propia concepción del bien. Sostiene el autor, que *LP* es capaz de atraer un apoyo suficiente como para garantizar la adhesión a sus principios de justicia y hacer posible que distintas doctrinas comprensivas opuestas alcancen acuerdos básicos.

Siguiendo con estos lineamientos, y en pos de defender la posibilidad de lograr un consenso superpuesto en relación a una determinada concepción política, Rawls responde a cuatro posibles objeciones acerca del consenso superpuesto que él esboza:

- i) no es un mero *modus vivendi*;
- ii) un consenso entrecruzado no implica una visión escéptica o indiferente;
- iii) una concepción política no necesita ser comprensiva;
- iv) no constituye una idea utópica.

Ante todo Rawls pretende dejar en claro que la concepción que defiende, no es un *modus vivendi*. Su consenso no se basa en meros acuerdos celebrados por personas autointeresadas o grupos de interés, ni es la consecuencia de una negociación política. “Un simple *modus vivendi* se sostiene en principios estratégicos que tienden a mantener una estabilidad tensa entre partes que se encuentran en controversia”<sup>72</sup>. Estos acuerdos – *modus vivendi*– son ejemplificados por Rawls cuando se caracteriza un tratado entre dos estados que se hallan en una controversia. Esta precaria estabilidad a la que en ciertas ocasiones arriban los estados basada en la satisfacción de intereses nacionales, se diferencian del denominado consenso superpuesto, por tres características distintivas:

- [...] a) el objeto de consenso: la concepción política de la justicia es una concepción moral;
- b) el consenso superpuesto se afirma con razones morales e incluye principios de justicia y concepciones de la sociedad y de las personas, así como también principios de justicia, y
- c) el consenso superpuesto tiende a ser más estable, ya que quienes lo aseveran no van a dejarlo de lado si el peso social relativo de su punto de vista creciera hasta convertirse en dominante.<sup>73</sup>

Respecto a que el consenso entrecruzado no implica una visión escéptica o indiferente, dicha objeción es rechazada “por las mismas razones que le dan origen: (escéptica o indiferente) implicaría cerrar la puerta a numerosas concepciones abarcativas y, así, impedir desde un comienzo su pretensión de formar parte de un consenso superpuesto”.<sup>74</sup> Rawls aspira a alcanzar una base de justificación pública en cuestiones de justicia, para ello considera imprescindible que los ciudadanos que la compartan consideren a la concepción política en cuestión, como verdadera o como razonable desde el punto de vista de su propia doctrina comprensiva según lo que les permita su doctrina.

---

<sup>72</sup> Diab (2006), p. 60.

<sup>73</sup> Rawls (1996), p. 180.

<sup>74</sup> Gargarella (1997), p. 398.

Así, el autor intenta esquivar toda posibilidad de pronunciarse acerca de la afirmación o negación de cualquier doctrina comprensiva que pueda quebrantar las bases del consenso social, ya que no es factible esperar razonablemente un acuerdo político en esta materia. En virtud de ello dirige su atención hacia aquellas ideas sustantivas que todos podemos compartir, como integrantes de una cultura política pública democrática.

La concepción política que estamos abordando tampoco es abarcativa “ella no pretende resolver ni todas ni la mayoría de las cuestiones que pueden plantearse sobre la justicia política”<sup>75</sup>. En este sentido, la concepción política de la justicia como equidad viene a representar un espacio para la reflexión y la deliberación que nos posibilita alcanzar acuerdos que tienen relación con elementos constitucionales esenciales y problemas de justicia básica. “Pero, otra vez, la concepción política de la justicia aparta de su agenda política las cuestiones más decisivas, dado que la disputa en torno de éstas puede llegar a socavar las mismas bases de la cooperación social”.<sup>76</sup>

En cuanto a la contestación a la última de las objeciones señaladas “el consenso superpuesto constituye una idea utópica”, el autor manifiesta que no es cierto “...que no hay fuerzas políticas, sociales o psicológicas suficientes para dar lugar a un consenso entrecruzado (cuando este no existe), o para hacerlo estable (si llegara a existir)”.<sup>77</sup> Para dar respaldo a esta aseveración y defender la idea de que el consenso superpuesto no reviste un carácter utópico, bosqueja una explicación que consta de dos etapas. La primera finaliza con la institucionalización de un consenso constitucional estable, y la segunda con la ampliación de éste en dirección a un consenso superpuesto.

- La primera, el “consenso constitucional”, hace referencia a la adopción de ciertos principios liberales a través de las instituciones políticas de la sociedad. En cuanto a su contenido existe acuerdo acerca de ciertos derechos políticos básicos y ciertas libertades, lo necesario para llevar a cabo los procedimientos electorales y legislativos de una democracia.<sup>78</sup> Rawls señala, al respecto, que el consenso constitucional no es todavía suficientemente amplio y profundo. Éste es estrecho en su alcance porque no incorpora la estructura básica de la sociedad sino sólo los procedimientos del gobierno democrático, y no es profundo ya que sus principios no se fundan en ciertas ideas sobre la sociedad y la persona como perteneciente a una concepción pública compartida.

En cuanto a las causas que promueven un consenso constitucional, para el pensador en principio se tratarían de una serie de contingencias y acontecimientos históricos. El ejemplo al que Rawls apela para explicar esta cuestión es “...la aceptación en Europa, luego de la Reforma, de la tolerancia religiosa. Esta fue admitida, en forma inicial, con el

---

<sup>75</sup> Gargarella (1997), p. 399.

<sup>76</sup> *Idem.*

<sup>77</sup> Rawls (1996), p. 190.

<sup>78</sup> Rawls (1996), p. 191.

estatus de *modus vivendi*, como la única salida “de la guerra civil interminable y destructiva”.<sup>79</sup>

El consenso constitucional, según sostiene Garreta Leclercq, es pensado, en líneas generales, como una respuesta política al “hecho del pluralismo” que se presenta como rasgo característico de las sociedades modernas. En un principio, será aceptado en forma renuente, como una solución imperiosa para evitar males mayores, como lo sucedido en Europa de los siglos XVI y XVII, tras las destructivas guerras entre protestantes y católicos, sin embargo, con el tiempo, esos principios políticos comenzarían a ser valorados por sí mismos.

En este estado, la finalidad es que el consenso constitucional alcance fuerza propia y supere una situación de mero *modus vivendi*. Es decir, que su estabilidad no dependa contingentemente de circunstancias que mantengan en equilibrio de fuerzas a las distintas facciones que se hallan enfrentadas en un conflicto. Como podemos observar, Rawls hace mención a la posibilidad de un pasaje gradual desde una mera situación de *modus vivendi* hasta alcanzar un consenso constitucional como una etapa previa para llegar finalmente al consenso entrecruzado. Los principios liberales que regulan las instituciones sociales básicas son aptos para proveer una adhesión de manera independiente y estable siempre que consigan satisfacer tres exigencias.

La primera exigencia es que los principios liberales fijarán el contenido de determinados derechos y libertades básicas, “...sacando las garantías de la agenda de discusión política y del cálculo de intereses sociales generales”.<sup>80</sup> La segunda exigencia se refiere al tipo de razón pública que requiere la aplicación de aquellos principios liberales de justicia. Respecto a la tercera exigencia, el autor expresa que para que la misma sea satisfecha, depende de las dos anteriores, es decir, de las instituciones que incorporan los principios liberales y de la forma de razón pública que se adopte.

El esclarecimiento de todo lo hasta aquí esbozado descansa en la aplicación de la psicología moral exhibida en la II Conferencia de LP, cuando Rawls manifiesta que los ciudadanos, además de poseer una concepción del bien, también poseen una aptitud para aceptar principios políticos razonables de justicia y el anhelo de regirse por los mismos.

Para concluir con la primera etapa del consenso constitucional, los principios liberales de justicia –aceptados primero de forma relucante como un mero *modus vivendi* y elevados luego a la categoría constitucional–, tienden a cambiar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos a los fines que estos acepten los principios de la constitución liberal. En este sentido, afirma Rawls, “[...] las doctrinas comprensivas de

---

<sup>79</sup> Garreta Leclercq (2007), p. 264.

<sup>80</sup> Garreta Leclercq (2007), p. 266.

los ciudadanos son razonables si no lo eran antes: el pluralismo simple empuja hacia el pluralismo razonable, y se acaba logrando el consenso constitucional”.<sup>81</sup>

La segunda etapa tiene por finalidad explicar cómo sería factible alcanzar, a partir de los derechos, las libertades políticas y los procedimientos electorales democráticos garantizados en el consenso constitucional, un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables (no irrazonables o irracionales). El consenso entrecruzado aludido deberá ser entendido como una ampliación del consenso constitucional ya sea en su profundidad como en su amplitud. La ampliación de la profundidad del consenso constitucional se produciría cuando los principios e ideales se hallan justificados sobre la base de una concepción política de la justicia que haga uso de ideas fundamentales de la sociedad y de la persona como por ejemplo lo hace la justicia como equidad.

La ampliación de la amplitud del consenso constitucional, en cambio, es alcanzada cuando los principios de justicia van más allá de los principios políticos que regulan los procedimientos del sistema democrático e incluyen principios que alcanzan a la totalidad de la estructura básica de la sociedad. Así se aseguran no sólo ciertos derechos y algunas libertades políticas fundamentales que permiten el funcionamiento del sistema político democrático (derecho al voto, libre expresión del discurso político, etc.), sino también aquellas facultades sustantivas, como la libertad de conciencia y de pensamiento, y aquellas garantías que nos permiten acceder equitativamente, en igualdad de oportunidades, cubriendo posiblemente ciertas necesidades básicas esenciales de los ciudadanos.

En cuanto a las fuerzas que impulsan hacia un consenso superpuesto, Rawls hace una serie de consideraciones al respecto. En primer lugar entiende que una vez que se alcanzó el consenso constitucional, las facciones políticas deberán asistir al foro público de la discusión política y lograr la adhesión de otros grupos que no comparten su misma doctrina comprensiva, para ello presupone que:

Esto involucra la necesidad de intentar persuadir a otras personas que tal vez no compartan sus puntos de vista comprensivos. Para ello deberán modificar hasta cierto punto su discurso, y “desarrollar concepciones políticas en cuyos términos puedan explicar y justificar sus políticas preferidas frente a un público más amplio, de modo que logren una mayoría”.<sup>82</sup>

Una segunda consideración se refiere a que el consenso constitucional, solamente político y procedimental, se manifiesta como demasiado restringido y no cubre sino una parte limitada de las esencias constitucionales y de las cuestiones de justicia básica. Así existirían fuerzas capaces de rectificar la ley fundamental de manera que alcance a cubrir tanto los elementos constitucionales, como las cuestiones básicas de justicia. Para ello:

---

<sup>81</sup> Rawls (1996), p. 196.

<sup>82</sup> Garreta Leclercq (2007), p. 268.

*“[...] los grupos tienden a desarrollar concepciones políticas amplias, que cubran el conjunto de la estructura básica, con objeto de explicar su punto de vista de un modo políticamente consistente y coherente”.*<sup>83</sup>

La idea de un consenso entrecruzado va mucho más allá de este acuerdo puntual y se encuentra vinculado a lo que el pensador denomina “el problema de la estabilidad”. Tal como es entendido por Rawls, el problema de la estabilidad de la concepción política de la justicia en este asunto se refiere a dos cuestiones capitales. Por un lado se remite acerca de si los ciudadanos que se educan en el seno de instituciones justas, desarrollan un sentido de justicia que fuese capaz para obedecer y adherir a dichas instituciones. En segundo lugar, alude a si la concepción política de la justicia en cuestión es capaz, en virtud del hecho del pluralismo razonable, de convertirse en el foco de un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables.

Para Rawls, cada uno de los problemas considerados tiene una respuesta propia. La primera se contesta argumentando desde la psicología moral, en cuanto a la capacidad de los ciudadanos de desarrollar un sentido de justicia apto para aceptar las disposiciones de dicha sociedad. La segunda, por su parte, responde a la idea de un consenso entrecruzado y la superación de las dificultades que el mismo manifiesta. Por último, Rawls considera que la justicia como equidad puede:

[...] proveer de un punto de vista libremente asumido como una concepción política en una sociedad dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, de manera que una sociedad democrática pueda establecer y conservar la unidad y estabilidad dado un razonable pluralismo.<sup>84</sup>

Reforzando la idea que la estabilidad es factible sólo cuando las doctrinas que conforman el consenso son validadas por ciudadanos políticamente activos y los principios sustantivos de justicia no entran en colisión con los intereses de los ciudadanos, Rawls plantea la búsqueda de una base pública de justificación a través del mecanismo del consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables, como una expresión de lo que él denomina la razón pública compartida por ciudadanos libres e iguales concebidos como razonables y racionales.

Ahora bien, no podemos dejar de mencionar que esta idea de un consenso superpuesto conformado por distintas doctrinas comprensivas razonables ha sido objeto de numerosas críticas provenientes de distintas filas del campo de la filosofía política. A continuación realizaré una breve síntesis de las más significativas.

Desde el propio *liberalismo*, las objeciones a la idea de consenso superpuesto proviene de variados aspectos (Gargarella, 1999: cap. 7). En primer lugar se le cuestiona la idea de lo “razonable” debido a que esta expresión es muy utilizada con diversos significados y de

---

<sup>83</sup> Rawls (1996), p. 199.

<sup>84</sup> Pastore (2003), p. 5.

manera muy vaga (Wenar, 1995). Asimismo, al no describir el concepto de un modo claro, las ideas que terminarían conformando al consenso se constituirían desde la mera intuición (Hampton, 1994). Finalmente, surgiría el problema que presentan aquellos individuos que no han sido incluidos a partir de sus argumentos en el escenario político, provocando su coacción.<sup>85</sup>

La segunda crítica se relaciona con el planteo de Rawls de presentar su teoría como una posición autosostenida, es decir, prescindente de cualquier concepción comprensiva del bien. Se considera que su objeto es entonces muy limitado, tan sólo alcanza a cuestiones constitucionales esenciales y a cuestiones de justicia básica.

La tercera objeción que se le formula a Rawls parte de su concepto de *estabilidad* de la concepción política de la justicia, sometiendo la validez de la teoría justamente a este criterio.

Para Rawls, una vez diseñada la *TJ* la misma debe ser testeada en cuanto a su estabilidad

[...] debido a que en la Teoría de la Justicia, si se producían ideas incompatibles con las demandas de justicia, estas podían ser coercitivas, pero si esto sucede en Liberalismo Político, se terminaría socavando las mismas instituciones, provocándose una catástrofe (Barry, 1995) porque se permitiría una revisión continua atenta a que se busca solamente un acuerdo político. En el mismo sentido, la estrecha vinculación entre la validez y la estabilidad amenazaría a convertir a la teoría en una propuesta esencialmente complaciente con la realidad (Raz, 1990).<sup>86</sup>

A fin de que se alcance una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, no basta con que sus instituciones se desempeñen de acuerdo a principios de justicia, será necesario además que los ciudadanos que la integren mantengan un compromiso con el bien público, o sea Rawls aspira a convertir a su teoría de la justicia como equidad, en una concepción que pueda ser justificada públicamente frente a cualquier concepción comprensiva razonable. Para que esto suceda, nos dice el autor, se deberá intentar reducir en lo posible los conflictos que minan el espacio político y así alcanzar un acuerdo moral que sea aceptable por las distintas concepciones religiosas, filosóficas y morales.

Entiendo en primer lugar que la idea de un consenso superpuesto no sería un buen argumento para resolver el problema de la estabilidad ya que, como lo señala Vidiella, aquel se constituye en una suerte de test empírico, aunque fallido, sobre las posibilidades que tiene la justicia política de ser afirmada en una cultura pluralista y razonable. Por su parte, el hecho de que el consenso se limite sólo a los valores políticos de una democracia constitucional –susceptibles de ser extraídos de la aplicación de la razón pública, cerrando la agenda pública a temáticas provenientes del trasfondo cultural de la sociedad civil –,

---

<sup>85</sup> Pastore (2003), p. 9.

<sup>86</sup> Pastore (2003), p. 10.

hace dificultosa su aceptación por parte de sociedades justamente signadas por el hecho del pluralismo.

#### **I.4.**

#### ***La razón pública y la democracia deliberativa***

Luego de haber desarrollado algunas de las nociones más significativas de su teoría, a continuación pondremos en consideración su modelo de razón pública, iniciándonos en el análisis de si el mismo puede incluir una concepción deliberativa de la democracia.

Rawls va a presentar su idea de “razón pública” en la VI Conferencia de *LP*, y luego hará una revisión de la misma en *El Derecho de Gentes*.

Con su idea de razón pública, intenta delimitar el ámbito de las discusiones públicas para las sociedades con democracia constitucional, que se hallan profundamente divididas por diferentes concepciones religiosas, filosóficas y morales.

La idea de razón pública resulta especialmente significativa en la explicación de cómo puede ser factible aseverar una constitución justa y estable, en el marco de una sociedad pluralista.

Ahora bien, ¿qué es lo que Rawls entiende exactamente con la idea de razón y, más precisamente, con la idea de razón pública?.

La razón de una sociedad política constituye el modo o la forma en que se formulan los planes, se establecen las prioridades entre los distintos fines y se toman las decisiones con respecto a los medios adecuados para alcanzarlos dentro de la sociedad.

En cambio la razón pública es concebida como una característica propia de una sociedad democrática en la que sus ciudadanos se encuentran en una posición de libertad e igualdad para deliberar sobre cuestiones públicas. Las razones públicas son todas aquellas razones a las que se puede apelar en defensa de un principio de justicia o de una ley, sin llegar a vulnerar el principio liberal de “*legitimidad*”, dentro de los límites que nos permite una concepción política de la justicia.

Respecto a las nociones principales que componen el tratamiento que hace Rawls del ideal de razón pública, la razón es pública desde tres modos diferentes:

- a) es la razón de los ciudadanos, es la razón del público;
- b) su objeto es el bien público, esto es, las cuestiones de justicia básica y las cuestiones de justicia política;
- c) su naturaleza y contenido se vinculan con los ideales y principios expresados por la concepción política de justicia de la sociedad, ideales y principios desarrollados de un modo abierto y visible”.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Rawls (1996), p. 248.

La razón pública deberá ser comprendida como un deber moral, no legal, que tendrán que cumplir ciertos agentes en un contexto determinado, que Rawls designa como el foro político público.

Este foro político público se compone de tres partes:

- 1) el discurso de los jueces, (especialmente los de la Corte Suprema en una democracia constitucional), en donde éstos deberán explicar y justificar sus decisiones, fundadas en la interpretación de la constitución, de las leyes y de los antecedentes más relevantes;
- 2) el discurso de los funcionarios públicos (especialmente los del poder ejecutivo y legislativo); 3) el discurso de los candidatos en sus campañas políticas para acceder a cargos públicos.

Ahora bien, en la razón pública no sólo preside el discurso público, sino también hay un ámbito para todos los ciudadanos que no ejercen funciones públicas a fin de que puedan cumplir con su deber de civilidad.

El carácter que posee la razón pública es estrictamente normativo y se funda en el deber ser del ciudadano democrático. En este sentido la razón pública es un ideal que se debe perseguir, un horizonte a alcanzar que nos permita poder llegar a evaluar qué tan lejos está una sociedad de ser un verdadero sistema democrático.

La idea de ciudadano que involucra la propuesta de Rawls se acerca en algún punto a la virtud republicana de la participación, pues imagina al ciudadano participando de los foros políticos públicos y discutiendo sobre los dos asuntos a los que se circunscribe su modelo de razón pública: elementos constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica. Para ello supone la razonabilidad de los mismos, quienes deben comprender y aceptar razones públicas independientes de sus doctrinas comprensivas.

Es importante aclarar que el deber de ajustarse a la razón pública no se aplica a lo que el pensador designa como “la cultura de base o cultura de transfondo”.

Rawls hace una separación significativa entre la razón pública y las razones no públicas (iglesias, universidades, sociedades científicas y asociaciones profesionales), que abarcan los distintos tipos de razones que son propias de la sociedad civil en su conjunto.

Ahora bien, fuera de los ámbitos de toma de decisiones políticas públicas, los agentes pueden abordar las cuestiones políticas apelando a sus puntos de vista comprensivos y demás formas de razonar que estimen apropiados. Dichas reflexiones constituyen para Rawls, una parte vital de la cultura de transfondo.

Con la exigencia de atenerse a los límites que nos impone la razón pública lo que busca el teórico es que, cuando se justifiquen las decisiones en un debate acerca de asuntos que atañan al conjunto de la sociedad, se abandone todo tipo de ideas comprensivas religiosas, filosóficas o morales que no puedan ser aceptadas por todos los ciudadanos, lo cual puede dificultar el consenso superpuesto que el filósofo defiende.

Las razones que han de poder invocarse en un debate público deberán ser razones que abracen a todo el cuerpo social, y no a una comunidad o a un grupo en particular. Deberán ser razones que puedan ser aceptadas libremente por todos los implicados más allá de las doctrinas que sostengan.

Respecto al ámbito de aplicación al que se restringe la razón pública, el ideal de la misma alcanza a: 1) los funcionarios públicos de los tres poderes de gobierno: legislativo, ejecutivo y judicial; y 2) los miembros de los partidos políticos, los candidatos en sus campañas y demás ciudadanos simpatizantes que brindasen apoyo en defensa de una determinada política en el foro público.

Así, cabe señalar dos cuestiones sustanciales:

a) Todos los ciudadanos que ejercen los cargos públicos y los ciudadanos mencionados en el punto 2), deberán aplicar la razón pública a los debates políticos que ingresen en el foro político público, debiendo justificar con buenos argumentos las decisiones que formularan. Los miembros de la Suprema Corte de Justicia constituyen el paradigma de la razón pública por lo que más que ninguno de los otros poderes deberá explicar y justificar sus decisiones; y

b) Quedan al margen de los límites que establece la razón pública, todos aquellos individuos que ocasionalmente tengan algún interés sobre alguna cuestión que sea objeto de debate público y no formasen parte de ninguno de los dos grupos mencionados precedentemente. Para este modelo, la razón pública es la razón de los ciudadanos cuando se encuentran en el ejercicio de su ciudadanía y no en sus ámbitos privados.

La idea de razón pública se diferencia del ideal de razón pública. Este ideal de razón pública se efectúa cuando se cumple el deber de civilidad. En este punto debemos hacer una distinción: i) el deber de civilidad al que están obligados los jueces, legisladores, gobernantes y demás funcionarios y los candidatos a cargos públicos, que consiste en explicar y justificar sus posiciones políticas basadas en la idea de razón pública para con la ciudadanía; ii) el deber de civilidad que le compete a la ciudadanía, de hacer todo lo que se encuentre a su alcance a los fines de que los funcionarios públicos obren conforme a la idea de razón pública. Este deber se cumple por parte de la ciudadanía cuando los ciudadanos repudian a los mandatarios y candidatos del poder político por no cumplir la razón pública.<sup>88</sup>

Este ideal de razón pública se vincula con la cualidad de ciudadano al que aspira Rawls para su concepción política de la justicia, a los efectos de alcanzar la aceptación social y lograr la estabilidad.

Por lo tanto, en los espacios y cuestiones que pertenecen a la razón pública, los ciudadanos:

---

<sup>88</sup> Rawls (2001), p. 160.

[...] están obligados por el deber de civilidad a someterse a ella, justificando sus propuestas mediante razones que todas las personas razonables puedan compartir. Así, en el debate público deben abstenerse de invocar sus doctrinas comprensivas y están obligados a justificar sus posiciones apelando a creencias y formas de razonamiento generalmente aceptadas y a argüir exclusivamente por referencia a valores políticos.<sup>89</sup>

El requerimiento de que los ciudadanos no apelen a sus puntos de vista comprensivos en el debate político, y solamente se limiten a las razones morales en las que se apoya el deber de acatar las restricciones de la idea de razón pública, se sustenta en dos cuestiones sustanciales de su modelo de razón pública: el criterio de reciprocidad y la legitimidad política.

A los fines de alcanzar un acuerdo, basado en términos justos de cooperación social que terminen legitimando los derechos y libertades fundamentales de los ciudadanos, Rawls entiende que el mejor camino posible es apelar a valores que puedan ser aceptados de manera razonable por ciudadanos libres e iguales, y que la justificación de los mismos no sea impuesta. Es bueno recordar que la razón pública debe ser entendida como un requisito moral y no legal, que deben acatar los ciudadanos.

En cuanto al criterio de reciprocidad y legitimidad política, Rawls señala:

[...] el criterio de reciprocidad exige que cuando esos términos se proponen como los más razonables para la justa cooperación, quienes los proponen también tienen que considerar que para los otros resulta al menos razonable aceptarlos como ciudadanos libres e iguales y no dominados o manipulados o presionados por una condición política o social inferior. Por supuesto, los ciudadanos discreparán sobre las concepciones políticas de la justicia que consideren más razonables pero coincidirán en que todas son razonables, incluso si apenas lo son.

Por consiguiente, cuando en materia constitucional o de justicia básica todos los funcionarios competentes actúan según la razón pública y todos los ciudadanos razonables se consideran legisladores ideales que siguen la razón pública, la expresión jurídica de la opinión mayoritaria es ley legítima.<sup>90</sup>

La idea de razón pública pensada en el marco de la concepción del *LP* fue examinada por el pensador en *“Una revisión de la idea de Razón Pública”*. Al igual que en *LP*, su modelo de razonamiento público se relaciona con una sociedad bien ordenada de una democracia constitucional. En este último trabajo, Rawls nos presenta una nueva versión de su idea de razón pública que, si bien no posee cambios significativos con respecto a la de *LP*, nos expone su idea de una manera más clara y ordenada.

La idea de razón pública en *“Una revisión de la idea de razón pública”* en adelante posee cinco aspectos distintivos:

---

<sup>89</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 116.

<sup>90</sup> Rawls (2001), p. 161.

[...] 1) las cuestiones políticas fundamentales a las cuales se aplica; 2) las personas a quienes se aplica (funcionarios públicos y candidatos a cargos públicos); 3) su contenido determinado por una familia de concepciones políticas razonables de la justicia; 4) la aplicación de estas concepciones en los debates sobre normas coercitivas que se convierten en leyes legítimas de una sociedad democrática; 5) el control ciudadano para que los principios derivados de aquellas concepciones de justicia satisfagan el criterio de reciprocidad<sup>91</sup>.

Pasaremos brevemente a explicar en qué consisten cada uno de estos aspectos:

- 1) La razón pública no se aplica a todas las cuestiones políticas, sino que sólo alcanza a los elementos constitucionales esenciales y a las materias de justicia básica. Las primeras abarcan los principios fundamentales que definen la organización del estado, la estructura y el funcionamiento de los poderes públicos: legislativo, ejecutivo y judicial; el alcance de la regla de mayorías y el acceso a las libertades y derechos básicos que las mayorías legislativas deben garantizar a la ciudadanía (entre ellos se encuentran el derecho al voto, la participación política, la libertad de culto, de asociación, etc.)<sup>92</sup>. En cambio *“los asuntos de justicia básica conciernen a temas de justicia económica y social, no incorporados a las garantías constitucionales por involucrar cuestiones complejas y abiertas a diferencias razonables de opinión”*<sup>93</sup>. En su propuesta, el pensador pretende circunscribir al debate público solamente aquellos asuntos que conciernen a esencias constitucionales y a cuestiones de justicia básica, pues considera que es factible e imperioso demostrar que se puede hacer uso de la razón pública aunque sea en estos dos espacios que hacen a la justicia de la estructura social. Más allá de los esfuerzos del filósofo, entiendo que se trata de una concepción de justicia por demás estrecha, pues el ideal de razón debería hacerse extensivo a una mayor cantidad de cuestiones políticas que los mismos implicados en el proceso del debate, libremente razonado, puedan ir estableciendo a medida que vayan surgiendo y así responder a las nuevas necesidades que enfrentan las sociedades pluralistas.
- 2) En cuanto a los actores sobre los que impera la razón pública, Rawls defiende un modelo exclusivo, pues hace restrictivo el ejercicio de la razón pública a la deliberación sobre una cuestión específica, conстриendo solamente a: i) aquellos que se encuentran en el ejercicio de cargos públicos, haciendo una mención especial en los Ministros de la Suprema Corte de Justicia; ii) a los miembros activos de los partidos políticos, los candidatos en ejercicio de sus campañas electorales; y iii) a los ciudadanos, cuando se encuentran al tiempo de emitir su voto. Así, deja fuera de la agenda pública lo que Rawls denomina la cultura de

---

<sup>91</sup> Rawls (2001), p. 157.

<sup>92</sup> Rawls (1996), p. 262.

<sup>93</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 115.

base, o sea la cultura de la sociedad civil. Para Rawls, “... la esfera pública no está situada en la sociedad civil, sino en el Estado y en sus organizaciones civiles, incluidas, primero y principal, la esfera legal y sus instituciones”<sup>94</sup>.

- 3) Respecto al contenido de la razón pública, este viene establecido por una familia de concepciones liberales de justicia política. A tal efecto, Rawls nos aclara que su concepción de “la justicia como equidad”, es una de entre tantas ideas liberales existentes. Esta cuestión familiar a la que apela Rawls, se origina en el hecho de que las diferentes concepciones liberales poseen en común aquellas cuestiones fundamentales a las que hicimos mención cuando analizamos la primera etapa de la teoría: sólo se limitan a la estructura básica de la sociedad, se evidencian de un modo independiente de cualquier doctrina moral comprensiva, definen una serie de derechos, libertades y oportunidades básicas a los que se les otorga cierta preeminencia y distribuyen un paquete de bienes a los efectos de que todos los ciudadanos puedan ejercer efectivamente sus libertades y oportunidades. “Los principios de justicia propuestos por cualquiera de estas concepciones deberán, además, distinguir los elementos constitucionales esenciales de los asuntos de justicia distributiva básica”.<sup>95</sup> En esta cuestión Rawls defiende un modelo de razón pública de carácter sustantivo, ya que su posición se adscribe a establecer una serie de derechos primordiales vinculados a los bienes básicos que todo sistema político debe suministrar a los ciudadanos, a los fines que los mismos se ubiquen por encima del proceso democrático que se genera a partir de ellos. Rawls entiende que en la etapa legislativa, las distintas políticas públicas deben respetar principios sustantivos de justicia diseñados en la posición original mediante el velo de ignorancia. Así, según su concepción, serían aquellos principios respecto a los cuales habría una aceptación unánime entre las partes, antes de cualquier otra decisión.
- 4) y (5) En estos dos últimos aspectos distintivos, Rawls sostiene que cuando, tanto los funcionarios del poder político como los miembros del Parlamento se ajustan a la razón pública –en relación a los elementos constitucionales esenciales y las materias de justicia básica–, las leyes sancionadas son legítimas y son una expresión de la voluntad de la mayoría. Suscribe en este sentido que

[...] nuestro ejercicio del poder político es apropiado sólo cuando creemos sinceramente que las razones que ofreceríamos para nuestras acciones políticas –si tuviéramos que formularlas como funcionarios públicos – son suficientes, y cuando creemos razonablemente que otros ciudadanos pueden aceptar de manera razonable tales razones.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Benhabib (2005), p. 185.

<sup>95</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 115.

<sup>96</sup> Rawls (2001), p. 161.

En lo que respecta a la democracia deliberativa, también denominada por Rawls democracia constitucional bien ordenada, el autor entiende al igual que otros filósofos como Habermas, Cohen, Nino y Guariglia, que la idea de razón pública cumple un papel esencial para las concepciones deliberativas de la democracia. En este sentido, la razón pública se manifiesta como un espacio crucial, pues le da carácter a los argumentos de los ciudadanos cuando estos deliberan, intercambian diferentes puntos de vista y exponen sus razones a la hora fundamentar cuestiones de justicia básica y cuestiones de naturaleza constitucional. Según su criterio, dichas concepciones normativas de la democracia deben constar con tres elementos sustanciales:

- 1) Una idea de razón pública, cuya función es delimitar las razones que los agentes pueden aducir en defensa de sus opiniones políticas;
- 2) Un marco de instituciones constitucionales democráticas que facilite el espacio para desarrollo de cuerpos legislativos deliberantes;
- 3) El conocimiento y el deseo de los ciudadanos de seguir la razón pública y así poder realizar su ideal en su comportamiento político.

Además de estos tres elementos fundamentales para la vida de una democracia deliberativa, Rawls agrega la importancia de restringir el acceso de los grupos poderosos de la economía en el proceso político, y la necesidad sustancial de que la ciudadanía posea, al momento de debatir, un alto nivel educativo en los aspectos más importantes del constitucionalismo democrático, y un alto grado de información acerca de las cuestiones que son prioritarias.

En conclusión, Rawls entiende la razón pública en términos de democracia deliberativa, y si bien se presenta a sí mismo como partidario de esta concepción democrática, no fueron pocas las críticas que ha recibido de aquellas voces que se atrevieron a llevar adelante el procedimiento deliberativo como ideal de justificación política muchos más lejos de lo que Rawls consentiría.

Como corolario, la ambición del autor ha consistido en diseñar una teoría política que sea capaz de reconocer diversas concepciones filosóficas, políticas y morales, que actualmente conviven en las sociedades pluralistas, y mostrar la posibilidad de transformar su concepción de la justicia como equidad, en una concepción públicamente justificable.

Para ello nos sugiere la idea de un consenso superpuesto, al cual las distintas doctrinas comprensivas podrían acceder, sirviendo esta situación de marco para argumentar un diseño constitucional básico. En este sentido, en el debate político sobre las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, los ciudadanos no deberían apelar a sus puntos de vista comprensivos sino a la razón pública que es la razón de los ciudadanos democráticos.

Estas y otras cuestiones serán puestas en discusión cuando se analicen las controversias existentes entre los dos modelos de razón pública más destacados: el modelo rawlsiano de liberalismo político y el modelo habermasiano de democracia deliberativa.

Más allá que el modelo rawlsiano de razón pública comparte con la democracia deliberativa algunos de los postulados más destacadas, sobre todo en lo referente a la legitimación del poder político y al análisis de la justicia de las instituciones, existen algunas cuestiones que hacen que su idea de razón pública se aleje de los planteamientos propios de dicha concepción democrática.

En primer lugar, el modelo rawlsiano posee contenido, a diferencia de la concepción deliberativa que:

[...] no admite contenidos preestablecidos, sino sólo reglas de procedimiento que organicen la deliberación en torno al bien común y permitan asegurar la imparcialidad del proceso y de los resultados. Es el mismo proceso de discusión pública, con sus reglas procedimentales características, el que debe filtrar aquellos contenidos que no satisfagan la reciprocidad entre sujetos libres e iguales<sup>97</sup>

Es decir, la posición de Rawls está consustanciada con la idea de establecer una serie de derechos primordiales vinculados a los bienes básicos que todo sistema político debe suministrar a sus ciudadanos, de modo que dichas facultades se encuentren por encima del proceso democrático que se concibe a partir de ellas.

Para el filósofo, la razón pública no constituye el espacio para poder forjar o hallar intersubjetivamente aquellos principios mediante el mecanismo del debate sino *“únicamente para constreñir la forma en la que se han de presentar los argumentos en defensa de intereses e ideas pre-definidos, y conseguir el apoyo más extenso posible para los mismos”*.<sup>98</sup>

En segundo lugar, a diferencia de la democracia deliberativa que aspira a la apertura del debate público, el pensador intenta restringir la razón pública solamente a los discursos pertenecientes a los imperativos constitucionales como un mecanismo legitimador de toma de decisiones políticas, dejando afuera de la agenda pública la cultura del entorno, o sea la cultura de la sociedad civil, originándose su modelo de razón pública en una agenda restringida. Es decir, los ámbitos sociales dentro de los que se mueve su razón pública también son restringidos. En este sentido los patrones que dominan su modelo razón pública no se ejercen a las deliberaciones personales ni al razonamiento que sobre las mismas hagan los integrantes de las iglesias, universidades, clubes y demás asociaciones que formen parte integrante de la cultura de la sociedad civil.

---

<sup>97</sup> Vidiella en Amor (2006), p. 120.

<sup>98</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 28.

En este aspecto Rawls ha restringido notablemente los sectores que conforman nuestra vida política, cercenando la posibilidad de que la sociedad civil sea parte del espacio público.

## Capítulo II

### La concepción discursiva de Jurger Habermas: una deliberación de doble vía

En este capítulo se van a analizar algunos de los rasgos fundamentales de la concepción discursiva del filósofo Jürger Habermas, con el objetivo de poder evaluar si el modelo de razón pública que nos propone es capaz de convertirse en una concepción deliberativa de la democracia adecuada. A tales fines, se presentarán los aspectos más sobresalientes de su modelo discursivo, caracterizado por la reformulación de la ética kantiana y por la revalorización de lo público en búsqueda de un diálogo que, en condiciones morales, tenga como base la justicia.

Asimismo, se analizará su concepción discursiva de la democracia desde un marco superador de la dicotomía que presentan los dos modelos contrapuestos de la política, el liberal y el republicano. Desde esta perspectiva la concepción discursiva se asoma como una tercera vía a la hora de definir y entender la democracia. Por último, se expondrá su modelo de razonamiento público y se analizará si el mismo debería involucrar una concepción deliberativa de la democracia.

#### II.1.

#### ***Hacia una reformulación de la ética kantiana y la dimensión pública de la autonomía***

Una forma de presentar el núcleo de la ética discursiva es describirla como un intento de reformulación de la razón práctica kantiana en términos de comunicación. Habermas ha podido desarrollar a través de su teoría de la ética discursiva el análisis de una forma de racionalidad no instrumental sino comunicativa.

Al igual que lo que sucede con el filósofo norteamericano John Rawls, el punto de partida del pensador alemán será también la filosofía práctica de Kant, pero partiendo desde la teoría moral kantiana transformada, es decir de una moral que se centra en la fundamentación normativa, pero utilizando elementos de la teoría de la comunicación.

Así, cabe recordar que Kant nos legó la idea de una exigencia denominada “*el imperativo categórico*”, o en términos más generales, la ley moral, como aquel criterio de justificación de la corrección de las normas morales, según el cual debemos obrar de acuerdo a máximas que sean pasibles de poder convertirse en leyes universales. Con ello Kant nos proponía identificar aquellas acciones que pudieran considerarse deseables por vía de su universalización y rechazar aquellos principios no universalizables. Esta es la clave de la ética Kantiana y se la utiliza para clasificar las máximas que pueden adoptar los agentes.

El recorrido de este importante filósofo en el terreno de la ética se manifiesta por su categórico compromiso tanto con la libertad humana como con la dignidad del hombre, con el pensamiento de que las leyes morales no provienen ni de una autoridad divina, ni de las autoridades y colectividades humanas, ni de los deseos o preferencias de los sujetos, sino solamente de la razón. En este punto, corresponde efectuar un análisis de algunos rasgos generales de la filosofía práctica Kantiana en lo que se refiere a la justificación de las normas, para luego adentrarnos en la importancia de su influencia en la ética discursiva de Habermas, finalizando con el desarrollo de lo que constituye “la ética del discurso”.

En razón de que Kant aspira a restringirse al conjunto de los juicios normativos susceptibles de justificación, “*los juicios normativos son aquellos que se refieren a cuestiones morales y a cuestiones de justicia*”, tiene que partir de un concepto preciso de lo moral. Así, a diferencia de lo que sucedía con las éticas clásicas que se remitían exclusivamente a los asuntos de la buena vida, su ética se circunscribe a las cuestiones de justicia (problemas relativos a la acción correcta o justa).

En este marco, el hecho de lo moral cobra una importancia singular para su ética. La moralidad para Kant “...*consta de dos elementos específicos que lo dividen perfectamente de toda otra clase de ser. Estos elementos son el deber y la libertad*”.<sup>99</sup>

En cuanto al deber, el diseño que nos presenta,

[...] se recorta como modelo de descripción fenomenológica de la mejor ley. Desde los primeros pasos queda eliminado de raíz todo sentido naturalista. Ya en la *Crítica de la razón pura* se nos decía: El deber expresa un género de necesidad y de vinculación a principios que no se da en todo ámbito de la naturaleza (...) Este deber expresa para Kant una acción posible, cuyo fundamento no es otra cosa que un simple concepto, mientras por el contrario, el principio de una acción de la naturaleza es siempre un fenómeno... Por muchas que sean las razones naturales que me impulsan a querer, por numerosos que sean los móviles sensibles, no pueden producir el deber, sino sólo un querer que está muy lejos de ser necesario, que por el contrario siempre es condicionado, mientras el deber que pronuncia la razón impone norma y fin, más aún prohibición y respeto [...]<sup>100</sup>

El propósito central de este filósofo es pensar los principios de la ética únicamente según procedimientos racionales. Así, en vez de imaginar una formulación determinada del bien utilizándola como base para establecer lo que debemos hacer, esgrime una formulación de los principios éticos para determinar en qué consiste poseer una buena voluntad.

Recordemos que para Kant el deber no es más que la buena voluntad, “si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, colocada bajo ciertos impedimentos que le impiden manifestarse por sí sola”<sup>101</sup>. Su planteo se circunscribe a determinar qué máximas

---

<sup>99</sup> Hirschberger (1994), p. 208.

<sup>100</sup> *Idem*.

<sup>101</sup> Carpio (1971), p. 281.

o principios fundamentales podrían adoptar una pluralidad de sujetos sin suponer nada específico acerca de sus deseos o sus relaciones sociales. El principio moral debe ser un principio para todos proveniente sólo de la razón del hombre.

La libertad, el otro de los conceptos que constituye el factum de lo moral, es también para Kant un hecho de la razón práctica. Tanto la libertad como la ley incondicionada del deber se implican mutuamente. Kant nos aclara al respecto, que de una manera parecida al deber la libertad también posee como característica propia la incondicionalidad. Según afirma

[...] no sacamos la idea de la libertad del mundo de la experiencia y de la factibilidad espacio-temporal; nunca la podríamos descubrir allí, pues en ese mundo impera el determinismo causal; la libertad moral no es fenómeno, sino un factum a priori de la razón misma, que, al igual que la ley del deber, se enfrenta con la realidad espacio-temporal como algo absoluto.<sup>102</sup>

El filósofo nos enseña que no existe nada tan sólido como la ley de la razón práctica, aquella persuasión de una especie de tribunal interior en el hombre que se denomina conciencia.

Podrá el hombre desoir la voz de su conciencia, podrá adormecerla, hasta podrá ser que el mundo entero no nos dé 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 a su esencia de hombre.<sup>103</sup>

Siguiendo los cauces generales de la filosofía práctica Kantiana, Habermas nos explica en su obra *“Escritos sobre moralidad y eticidad”* cuatro caracteres fundamentales de la ética de Kant relacionados con la justificación de las normas morales, que por extensión pasan a ser naturalmente propiedades de su concepción discursiva:

- i) es deontológica;
- ii) es cognitivista;
- iii) es formalista;
- iiii) es universalista.

Habermas considera que la ética Kantiana debe poder responder a la cuestión de cómo fundamentar los juicios normativos. Como sabemos, los enunciados morales nos explican cómo pueden resolverse los conflictos cuando una acción es correcta o justa. Desde un punto de vista más amplio, nos sirven también para poder justificar acciones a la luz de normas válidas. *“Pues el fenómeno básico que la teoría moral ha de abordar y explicar es la validez deóntica, el deber ser, de mandatos y normas de acción. En este*

---

<sup>102</sup> Hirschberger (1994), p. 209.

<sup>103</sup> Hirschberger (1994), p. 210.

aspecto hablamos de una ética deontológica<sup>104</sup>. Entiende Habermas que la ética de Kant ha de ser **deontológica** en cuanto se ocupa sólo del deber ser de las normas relativas a la acción, o sea que trata sólo de su obligatoriedad.

Se trata también de una ética **cognitivista** en virtud de que concibe la rectitud de las normas en similitud con la verdad de las proposiciones. Si bien ambas no se identifican, sí se interpretan las pretensiones prescriptivas de una norma en analogía con las pretensiones descriptivas de una proposición verdadera. Lo que se intenta acentuar, según el autor, es que en ambas cuestiones reside la necesidad de recurrir argumentativamente a buenas razones que sirvan de soporte a las pretensiones de validez normativa. La pregunta central para toda ética cognitivista es *¿cómo fundamentar los juicios normativos?*

En tercer lugar se trata de una ética **formalista** ya que nos propone un principio de justificación de las normas. Nada expresa mejor el formalismo Kantiano que la ley fundamental de la razón pura práctica. Para ello Kant opta por la forma de un imperativo

“Actúa sólo conforme a aquella máxima de la que al tiempo puedas querer que se convierta en una ley universal”, el imperativo categórico adopta el papel de un principio de justificación que selecciona y distingue cómo válidas las normas de acción susceptibles de universalización: lo que en sentido moral está justificado tienen que poderlo querer todos los seres racionales.<sup>105</sup>

Por último, la ética kantiana es **universalista** en el sentido de que afirma que este principio moral no sólo manifiesta las intuiciones de una determinada cultura o de una época determinada sino que posee una validez general.

Si bien estos caracteres son defendidos y compartidos por todas las éticas de tipo kantiano, pasando a ser elementos comunes de la ética discursiva, Habermas entiende que existirían tres diferencias que separan su ética de la de Kant. Pasaremos brevemente a explicar en qué consiste cada una de ellas:

- 1) La ética del discurso abandona la doctrina de los dos reinos, o sea el mundo fenoménico (mundo sensible o aparente), que comprende, entre otras cuestiones, las inclinaciones, los asuntos puramente subjetivos y las instituciones del Estado y la sociedad; y el mundo nouménico (inteligible o verdadero), al cual pertenece el deber y la libre voluntad. Para Habermas, “...el hiato entre lo inteligible y lo empírico queda atemperado y convertido en una tensión que se hace notar en la fuerza fáctica de suposiciones contrafácticas dentro de la práctica comunicativa cotidiana misma”.<sup>106</sup>
- 2) La ética del discurso supera el procedimiento de tipo monológico y puramente interno planteado por Kant a través de su imperativo categórico. Así, este último

---

<sup>104</sup> Habermas (1991), p. 100.

<sup>105</sup> Habermas (1991), p. 101.

<sup>106</sup> Habermas (1991), p. 114.

sostiene que cada agente en su foro íntimo deberá proceder a la evaluación de sus propias máximas de acción sin que necesite de una teoría moral para saber cuál es su deber. En cambio, la ética del discurso “...sólo espera un entendimiento sobre la universalizabilidad de intereses como resultado de un discurso público efectivamente organizado y ejecutado en términos intersubjetivos”<sup>107</sup>.

- 3) “Con la deducción del principio “U”, a partir de los presupuestos universales de la argumentación, la ética del discurso pretende haber resuelto el problema de fundamentación que Kant, en última instancia, elude apelando a un *factum* de la razón, a la experiencia del sentirse obligado por el deber ser”.<sup>108</sup>

Luego de haber esbozado algunos de los alcances generales de la filosofía práctica kantiana en lo atinente a la cuestión de la justificación de las normas, pasaremos a explicar a continuación qué significa concretamente la ética del discurso.

Es justamente Habermas quien, con el desarrollo de la ética del discurso (también conocida como ética de la comunicación), va a intentar dar respuesta al interrogante sustancial del pensamiento filosófico contemporáneo relativo a si es o no factible fundamentar racionalmente una ética. Así, el autor propone hacerse cargo de la necesidad de fundamentar una ética que sea plausible de poder adaptarse a las condiciones propias de las sociedades modernas identificadas no solamente por la pérdida de un patrón normativo capaz de vincular a sus miembros “...sino también por la creciente autonomización de los sistemas económico y administrativo, que amenazan con ahogar las lógicas comunicativas del mundo de la vida”<sup>109</sup>.

Habermas, valiéndose de la teoría de la comunicación, va a reformular la teoría moral kantiana respecto a la justificación normativa y al lugar que ocupa el imperativo categórico. En la propuesta de Habermas éste será ocupado en primera instancia por la regla de argumentación “U”, y a partir del principio “D”. La regla “U” establece que

[...] en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos.<sup>110</sup>

Por su parte el principio “D”, que sintetiza la idea central de la teoría ética de Habermas, establece: “sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes de un discurso práctico.”<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> Habermas (1991), p. 115.

<sup>108</sup> *Idem*.

<sup>109</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 31.

<sup>110</sup> Habermas (1991), pp. 101 - 102.

<sup>111</sup> Habermas (1991), p. 101.

En esta instancia, cabe preguntarse cuál es el fundamento de su pensamiento. Así podríamos concluir al respecto, que Habermas se centra en la tesis de que todo sujeto que se proponga seriamente participar en una argumentación se halla necesariamente consustanciado con una serie de presupuestos pragmático-universales dotados de un contenido normativo, de los cuales es factible inferir el principio “U” y en última instancia el principio “D”. Habermas nos presenta una serie de reglas que sintetizan estos presupuestos:

- (1.1) Ningún hablante debe contradecirse.
- (1.2) Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto A debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a A en todos los aspectos importantes.
- (1.3) Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos.
  - (2.1) Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree.
  - (2.2) Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de discusión debe dar una razón de ello.
- (3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.
- (3.2)
  - a) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.
  - b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.
  - c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.
- (3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso.<sup>112</sup>

Según el autor, las reglas mencionadas constituyen las condiciones necesarias de un discurso racional: rechazarlas correspondería a incurrir en una contradicción performativa. Especificando al respecto podemos decir, que las reglas (3.1 a 3.3) permitirían ofrecer una fundamentación de “U”. Habermas sostiene que

Si todo el que participa en argumentaciones, entre otras cosas, tiene que hacer presupuestos, cuyo contenido puede reflejarse bajo la forma de las reglas discursivas (3.1) y si, además, entendemos que las normas justificadas tienen como objetivo regular materias sociales en el interés común de todas las personas posiblemente afectadas, en tal caso, todo aquel que aborda seriamente el intento de comprobar de modo discursivo las pretensiones normativas de validez tiene que aceptar de modo intuitivo condiciones procedimentales que equivalen al reconocimiento de “U”.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Habermas (1985), pp. 110-113.

<sup>113</sup> Habermas (1985), p. 116.

Respecto al procedimiento del discurso práctico mencionado por Habermas en el principio "D", el autor entiende que debe ser aquel en el que las argumentaciones de los participantes parten del principio de que todos los implicados participan como iguales y libres, en una búsqueda cooperativa de la verdad, en donde no será aceptable otra restricción que no sea la consecuencia de los mejores argumentos.

Para el pensador, el discurso práctico puede entenderse

[...] como un exigente modo de formación argumentativa de una voluntad común que (al igual que la posición original de Rawls) tiene por fin garantizar, merced sólo a presupuestos universales de la comunicación, la rectitud (o fairness) de cada uno de los acuerdos normativos que puedan tomarse en esas condiciones.<sup>114</sup>

Siguiendo estos lineamientos afirma que el discurso práctico está conformado por interacciones comunicativas a través de las cuales los implicados regulan sus comportamientos argumentando, tanto a favor como en contra, diferentes demandas de validez con el propósito de lograr un cierto consenso acerca de ellas.

Para el filósofo dicho discurso debe ocurrir en una situación ideal de discurso. Es decir, una comunicación en la que todos los implicados puedan participar libremente y sin coacción alguna. Habermas aspira a que todos los agentes puedan intervenir en el procedimiento del discurso, ya sea argumentando, criticando, o simplemente justificando sus posiciones.

La situación ideal del discurso posibilita simplificar las reglas tanto de simetría como de reciprocidad. La simetría se refiere a los actos de habla, todos los sujetos involucrados en el discurso tendrán igual oportunidad de iniciar como de continuar la comunicación, dar explicaciones, ofrecer justificaciones, etc. En cuanto a la reciprocidad, la misma se refiere a los contextos de acción. En esta cuestión todos los participantes del discurso deberán tener igual oportunidad de poder expresar sus deseos, sentimientos, y a su vez los distintos interlocutores deberán proceder como si cada uno de ellos tuviera la misma aptitud para decidir.

La situación ideal de discurso constituye la expresión concreta de los supuestos morales de los distintos sujetos, toda vez que éstos participan seriamente de la discusión.

Para Habermas, participar seriamente significa que la intención final que los agentes persiguen en el diálogo es la búsqueda de un entendimiento compartido. Por último diremos que la situación ideal del discurso es la orientación primordial para el discurso ético, que es el discurso en el cual se reúnen los agentes con la intención de lograr un consenso racionalmente motivado respecto a reglas morales que pueden llegar a alcanzar validez universal.

---

<sup>114</sup> Habermas (1991), p. 104.

Esta versión de Habermas de origen kantiano tomó un fuerte impulso cuando el pensador se vinculó con el filósofo Karl-Otto Apel y su relación con la teoría de la pragmática universal. Aparece así la ética discursiva en vinculación con la teoría pragmática, donde Habermas intentará demostrar que tanto la validez de las normas como las pretensiones de validez que sostienen la relación con los actos de habla relacionados a las normas, son dos fenómenos que constituyen el fin último de su proyecto.

Ahora bien, continuando con nuestro análisis, señalaremos a continuación las cuatro propiedades que Habermas le asigna a la ética del discurso, a saber: cognitivista, universalista, formalista y deontológica.

- (i) La ética del discurso es cognitivista en razón de que nos deberá decir cómo se fundamentan los juicios morales. Para ello recurre a la confección de razones argumentativas que sirven de fundamento a las pretensiones de validez normativa.
- (ii) La ética del discurso es universal en el sentido de que el “...*criterio que da para ello no expresa las intuiciones de una determinada cultura, sino que tiene una validez universal*”<sup>115</sup>. Habermas ambiciona proponer un principio moral que posea validez universal y que no sea sensible a las críticas del relativismo cultural y del relativismo histórico. Hay que poder demostrar, manifiesta Habermas, que nuestro principio moral no se circunscribe a expresar los prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones y provenientes de capas burguesas.
- (iii) La ética del discurso es formalista en virtud de que propone un principio de justificación de las normas que no diferencia a estas últimas respecto a su contenido sino solamente respecto de las condiciones de su universalización posible. Para esta cuestión el pensador nos plantea un criterio diferente al kantiano, llamado en términos generales “el procedimiento de la argumentación moral”. Es sobre esta base que se manifiesta el famoso principio “U” de universalización de las normas.
- (iv) La ética del discurso es deontológica en razón de que entiende la rectitud de las normas en afinidad con la verdad de las proposiciones. Es decir, para la ética discursiva el problema se circunscribe exclusivamente a la rectitud de las acciones humanas. Lo que se trata de establecer, es la validez de las acciones respecto a ciertas normas o en defecto la validez de las normas respecto de ciertos principios.

---

<sup>115</sup> Habermas (1991), p. 47.

Como corolario, puede sostenerse siguiendo a Thomas McCarthy que la ética discursiva de Habermas debe ser comprendida como una reconstrucción procedimental del imperativo categórico kantiano:

[...] más bien que atribuir a otros como válidas aquellas máximas que yo puedo querer que sean leyes universales, lo que debo hacer es someter esas máximas a los otros con el propósito de probar su pretensión de validez universal. Ya no se hace hincapié en lo que puede querer cada uno sin contradicción, sino en aquello con lo que todos pueden estar de acuerdo en un discurso racional.<sup>116</sup>

Ahora bien, más allá de las semejanzas que comparten la ética del discurso con la ética kantiana, existen diferencias sustanciales entre ambas que no pueden ser obviadas.

Por un lado, Habermas reformula el imperativo categórico de carácter monológico por un principio "D" que requiere de un proceso dialógico, es irreductiblemente intersubjetivo. En esta cuestión,

Habermas sostiene que la tarea de la argumentación moral no puede desarrollarse monológicamente, sino que requiere de un esfuerzo cooperativo. De acuerdo con Habermas, "la justificación de normas y órdenes requiere que se desarrolle una discusión real, y ello no puede ocurrir...en el proceso hipotético de argumentación que tiene lugar en la mente del individuo"<sup>117</sup>

Asimismo, Habermas sostiene que el discurso práctico entre los participantes debe tener un carácter efectivo.

Como puede observarse, con su principio "D" Habermas aspira a que la validez de las normas de acción encuentre la aprobación de todos los participantes de discursos racionales. En este sentido no debemos confundir la moral con el complejo política-derecho. A las diferentes problemáticas abordadas, conciernen formas de discursos y deliberaciones diversas.

Por su parte, Habermas distingue entre asuntos programáticos, éticos y morales. Éstos nos conducen a los términos de lo conveniente, lo bueno y lo justo.

La dimensión programática está orientada a la satisfacción instrumental de fines y se encuentra generalmente señalada "*...por criterios de eficacia y por arraigarse en la negociación y en el compromiso*"<sup>118</sup>. Por su parte las cuestiones éticas se diseñan desde la perspectiva de los sujetos, que en asuntos de gran importancia quieren aclararse acerca de cuál es la forma de vida que conllevan y en razón de qué ideales pretenden proyectar su vida en común. En cambio la dimensión moral considera como una preocupación la resolución equitativa e imparcial de los problemas interpersonales y brega por un reconocimiento universal de sus preceptos.

---

<sup>116</sup> McCarthy en Habermas (1997), p. 37.

<sup>117</sup> Nino (1997), p. 158.

<sup>118</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 29.

Fernando Vallespín, en la introducción al *“Debate sobre el liberalismo político”* sostiene que el aspecto más destacado de la teoría habermasiana es la limpieza con la que combina las tres dimensiones de la razón práctica. Y nos aclara que, a diferencia de Rawls cuya tarea consistía en intentar mantener una separación conceptual lo más transparente posible entre las distintas dimensiones Habermas apuesta a combinar las tres dimensiones, incorporándolas a la esfera pública. La concepción habermasiana intenta recuperar un ámbito de discusión de carácter intersubjetivo en el que irremediamente deberán vincularse las tres dimensiones.

La deliberación política se escapa a la disciplina que pueda imponer una única forma discursiva, ya sea ésta la justicia o la pretensión de aspirar a un equitativo reconocimiento de formas de vida, concepción del bien o identidades concretas, o cualesquiera otros intereses subjetivos o de grupo.<sup>119</sup>

Sin embargo, debemos mencionar que existe una importante imposición que actúa como control de la deliberación pública y está orientado, como en Rawls, a priorizar la justicia sobre el bien, o sea la moral sobre la ética. Tanto los discursos pragmáticos como los discursos éticos deberán aceptar la primacía de los asuntos morales. Este control es el que practica la institucionalización normativa del principio del discurso, facultado de incorporar *“...el punto de vista moral en estos procesos de constitución y conformación de las voluntades”*<sup>120</sup>.

El principio “D”, que en su exposición más general establece que sólo serán válidas aquellas normas en que todos los implicados puedan consentir como participantes en un discurso racional, es entendido por Habermas como una expresión de lo moralmente correcto. Al punto de vista en el que las cuestiones morales pueden enjuiciarse con imparcialidad el autor las denomina punto de vista moral.

Volviendo a la cuestión de la prioridad moral en relación a las cuestiones éticas, Thomas McCarthy afirma que cuando lo que se exterioriza son cuestiones graves de valor, *“la deliberación sobre quién es uno y lo que quiere cede el paso a las intuiciones de la buena vida”*<sup>121</sup>, pero si lo que está en juego son asuntos de justicia, entonces se requiere la consideración equitativa e imparcial de los intereses en conflicto.

Sobre esta cuestión, Habermas sigue a Kant y se acerca a Rawls, al ponderar que el objeto más apropiado de la teoría moral son las cuestiones morales más que las éticas. Al respecto, nos aclara McCarthy, que lo dicho no significa negar que el discurso ético posea un componente racional ni que tenga estructuras generales de una índole diferenciada, lo que nos quiere decir es que debido al desencantamiento progresivo del mundo y los difíciles retos que nos impone el pluralismo social, cultural e ideológico, ha dejado de ser

---

<sup>119</sup> *Idem.*

<sup>120</sup> *Idem.*

<sup>121</sup> McCarthy en Habermas (1997), p. 38.

plausible creer que las preguntas que se formulaba la ética clásica en cuestiones articuladas a la buena vida (como la virtud, la felicidad, la comunidad etc.), puedan ser contestadas por los mismos filósofos en un marco general.

Entiende McCarthy que las cuestiones de la autocomprensión y la autorrealización, arraigadas como están en las culturas y en las historias de las vidas particulares, no admiten respuestas generales; las deliberaciones de tipo prudencial sobre la buena vida que se llevan a cabo en los horizontes de los mundos de vida y de las tradiciones particulares no proporcionan prescripciones generales.

Sin embargo, si consideramos con seriedad el destino plural que invade a las sociedades modernas, el hecho de que la filosofía deba renunciar a la idea de poder elegir una forma privilegiada de vida por sobre otras o poder ser capaz de dar respuestas a preguntas de cómo debemos vivir, esto no imposibilita –según Habermas– elaborar una teoría general de carácter más circunscrito o sea una teoría de la justicia. Para Habermas el papel de la filosofía se sujeta “...a la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento de la legitimación democrática”.<sup>122</sup>

En base a lo expuesto el objetivo de Habermas es tan sólo reformular el punto de vista moral. Sólo a partir del mismo será factible allanar equitativa e imparcialmente cuestiones normativas. Como ya quedó aclarado en otro pasaje de este mismo capítulo, su punto de vista concuerda con el pensamiento de Kant en lo referente a lo que todos los agentes podrían querer que fuese obligatorio para todos por igual, “...pero cambiando el marco de referencia, antes lo era la conciencia moral kantiana, solitaria y reflexiva y ahora es la comunidad de sujetos morales que dialogan”.<sup>123</sup>

En este sentido, Habermas intenta adaptar su principio discursivo a las circunstancias propias de las sociedades modernas, caracterizadas no solamente por la pérdida de un patrón normativo unitario apto para vincular a todos los individuos, sino también por la creciente autonomización tanto del sistema económico como administrativo que amenazan con sofocar las razones del denominado mundo de la vida. Para el filósofo el único camino posible de poder trasladar su principio de legitimidad sustentado en su ética discursiva a la sociedad como un todo, es la legalidad o sea el derecho. En su obra “*Facticidad y validez*” fundamenta, además de una teoría del estado democrático, una teoría del derecho. Así, se propone llevar a cabo una investigación sobre la relación entre los hechos sociales, la normatividad y la política democrática.

Siguiendo esta línea de argumentación, Habermas justifica el nuevo modelo discursivo-procedimental del derecho con la intención de superar la crisis de las sociedades avanzadas mediante la reconstrucción normativa de la legitimidad fragmentada. Para ello, brega por conciliar la separación entre el mundo de la vida y los sistemas económicos y

---

<sup>122</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 31.

<sup>123</sup> McCarthy en Habermas (1997), pp. 38 - 39.

político a través de un paradigma de la democracia deliberativa como es la expresión del poder comunicativo de la sociedad civil y la opinión pública. Es importante mencionar que este nuevo modelo discursivo procedimental del derecho viene a resolver el conflicto mismo que el desarrollo de los trabajos anteriores del filósofo alemán no fueron capaces de resolver entre el mundo de la vida y sistema político-administrativo, esto lo conduce a reconsiderar que la mera acción comunicativa es la que presenta la discusión pública como la única posibilidad de resolver los conflictos entre ambas dimensiones, sin recurrir al derecho como herramienta de mediación social. En otros términos, *“la estrategia habermasiana a la hora de buscar el principio de legitimación del derecho consistirá en trasladarle los presupuestos básicos de la moral discursiva, atendiendo a su naturaleza institucional”*.<sup>124</sup> Esta concepción discursiva acude a la idea de justificación, apelando a razones que serán consideradas como generalmente aceptables para los sujetos que deliberan en condiciones de libertad e igualdad en una democracia constitucional. El foco central de la interpretación habermasiana de la estructura básica es la *“institucionalización de la autonomía política, esto es el uso público de la razón en ámbito jurídico político”*<sup>125</sup>.

A continuación nos abocaremos a poner en consideración la dimensión pública de la autonomía para la concepción habermasiana. Tal como lo hemos anticipado, el concepto de autonomía reviste –en la teoría de Habermas– una importancia capital debido a que no sólo define al tipo de sujeto participante sino que además edifica el elemento sustancial por el cual se satisface la legitimidad del derecho. Esta condición según el pensador es indispensable para poder desarrollar su noción de Estado democrático constitucional.

En su desarrollo teórico, Habermas enfatiza la dimensión pública de la autonomía. A diferencia de los liberales que han puesto el acento en la libertad de los modernos priorizando la libertad de creencia, de conciencia y la propiedad privada, la concepción habermasiana se funda en su adscripción al republicanismo, que como sabemos *“...ha defendido la libertad de los antiguos, es decir aquellos derechos de participación y de comunicación política que posibilitan la autodeterminación de los ciudadanos”*.<sup>126</sup>

En este sentido se hace sustantivo pensar la mediación entre una autonomía pública –propia del ciudadano– y una privada –propia del sujeto moral moderno–. En base a esta cuestión, nos preguntamos cómo puede manifestarse, en el ámbito de las comunidades políticas contemporáneas, la idea de autolegislación que nos propone Habermas para el agente individual moderno. La respuesta a dicho interrogante nos la brinda el filósofo, que en este sentido sostiene que *“[...] la idea de autolegislación exige que aquellos que están sometidos al derecho como destinatarios suyos, puedan entenderse a la vez como autores del derecho”*<sup>127</sup>. De esta manera, continúa Habermas, *“la idea de autolegislación, que para*

---

<sup>124</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 31.

<sup>125</sup> McCarthy en Habermas (1997), p. 41.

<sup>126</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 66.

<sup>127</sup> Habermas (1998), p. 186.

la voluntad individual significa autonomía moral, cobra para la formación de la voluntad colectiva el significado de autonomía política”<sup>128</sup>. Así, debemos centrar la cuestión en torno al modo de ejercer la autonomía, o sea a la manera en que tanto la autonomía pública como la privada se interrelacionan entre sí. En este tenor, el principio discursivo manobra como un control de la discusión pública, ya que es el facultado a introducir, en los procesos concretos de construcción y conformación de las voluntades, el punto de vista moral y la contextualización inevitable en el ámbito de la práctica.

Para Habermas, la relación entre autonomía pública y privada tiene una importancia sustantiva, y ve en ellas un proceso dialéctico: *“Una autonomía privada asegurada sirve para asegurar el surgimiento de la autonomía pública, al igual que, a la inversa, la adecuada puesta en práctica de la autonomía pública sirve a asegurar el surgimiento y despliegue de la privada”*.<sup>129</sup>

Ambas dimensiones se materializan simétricamente en un mismo concepto, pues

[...] por un lado permite blindar los derechos básicos frente a injerencias sociales, pero por otro lado se abre a la pluralidad social al permitir un casi ilimitado acceso a la esfera y decisiones públicas a todos los ciudadanos y grupos sociales.<sup>130</sup>

Desde la perspectiva del autor ambas dimensiones son complementarias, de igual jerarquía, e inscritas en un origen común. Así, para Habermas, el ciudadano no podría ejercer su autonomía pública, si no tuviera a su alcance la independencia suficiente asegurada por la autonomía privada; y por el contrario no sería posible garantizar una ordenación consensuada de la autonomía privada si no puede hacer un uso adecuado de su autonomía pública.

Al tratar de vincular la dimensión pública con la privada, el modelo habermasiano permite el acceso a la esfera pública a todos aquellos sujetos que se consideran marginados o lesionados en su respeto o dignidad. En base a ello, la incorporación de la argumentación moral a través de la teoría procedimentalista permitiría instituir un equilibrio entre las dimensiones pública y privada. No nos olvidemos que Habermas defiende la necesidad de la moral en el ámbito político, entendiendo a la moral por algo que está por arriba de las éticas particulares, *“...de las ideas sobre el bien de cada persona, la moral sería generalizable, y se fundamenta en el uso de la Razón trascendental kantiana...”*.<sup>131</sup>

Para concluir este apartado, cabe señalar, que la concepción discursiva de Habermas subraya la dimensión pública de la autonomía, como autolegislación a través del uso público de la razón por ciudadanos libres e iguales, y supedita la legitimidad de las normas jurídicas a aquello que todos los implicados acordarían en una deliberación pública

---

<sup>128</sup> Habermas (1998), p. 224.

<sup>129</sup> Habermas (1998), p. 491.

<sup>130</sup> Habermas y Rawls (1998) pp. 32-33.

<sup>131</sup> Elósegui (1997), p. 66.

racional. Así, la misma puede ser considerada como un recurso permanente contra las diversas manifestaciones institucionales del poder, enunciando para ello un procedimiento discursivo cuyos elementos fundamentales son, la

[...] imparcialidad, la igualdad, la apertura a todos, la ausencia de coerción y la unanimidad, que equivalen a los contenidos de una moral del respeto mutuo y de la responsabilidad solidaria por toda persona, pueden entenderse como una lectura teórica-discursiva del imperativo categórico kantiano.<sup>132</sup>

## **II.2.**

### ***Una tercera vía a la concepción liberal y republicana de la democracia***

La ambición de Jürgen Habermas es plantear una nueva interpretación de los contenidos radicales de la democracia, pues a su entender resulta necesario profundizar sus conceptos con el objetivo de articular más estrechamente a los ciudadanos con la práctica de la vida política.

El filósofo, sostiene al respecto que, *“la vieja promesa de una comunidad autoorganizada de ciudadanos libres e iguales sigue siendo posible en las modernas sociedades plurales y complejas, más bajo un nuevo prisma, el que aporta la teoría del discurso”*.<sup>133</sup> Desde esta perspectiva el pensador pone en discusión el modelo discursivo o deliberativo de la democracia a partir de su crítica a los modelos normativos de democracia liberal y republicana. En este sentido se puede afirmar que su concepción discursiva se manifiesta como una tercera vía a la hora de conceptualizar y entender a la democracia. Esta tercera vía resulta ser una instancia superadora ya que pretende recoger elementos de ambos modelos e integrarlos en el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de decisiones.

En base a estas consideraciones, a continuación se analizarán los tópicos fundamentales de estos dos paradigmas de la democracia y las diferencias existentes entre ambos. Luego nos abocaremos a entender mejor el por qué la propuesta habermasiana se proyecta como una concepción superadora de las falencias de estos dos modelos normativos de la democracia.

En primer lugar cabe señalar que la diferencia entre estas dos concepciones de entender a la sociedad y al Estado reside en cómo conciben cada una los conceptos de ciudadano, derecho y naturaleza del proceso de formación de la voluntad política.

- Según la concepción liberal, la política es entendida como un mecanismo para impulsar la promoción de los intereses privados de los ciudadanos frente a un aparato estatal especializado en el uso del poder político destinado a lograr fines

---

<sup>132</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 30.

<sup>133</sup> Sancho (2003), p. 217.

colectivos. Los intereses privados a los que hacemos alusión se caracterizan por ser preexistentes, autónomos y poseer esencialmente prioridad en relación con la práctica política. *“De acuerdo con la concepción liberal, el estatus de los ciudadanos está determinado por la medida de los derechos subjetivos que tienen frente al Estado y frente a los demás ciudadanos”*<sup>134</sup>. Los ciudadanos, para este paradigma, son portadores por un lado, de un conjunto de derechos subjetivos que deberán ser protegidos ante las posibles injerencias tanto del Estado como de otros agentes; y por el otro, su papel, en tanto que agentes políticos, será hacer de contralor del Estado para que ejerza su poder político, *“...en interés de los ciudadanos en tanto que sujetos privados”*<sup>135</sup>. En este espacio, los derechos políticos son solamente un subconjunto que les permite a los ciudadanos hacer valer sus pretensiones y preferencias individuales de tal modo que las mismas puedan agregarse con otras y configurar la voluntad política. Como se observa, este paradigma le otorga plena prioridad a las libertades negativas (libertades de los modernos) y entiende a la política como una forma de garantizar esas libertades.

En cambio, para la concepción republicana, la posición de los ciudadanos no está establecida por una serie de libertades negativas que los mismos pueden exigir como agentes privados. Esta concepción se encuadra más bien en la defensa de las libertades positivas (libertades de los antiguos), como son los derechos cívicos de participación y comunicación. Se tratan de derechos de participación política y no derechos de protección frente a las injerencias ajenas. A diferencia del modelo liberal, para esta comprensión el papel sustancial lo ocupa el proceso político, pero no para mantener la actividad del Estado mediante el control de los ciudadanos, ni tampoco para hacer de mediación entre el Estado y la sociedad, sino más bien para constituir una comunidad política. Por esta razón, la política no se orienta hacia la competencia sino hacia el diálogo y el entendimiento mutuo. El poder habita en el pueblo y no es pasible de delegarse. Serán los propios agentes los que van a autogobernarse en un proceso que se orienta a los fines de abrazar un acuerdo con relación a una buena forma de vida.

- En otro sentido, para el liberalismo, la razón de ser de un orden normativo, o sea del derecho positivo, se resguarda en la idea en que *“...se permita determinar en cada caso qué derechos les corresponde a qué individuos”*<sup>136</sup>. En contraste a ello, en el republicanismo los derechos subjetivos se deben a un ordenamiento jurídico objetivo, que tiene por finalidad asegurar la integridad de una vida en conjunto autónoma, donde todos los ciudadanos gocen de una igualdad jurídica sustentada

---

<sup>134</sup> Habermas (1999), p. 232.

<sup>135</sup> Habermas (1999), p. 233.

<sup>136</sup> Habermas (1999), p. 234.

en el respeto compartido. Dicho de manera sumaria, para los liberales el orden jurídico se edifica a partir de los derechos subjetivos, en cambio en el republicanismo se le otorga una mención especial al contenido objetivo que contiene el cuerpo jurídico.

- Por su parte, desde la óptica liberal, la naturaleza del proceso político es principalmente una competencia por posiciones que otorgan la aptitud para disponer del poder administrativo. La competencia política desde la perspectiva del liberalismo, es substancialmente un tipo de acción estratégica similar a las decisiones que toman los actores económicos que compiten en el mercado para alcanzar un mayor beneficio. El éxito de sus decisiones en términos políticos se mide por la conformidad en cantidad de sufragios que a la ciudadanía le merecen su persona y sus programas. En cambio, para la perspectiva republicana, la génesis del proceso político no obedece a la estructuras del mercado sino a las estructuras que son propias de una comunicación pública a los fines de alcanzar un posible entendimiento. En este sentido, Habermas considera que,

El paradigma de la política, concebida en el sentido de una práctica de autodeterminación ciudadana, no es el mercado sino el diálogo. Desde este punto de vista, existe una diferencia estructural entre el poder comunicativo (que, en forma de opiniones mayoritarias formadas discursivamente, surge de la comunicación política) y el poder administrativo (del que dispone el aparato estatal).<sup>137</sup>

Así presentada, la comparación entre estos dos modelos dominantes de democracia que reflejan formas distintas de tomar decisiones políticas, el liberal –basado en la agregación de las preferencias como suma de los distintos intereses–, y el republicano –centrado en la deliberación como debate acerca de diferentes posiciones hasta llegar a un entendimiento que pueda ser aceptable por todos los ciudadanos–, a continuación nos abocaremos a analizar las falencias que, según Habermas, presentan estos dos modelos con el objetivo de plantear su concepción discursiva o deliberativa de la democracia como una síntesis superadora.

La falencia general que Habermas entiende que poseen ambos modelos normativos se focaliza en su unilateralidad y su reduccionismo. La concepción liberal reduce la formación política de la voluntad a determinadas acciones estratégicas en donde la perspectiva de la justicia pronunciada en términos de derechos subjetivos se manifiesta como un límite exterior a los procesos políticos. Otro de los inconvenientes que presenta este modelo es que su punto de vista normativo, o sea, el punto de vista de la justicia concebido como supra-político, siendo sustancial para esta teoría, no la autodeterminación de los ciudadanos que dialogan sino la normativización en términos de Estado de derecho. Como puede advertirse, los liberales están verdaderamente preocupados por los derechos y

---

<sup>137</sup>Habermas (1999), p. 237.

tratan de defenderlos de los abusos de la soberanía, no dejando ningún espacio para discursos de orden ético.

Por el contrario, desde la mirada republicana, el ejercicio del poder político está sustentado en el diálogo y no en la lucha de intereses privados, concibiendo a la política en torno al modelo de la comunicación orientado al entendimiento desde una perspectiva puramente ética. En este sentido, Habermas sostiene que,

[...] la formación democrática de la voluntad se lleva a cabo en la forma de una autocomprensión ética; conforme a esta concepción, la deliberación –en lo referente a su contenido– puede apoyarse en el consenso cultural de fondo entre los ciudadanos que se renueva en la conmemoración ritualizada del acto fundacional de la república.<sup>138</sup>

Si bien el filósofo se identifica con el modelo que defiende una concepción radical de la democracia basada en la autoorganización de la sociedad mediante ciudadanos que se hallan vinculadas comunicativamente, encuentra el inconveniente en el hecho de que se trata de una concepción excesivamente idealista *“ya que hace depender el proceso democrático de las virtudes de los ciudadanos orientados hacia el bien común”*<sup>139</sup>, sometiendo los discursos políticos a una especie de sobredosis de ética. La política no consiste únicamente en la autocomprensión ética de los ciudadanos, *“el error radica, pues, en el estrechamiento ético al que son sometidos los discursos políticos”*.<sup>140</sup> Es indudable que la ética debe ocupar un lugar fundamental de la política pero el problema del republicanismo es que no toma en consideración el destino plural que invade a las sociedades actuales que se encuentran divididas por conflictos valorativos que separan a los ciudadanos y por ende dificultan seriamente las posibilidades reales de alcanzar acuerdos sobre un bien para todos. Este tipo de perspectiva que se reduce a la idea de que todos los conflictos sociales pueden resolverse en términos de consenso comunicativo, no toma en cuenta que en la praxis de la vida política operan otras formas de comunicación basadas en acuerdos de intereses y compromisos que no siempre pueden resolverse mediante consensos éticos. En otros términos, mientras que para el liberalismo el proceso de la formación política se expresa mediante acuerdos de intereses y compromisos, para la concepción republicana, todas las reglas para la formación de compromisos que aseguran la equidad de los resultados, tienen su fundamento en los derechos liberales fundamentales. Es importante aclarar que la concepción liberal es una concepción minimalista de la formación de la voluntad democrática, basada en la circunstancia que los agentes solamente están dispuestos a defender sus intereses particulares amparados en la protección que les brinda el orden normativo y evitar el

---

<sup>138</sup> Habermas (1999), p. 240

<sup>139</sup> Habermas (1999), p. 238.

<sup>140</sup> *Idem.*

*“potencial perturbador de un poder estatal que entorpece la interrelación social autónoma de los particulares”.*<sup>141</sup> El eje central para este modelo no es ya la autodeterminación de ciudadanos que deliberan democráticamente sino más bien la normativización en términos de estado de derecho. Habermas sostiene que esta comprensión de la política basada en el Estado derecho puede renunciar a un supuesto poco realista de una ciudadanía capaz de actuar colectivamente.

En cambio, el eje central de la concepción republicana, no es la normativización en términos de Estado de derecho como piensa el liberalismo, sino más bien la autodeterminación de ciudadanos que deliberan democráticamente. La formación de la voluntad democrática se expresa en la forma de un autoentendimiento ético-político. Esta concepción, como vemos, le reserva un excesivo compromiso ético a los ciudadanos, en el momento de debatir cuestiones atinentes a la política de su comunidad, quedando los discursos políticos restringidos casi exclusivamente a cuestiones de identidad colectiva. Para el republicanismo, vale aclarar, la sociedad es entendida como una sociedad política y la democracia corresponde a la autoorganización política de la sociedad. Esta identificación que efectúa el republicanismo entre la sociedad y la comunidad política es rechazada por Habermas, pues para él, el sistema político no es más que un sistema de acción entre otros sistemas que conviven en la sociedad, o sea la sociedad no está constituida políticamente.

Es en este escenario en el que Habermas presenta su concepción de la democracia como un tercer modelo que combina y reinterpreta aspectos de ambos y los integra en el concepto de un procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones políticas. En este ámbito, el concepto de política deliberativa alcanza una relevancia significativa pues toma en consideración las distintas formas de comunicación en las que se configura una voluntad común. Así, no sólo utiliza los discursos de autocomprensión ética, sino también los acuerdos de intereses y compromisos basados en la elección racional de medios en relación de un fin, la fundamentación moral, etc. Es este el tercer modelo de democracia que Habermas nos propone, como una concepción que es capaz de ofrecer una articulación plausible de las distintas formas de comunicación en las que se constituye la voluntad política común. Según el filósofo, existiría una conexión interna entre los discursos de acción estratégica, los discursos éticos y los discursos morales. La característica especial es la comunicación. Así, la política y la comunicación en su modelo se complementan y forman un todo indisoluble. En este se afirma *“[...] en las condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque se lleva a cabo en toda su extensión de un modo deliberativo”.*<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Habermas (1999), p. 241.

<sup>142</sup> Habermas (1999), p. 239.

La concepción discursiva de la democracia que Habermas defiende está centrada fundamentalmente en el proceso de formación de la opinión y la voluntad política. Lo mismo que sucede con la propuesta republicana, la teoría discursiva ubica al proceso de formación de la voluntad y la opinión política en un lugar esencial. Pero se aleja del modelo republicano al no considerar como algo secundario la constitución en términos de Estado de derecho. Para Habermas, el Estado de derecho no cumple un papel subordinado a la política democrática ni tiene lugar la situación inversa, como sucede con la propuesta liberal. Habermas, se opone a cualquier tipo de jerarquización entre la libertad de los modernos (derechos fundamentales consagrados por los liberales) y la libertad de los antiguos (derechos políticos priorizados por los republicanos). Tal como fue expresado en otro pasaje de este mismo capítulo, la relación o la vinculación de los conceptos de Estado de derecho y política democrática constituyen una idea nodal para su propuesta democrática, considerándolos a dichos conceptos como interdependientes y cooriginarios. La democracia discursiva supone un proceso de formación de la opinión y la voluntad política sustentado en el entendimiento y la comunicación de los ciudadanos por un lado y entre la sociedad y el sistema político por el otro.

Así entendido el proceso de formación de la opinión y la voluntad política, se señala que el mismo no tiene como función ni legitimar el ejercicio del poder político (liberalismo), ni constituir la comunidad política (republicanismo). Este proceso cursa a una racionalización discursiva de la toma de decisiones de un gobierno. Racionalización significa según escribe Habermas “...*más que mera legitimación, pero menos que constitución del poder*”.<sup>143</sup> Frente a estos puntos de vista, el enfoque deliberativo nos quiere expresar la idea de una política deliberativa o discursiva en la que, a partir de la interacción comunicativa de los ciudadanos, se manifiesten argumentos y razones que preserven las distintas posiciones presentadas en el debate. La finalidad de la deliberación en términos habermasianos es lograr un acuerdo que todos puedan aceptar. Por ello es sustantivo que en la deliberación, todas las partes implicadas puedan dar razones de sus ideas a través del mecanismo de la argumentación a los efectos de legitimar las decisiones. Esta concepción deliberativa de Habermas intenta convertirse en un tercer modelo de democracia que sea plausible de superar las falencias de los modelos que hemos confrontado.

### **II.3.**

#### ***El modelo habermasiano de razón pública y la democracia deliberativa***

---

<sup>143</sup> Habermas (1999), p. 244.

Habermas ha elaborado una concepción normativa de la democracia que intenta presentar una construcción que, si bien desde un punto de vista puede llegar a ser considerada ideal, resulta plausible para la conformación de lo que entendemos como “concepción de la democracia deliberativa”. En este sentido podemos señalar que sus trabajos junto a los de J. Cohen pueden ser considerados la base sobre la cual se ha edificado el modelo deliberativo de la democracia.

Cohen en “Deliberation and Democratic Legitimacy” fue el primero en formular de manera detallada las características de un procedimiento deliberativo para la toma de decisiones políticas. Sus ideas han sido posteriormente retomadas, revisadas y/o criticadas por otros autores (incluido el propio Habermas) como punto de partida para sus propias propuestas”.<sup>144</sup>

Como puede observarse, la obra de Cohen va a significar una referencia importante para la construcción de la propia propuesta de democracia deliberativa habermasiana. Estos autores se autocalifican como demócratas radicales. Con esto intentan expresar una mirada horizontal de la política, donde no existe división entre una élite que toma las decisiones y la base de ciudadanos a los que esas decisiones se aplican. Para estos pensadores la democracia es considerada una forma de autogobierno que exige que el ejercicio del poder político sea una verdadera expresión de la libre comunicación de ciudadanos iguales. Si bien ambos teóricos comparten muchas de sus premisas, encontramos diferencias a la hora de presentar su modelo de razonamiento público en lo relativo a los sujetos que en el mismo deliberan y, en particular, en la forma en que estos participan.

A continuación, y con el objetivo de aprehender mejor la concepción de Habermas, nos parece útil presentar algunos de los rasgos generales del modelo de razón pública de Cohen, para luego examinar con mayor profundidad la perspectiva del filósofo alemán.

El modelo de razonamiento público para Cohen es un modelo de deliberación en el que los ciudadanos intervienen directamente en la toma de decisiones políticas. Este autor entiende que los resultados del proceso de deliberación serán legítimos sólo si pueden ser objeto de un acuerdo libre y razonado entre ciudadanos iguales. En razón de esta circunstancia todo mecanismo de toma colectiva de decisiones deberá satisfacer los siguientes requisitos: razonabilidad, libertad e igualdad. *“Esto es lo que Cohen denomina procedimiento deliberativo ideal como modelo o principios que deben guiar la institucionalización de la deliberación”*.<sup>145</sup>

- (i) El procedimiento ideal de deliberación está sustentado en el **razonamiento**, debido que a los ciudadanos se los invita a que den razones de sus propuestas

---

<sup>144</sup> Sancho (2003), pp. 206-207.

<sup>145</sup> Sancho (2003), p. 208.

políticas, ya sea para afirmarlas o para refutarlas, “...en función de consideraciones que otros, como libres e iguales tienen razones para aceptar, dado el hecho del pluralismo razonable y sobre el supuesto que esos otros se hallan ellos mismos preocupados en ofrecer justificaciones adecuadas”.<sup>146</sup> No nos olvidemos que para Cohen el razonamiento ciudadano ocupa un lugar de centralidad en el marco de la justificación política.

- (ii) La deliberación es **libre** porque los ciudadanos no se encuentran condicionados a ninguna restricción “...salvo los límites impuestos por los resultados”.<sup>147</sup> Esto viene a significar que serán los propios agentes quienes terminarán definiendo cuáles serán aquellas temáticas que sean objeto de la deliberación, y también, serán ellos mismos los que van a proponer soluciones a las cuestiones políticas, justificando sus decisiones en base a razones que todos puedan aceptar. “El hecho de alcanzar una decisión a través de la deliberación es una razón suficiente para aceptarla. Este es el único límite”.<sup>148</sup>
- (iii) Por último, en la deliberación ideal los participantes son **iguales** tanto desde lo formal como desde lo esencial. Son formalmente iguales porque poseen las mismas facultades para participar en cada etapa del proceso deliberativo, y son sustancialmente iguales porque, como escribe Cohen, “...la distribución existente del poder y los recursos no inciden en sus posibilidades de contribuir a la deliberación, y esa distribución no le otorga facultades decisivas en la deliberación”.<sup>149</sup>

Una cuestión importante a la hora de presentar el modelo razón de pública de este teórico, será establecer qué tipo de razones son válidas en el debate político. Su explicación se limita a establecer qué ideas, valores o argumentos son permitidos como razones en el debate público entre los participantes. Resulta claro que Cohen no deja de tener en consideración, para presentar su modelo, el pluralismo moral que caracteriza a las sociedades democráticas actuales. Según afirma, “En estas circunstancias sólo serán válidas como razones políticas las ideas o argumentos que ciudadanos libres, iguales y razonables puedan aceptar. El criterio de validez de un argumento no es su veracidad sino su aceptabilidad”.<sup>150</sup>

A los fines de poder señalar algunos de los aspectos sustanciales de su modelo de razón pública, es necesario recordar que Cohen defiende una concepción de democracia deliberativa entendida como una forma de autogobierno, cuyo planteamiento lo lleva hasta sus últimas consecuencias, pues considera que los ciudadanos deben participar

---

<sup>146</sup> Cohen en Elster (1998), p. 245.

<sup>147</sup> Sancho (2003), p. 208.

<sup>148</sup> *Idem.*

<sup>149</sup> Cohen en Elster (1998), p. 245.

<sup>150</sup> Sancho (2003), p. 210.

directamente en las instituciones y en la toma de decisiones políticas. Lo importante para este filósofo *“no es establecer una cultura pública de debate sobre lo político sino la institucionalización de la participación directa de los ciudadanos en la toma de decisiones a través del razonamiento público”*.<sup>151</sup> En la teoría de Cohen, la insistencia en la participación directa de los ciudadanos en la toma de decisiones políticas resulta ser el aspecto fundamental. Es justamente en este punto donde este autor se aleja notoriamente del modelo habermasiano, que vincula el razonamiento público con el proceso de formación de la opinión y la voluntad política.

Así, y adentrándonos en la posición adoptada por Habermas, podemos señalar que el proceso al que nos referimos se consume en dos espacios distintos: el espacio institucional –encargado de tomar las decisiones políticas –, y el espacio público o extrainstitucional –cuya base organizativa es la sociedad civil–. Este último espacio es entendido por Habermas como el espacio propio de los ciudadanos, o sea el espacio donde se forma la opinión pública.

Habermas confía, al igual que Rawls, en poder sustentar una concepción deliberativa de la democracia que sea válida para la reconstrucción normativa de los Estados democráticos de las sociedades avanzadas. Así como lo aclaramos con el filósofo norteamericano, se trata de sociedades que son caracterizadas por el hecho del pluralismo cultural y que no pueden, por lo tanto, asentarse en una sola concepción del bien o sobre la eticidad propia de una determinada forma de vida cultural. En este sentido, Habermas entiende que los ciudadanos de las sociedades complejas ya no pueden apoyarse, para alcanzar una vida en común, en mitos, religiones o concepciones metafísicas, pues no hay solución o acuerdo posible para estas discrepancias. Sin embargo, entiende que es plausible poder hallar formas comunes de convivencia habida cuenta de la necesidad de crear vínculos sociales que todavía se conserva.

Podemos a esta altura señalar que uno de los objetivos centrales de su obra es presentar un modelo de democracia alternativo a la democracia actual liberal-representativa, es decir un modelo que considera que puede haber democracia si los sujetos más allá de sus ideas y sus intereses privados son capaces de consolidar la comunicación entre distintas posiciones, opiniones o preferencias, como una consecuencia de la deliberación pública. Los dos tópicos que deben ponerse en discusión a la hora de presentar este modelo de razón pública son:

- quiénes son los actores sobre los que impera la razón pública y se hallan capaces de participar en la discusión pública; y
- qué temas serán objeto del debate público.
- Respecto al primero de ellos, podemos señalar que la democracia deliberativa que Habermas nos presenta considera dos asuntos a tener en cuenta: 1) la defensa de la

---

<sup>151</sup> Sancho (2003), p. 230.

autonomía política, como auto legislación mediante el uso público de la razón de ciudadanos libres e iguales; y 2) el hecho de vincular la legitimidad de las normas jurídicas a aquellas cuestiones que todos los participantes concertarían en un debate público racional.

Para ello, es necesario que en el debate público racional todos los implicados puedan fundamentar sus ideas mediante el mecanismo de la argumentación. Esa forma de deliberación se entiende como una combinación de tres tipos de discursos diferentes: pragmático, ético y moral. El objetivo es asegurar la equidad en la regulación de las relaciones interpersonales y en la toma de decisiones.

Ésta y otras cuestiones nos hacen pensar que Habermas defiende la tesis de una razón pública inclusiva, pues pretende ensanchar la agenda pública y permitir la participación indiscriminada de los potenciales participantes en el debate. En este sentido escribe Guariglia, “...en efecto quienes toman parte en la discusión pública y están subordinados, por lo tanto, a las restricciones impuestas por este uso de la razón son todos los directamente involucrados...”.<sup>152</sup> Asimismo escribe este autor que, aunque – a diferencia de Cohen –, Habermas ha intentado restringir

[...] el círculo indefinido de los directamente interesados al diferenciar dos esferas distintas y complementarias de la discusión pública: por un lado una más “débil”, abierta a todos los que conforman una laxa “opinión pública”, y por el otro, una más restringida que está compuesta por los representantes parlamentarios y está dirigida hacia una toma de decisión, justificada mediante el procedimiento democrático de la mayoría.<sup>153</sup>

La concepción deliberativa de la democracia que Habermas defiende, supone – a diferencia de Cohen que se concentraba en el mecanismo de toma de decisiones - un proceso de formación de la opinión y la voluntad política sustentada en el entendimiento y en la comunicación entre los ciudadanos, y entre la sociedad y el cuerpo político.

Para Habermas, la formación de voluntad común

[...] se desplaza hacia un concepto entendido de un modo mucho más inclusivo de la formación discursiva de la voluntad. La participación no se entiende como una actividad que sólo es posible en un ámbito político definido estrechamente, sino como una actividad que también puede realizarse en los ámbitos social y cultural.<sup>154</sup>

En base a estas consideraciones podemos aseverar que para Habermas la sociedad y el cuerpo político constituyen áreas diferentes; “la sociedad no se identifica con la comunidad política republicana, más la democracia radical presupone la práctica del autogobierno por parte del conjunto de la ciudadanía”<sup>155</sup>. Así, el teórico intenta relacionar

---

<sup>152</sup> Guariglia (2002), p. 147.

<sup>153</sup> Guariglia (2002), p. 148.

<sup>154</sup> Benhabib (2006), p. 122.

<sup>155</sup> Sancho (2003), p. 222.

ambos principios, estableciendo un enfoque de doble vía de la política: una vía formal – que se corresponde con las instituciones políticas de las sociedades democráticas liberales, en especial la legislatura y el poder judicial (esfera institucional)–, y una vía informal –referida a la sociedad, que se corresponde con las actividades y reivindicaciones de los distintos movimientos sociales, asociaciones y distintos grupos que integran la sociedad civil (esfera pública democrática).

A continuación nos dedicaremos a analizar el modelo de razonamiento público a partir de la relación que mantienen las dos vías mencionadas precedentemente. Habermas entiende que sólo a partir de la interrelación entre estas dos esferas –institucional y pública–, se pueden alcanzar las bases en la legitimidad de la democracia. En consecuencia, el filósofo desarrolla un modelo discursivo de democracia que se aleja notablemente del modelo rawlsiano, que se centraba solamente en la esfera institucional como la autorizada de tomar decisiones vinculantes a la sociedad. Así, en Habermas será la esfera pública –situada dentro de la sociedad civil– la encargada de identificar los problemas y necesidades sociales. Su tarea será específicamente poder descubrir aquellos problemas que atañan a los ciudadanos en su vida común y poder transmitirlos a la esfera institucional, encargada de darles a los mismos una solución política. “Esta diferenciación de esferas y de funciones hace que Habermas, a diferencia de Cohen, centre la deliberación en el proceso de formación de la voluntad política y no directamente en la toma de decisiones”.<sup>156</sup>

La esfera pública es entonces, el lugar donde los problemas que afectan a la sociedad civil se analizan, se discuten y se debaten mediante la interacción comunicativa de los ciudadanos. Es el ámbito donde se constituye la opinión pública y por lo tanto es un ámbito social, civil y no político. Se trata entonces

[...] de aquellos espacios libres de la interferencia estatal y dejados a la espontaneidad social no regulada por el mercado ni por los poderosos medios de comunicación. De aquí florecería la opinión pública informada, las organizaciones cívicas y en general aquello que desde el exterior influencia, evalúa y critica a la política.<sup>157</sup>

En esta instancia será necesario aclarar el concepto de poder comunicativo para que sea factible ubicar el papel que ocupa la opinión pública en la esfera pública.

Para Habermas, el poder comunicativo “es la expresión de la dinámica discursiva de formación de la opinión pública a nivel de las diferentes formas y sujetos colectivos que conforman el mundo de la vida”<sup>158</sup>. Este poder, que se forja en la sociedad civil, fortalece la participación política en pos de acuerdos frente a los distintos conflictos que se plantean

---

<sup>156</sup> Sancho (2003), p. 223.

<sup>157</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 32.

<sup>158</sup> Cifuentes (2001), p. 84.

en la sociedad. *“El poder comunicativo sólo se forma en espacios públicos que establecen relaciones comunicativas sobre la base de un reconocimiento recíproco y que posibilitan el uso de libertades comunicativas o posiciones frente, razones e informaciones”*.<sup>159</sup>

Por su parte, en cuanto al espacio de la opinión pública, la misma no puede entenderse como si fuera una institución ni organización, ni como un entramado de normas con diferenciación de papeles. Esta última es para el pensador *“una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, de opiniones y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal forma que se condensan en opiniones públicas en torno a temas específicos”*.<sup>160</sup> Así, es en la esfera de la opinión pública donde se presentan tanto las informaciones como las razones, y también donde se van a edificar las distintas manifestaciones que se transforman en opiniones focalizadas sobre determinadas cuestiones. Pero lo que le concede el carácter de opinión pública es la forma en que se producen esas informaciones y razones aludidas. Para Habermas, los contenidos de estos mecanismos de comunicación pública son aspectos secundarios de la formación de la opinión pública. Así, lo sustancialmente trascendente para la conformación de la opinión pública son las reglas de una práctica de comunicación pública mantenida y seguida en común. En este sentido para el autor, *“el asentimiento a temas y contribuciones sólo se forma como resultado de una controversia más o menos exhaustiva en la que las propuestas, las informaciones y las razones pueden elaborarse de forma más o menos racional”*<sup>161</sup>.

El pensamiento de la filósofa Seyla Benhabib es, en esta materia, una referencia importante para fortalecer la idea de una esfera pública ubicada dentro de la sociedad civil. Esta autora enfatiza que es en esta esfera donde se originan las luchas multiculturales y es también *“...allí donde tiene lugar el aprendizaje moral y político y los cambios en la valoración”*.<sup>162</sup> Asimismo sostiene la autora que este énfasis en la resolución de los dilemas multiculturales, a través de los procesos de la formación de la opinión y la voluntad en la sociedad civil, es *“perfectamente compatible con tres condiciones normativas: reciprocidad igualitaria, autoadcripción voluntaria y libertad de salida y asociación”*<sup>163</sup>. Benhabib entiende que estas reglas amplían los principios de respeto universal y reciprocidad igualitaria, sustanciales para la ética del discurso. Sobre esta cuestión sigue la línea argumentativa de Habermas, al entender que las reglas de respeto universal y reciprocidad igualitaria son mínimamente necesarias para que sea posible distinguir el consenso, al que se alcanza en forma racional y libre entre los participantes *“de otras*

---

<sup>159</sup> *Idem.*

<sup>160</sup> *Idem.*

<sup>161</sup> Habermas (1998), p. 442.

<sup>162</sup> Benhabib (2005), p. 181.

<sup>163</sup> *Idem,*

*formas de acuerdo que pueden estar basadas en el poder y la violencia, la tradición y la costumbre, y en las tretas que dicta el interés personal y la indiferencia moral*<sup>164</sup>

A modo de conclusión entendemos que la esfera pública se convierte en un apoyo sustantivo de la democracia deliberativa, en razón de que las opiniones personales pueden constituir la opinión pública mediante el razonamiento público. No obstante debemos aclarar que la opinión pública, constituida de manera discursiva según Habermas, no puede tomar decisiones por sí sola pero sí puede influir en el poder y controlar el ejercicio del mismo. Esa es la verdadera tarea de la esfera pública. Sin embargo, para que esta última pueda generar influencia en los foros institucionales y consolidar el razonamiento público, es fundamental que no sólo se ocupe de identificar los asuntos problemáticos que competen a la sociedad, sino también que los elabore e interprete de manera concluyente para poder así concebir una verdadera influencia de la esfera institucional. Para la esfera institucional, denominada por Habermas la vía formal, el filósofo toma “*el procedimiento deliberativo ideal de Cohen*”.<sup>165</sup> En líneas generales, Habermas recoge el modelo de Cohen y restringe su aplicación a las instituciones que se encargan de tomar las decisiones políticas, pero a diferencia de este filósofo, los ciudadanos no participan directamente. Para Habermas, cuando el proceso de toma de decisiones políticas satisface las propiedades formales del razonamiento público, o sea, las características de libertad, igualdad, imparcialidad, ausencia de coerción y búsqueda de un consenso, los resultados que se obtienen legitiman las decisiones.

El objetivo de Habermas es poder institucionalizar un procedimiento para la toma de decisiones políticas, por lo cual resulta trascendental incorporar al razonamiento público el concepto el principio discursivo. Las relaciones que se tejen entre ambas esferas –pública e institucional –, se sustancian fundamentalmente en una relación de centro-periferia. El centro estaría compuesto por la denominada “política institucional”, donde se encuentra el gobierno, la administración, los tribunales de justicia y el sistema representativo electoral. En la periferia se ubicaría la esfera pública compuesta por todo tipo de asociaciones y organizaciones sociales capaces de formar opinión y ejercer influencia pública (como pueden ser los sindicatos y las asociaciones culturales).

Habermas considera que sólo a partir de la interrelación entre estas dos esferas es posible la legitimidad de un gobierno en aras de una mayor profundización democrática.

El otro de los tópicos que también debemos poner en consideración al momento de presentar el modelo de razonamiento público de Habermas es el interrogante acerca de qué asuntos son posibles de ser incorporados al debate público. En este sentido la línea argumentativa que defiende el teórico es de un carácter puramente procedimental o

---

<sup>164</sup> Benhabib (2005), p. 80.

<sup>165</sup> Sancho (2003), p. 223.

formal, y no sustancial como la propuesta de Rawls, que establecía una serie de derechos básicos que todo régimen político debía suministrar a los ciudadanos. Es decir, a diferencia del filósofo norteamericano, desde la perspectiva habermasiana se considera que no debería imponerse ningún tipo de restricción al debate público, permitiendo así que sean los propios participantes los que establezcan en el mismo desarrollo del debate, tanto el contenido como el alcance de los derechos que se reconocerán recíprocamente. Para ello deberán,

[...] guiar su comunicación mediante el principio discursivo D, el cual se limita a consignar que solamente serán válidas aquellas normas que puedan obtener la aceptación de todos los involucrados en discursos racionales, delegando en los propios ciudadanos la responsabilidad de encontrar solución a los problemas particulares que penetran en la discusión a través del Derecho y del mundo de la vida social.<sup>166</sup>

Habermas ambiciona empezar de cero a la hora de construir los principios de justicia, evitando depender de todo posible contenido sustantivo. Siendo coherente con este pensamiento postula una democracia puramente procedimental. El filósofo considera que los participantes en el debate, haciendo uso de la razón y del discurso, poseen la facultad de concertar cualquier temática. *“Su huída de cualquier democracia sustantiva, es decir una democracia que atienda a los contenidos éticos que resultan del acuerdo y que ponga límites al mismo”*.<sup>167</sup> En comparación con la teoría rawlsiana de la justicia, su teoría puramente procedimental de la moral y derecho

[...] se limita a los aspectos procedimentales del uso público de la razón y desarrolla el sistema de derechos a partir de la idea de su institucionalización jurídica. Puede dejar más preguntas abiertas porque confía más en el proceso de una formación racional de la opinión y la voluntad. En Rawls, en cambio las cargas están distribuidas de otro modo: mientras a la filosofía le reserva el desarrollo de la idea de lo consensuable de una sociedad justa, los ciudadanos emplean dicha idea como plataforma desde lo que juzgan las instituciones y políticas existentes.<sup>168</sup>

Habermas critica a Rawls pues, según sus consideraciones, la propuesta de la democracia procedimental que exhibe el norteamericano se encuentra contaminada de contenidos sustantivos. Asimismo considera que el uso que hace Rawls de la razón pública lo conduce a defender una concepción política en la que no es viable usar justificaciones morales. Es dable recordar que Habermas defiende el concepto de la moral en la política, concibiendo por moral *“algo que está por encima de las éticas particulares, de las ideas sobre el bien de cada persona, la moral sería generalizable y se fundamenta en el uso de la razón trascendental, es decir no es una razón objetiva, pero tampoco*

---

<sup>166</sup> Montero (2006), pp. 320-321.

<sup>167</sup> Elosegui (1997), p. 65.

<sup>168</sup> Habermas y Rawls (1998, p. 70.

*meramente instrumental*".<sup>169</sup> La réplica a Habermas por parte de Rawls, así como también las debilidades y fortalezas de ambas concepciones normativas de la democracia serán puestas en discusión en el desarrollo del tercer capítulo de este trabajo.

Para finalizar, a modo de conclusión podemos señalar que la propuesta habermasiana presenta el modelo de razón pública como un intento de recuperar un espacio de discusión intersubjetiva, recurriendo al diálogo y a la argumentación como elementos centrales de la política y la toma de decisiones.

---

<sup>169</sup> Elosegui (1997), pp. 65-66.

## Capítulo III

### Hacia un debate entre Habermas y Rawls

Uno de los tópicos más concurridos por gran parte de los teóricos que aspiran a elaborar un modelo de democracia deliberativa es delimitar claramente una idea de razón pública que se convierta en el espacio central de la participación ciudadana y las prácticas cívicas y políticas que la acompañan.

Tal como ha sido desarrollada, la concepción deliberativa de la democracia no se circunscribe a la idea de que las decisiones de los políticos encuentren su legitimidad a través de los mecanismos electorales del voto mayoritario, sino que además es indispensable para esta perspectiva que los mismos justifiquen sus decisiones mediante razones que puedan ser comprensibles y aceptables por el consenso más extenso de la ciudadanía. Con este propósito, los teóricos van a tratar de definir en qué consisten y cuáles son los alcances de las condiciones que deben regir la deliberación pública de los ciudadanos en las democracias contemporáneas. Con ello buscan generar un concepto más ambicioso de legitimidad, en la oportunidad que los implicados discutan cuestiones acerca de la forma de las instituciones fundamentales de la sociedad o acerca de asuntos concernientes a la justicia o a la igualdad en su conjunto. La legitimidad sustentada en la deliberación de los ciudadanos posibilita que la idea de razón pública se transforme en una de las temáticas más debatidas por los defensores de esta concepción de la democracia.

En los capítulos anteriores presentamos dos versiones de modelo de razón pública que se diferencian en algunos aspectos importantes. La versión rawlsiana con contenido sustantivo, y la versión de habermasiana con un planteo netamente procedimental. La finalidad de Rawls es proporcionarnos una idea de la razón pública que sea apropiada para la regulación del discurso público en las sociedades liberales que se encuentran fuertemente divididas por distintas doctrinas morales comprensivas. Rawls entiende que la razón pública deberá regir el discurso de los ciudadanos en el espacio político cuando se discutan asuntos de justicia básica o elementos constitucionales esenciales. Para llevar a cabo dicho objetivo será necesario dejar afuera de la agenda pública aquellos debates que se produzcan en la cultura de la sociedad civil o en la denominada cultura de transcurso, ámbito en la que los agentes establecen sus relaciones, intereses y afinidad, y persiguen su propia concepción del bien. Su estrategia de justificación de dicho razonamiento tiene como propósito evitar que los agentes en la discusión política apelen a razones no públicas como las que ofrecen las distintas doctrinas morales comprensivas. Rawls tiene en mente una idea de razón pública exclusiva, a la que los ciudadanos concurren plenamente conscientes de sus intereses e identidades y se circunscriben a

aplicar los principios de la razón pública previamente definidos en la concepción política de la justicia, dejando de lado sus concepciones morales comprensivas.

El modelo de Habermas, en cambio, nos presenta una idea de razonamiento público que se manifiesta a primera vista sin limitaciones. Este filósofo busca alcanzar un mecanismo de deliberación pública que posibilite la participación equitativa e imparcial de todos los agentes sin intereses ni ideas predefinidas, tendiendo al establecimiento de leyes que se puedan justificar universalmente. La concepción discursiva de Habermas en lo atinente a la deliberación pública se posiciona en la insistencia enfática de un consenso racional como un resultado inevitable del discurso verdaderamente racional. Para alcanzar dicho consenso nos presenta un concepto de esfera pública más inclusivo, donde se apele a todo tipo de razones con la meta de fundamentar las políticas públicas del Estado. Así estima conveniente, a diferencia de Rawls, los aportes de las distintas organizaciones de la sociedad civil –sindicatos, iglesias, clubes, asociaciones voluntarias–, y demás espacios informales de la política. Para Habermas estos espacios constituyen el contexto de descubrimiento de los distintos temas y problemas relevantes que afectan a las sociedades de las democracias contemporáneas y que luego serán elevados a los cuerpos institucionales de la misma. Para este filósofo, la esfera pública es un ámbito donde los agentes piensan y evalúan sus problemáticas comunes, constituyendo un escenario institucionalizado de interacción discursiva. Dicho ámbito de debate y discusión de cuestiones de preocupación pública es conceptualmente un sitio para generar, redefinir o encontrar intersubjetivamente aquellos principios que regirán el razonamiento público.

La tarea que nos proponemos en el presente capítulo será desarrollar aquellas áreas factibles de divergencia que surgen de estos dos modelos de razonamiento público, con la intención de analizar y profundizar algunos de los problemas que separan a estos dos filósofos contemporáneos. A tales fines, se pondrá en consideración la discusión entre la autonomía pública y la privada como el problema central para encontrar un punto de acuerdo sobre los fundamentos de toda asociación política. Asimismo intentaremos reconstruir y discutir el problema de la intervención de los argumentos religiosos en el uso público de la razón para las sociedades contemporáneas. Finalmente, confrontaremos a estos dos modelos de ideal de razón pública a los fines de poder evaluar la plausibilidad de sus teorías de fundamentación normativa para convertirse en una concepción deliberativa de la democracia adecuada.

### **III.1.**

#### ***El problema de la autonomía pública y privada***

Entre las cuestiones que más preocuparon a Rawls y Habermas al tiempo de exponer su modelo de razón pública encontramos: cómo reconciliar al individuo con su comunidad; cómo asegurar la autonomía de los agentes en el marco de un concepto de comunidad que sea capaz de trascenderlos e integrarlos a la vez; si resulta realizable el proyecto, en sociedades que se encuentran sujetas al pluralismo y que ya no pueden sustentarse sobre una sola concepción del bien.

A pesar de provenir de tradiciones filosóficas distintas, ambos filósofos nos ofrecen respuestas similares para contestar a esta batería de preguntas. Es decir, poseen un núcleo muy amplio de coincidencias y de reconocimiento compartido en el sentido de poder sustentar una concepción pública de la justicia que sea válida para las sociedades democráticas modernas. Siguiendo este lineamiento, los mismos creen haber conseguido superar la compleja relación de distinción entre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”, o sea, entre la tradición democrática representada por Rousseau (en la que se le otorga prioridad a las libertades políticas iguales y a los principios de la vida pública en general); y la tradición liberal vinculada a Locke (que priorizaba la libertad de pensamiento y conciencia y algunos derechos sustantivos de la persona como son la propiedad y la asociación). *“En realidad esta diferencia es una transposición histórica arbitraria y puesta por Constant, que exaltó la primera y desmontó la segunda”*.<sup>170</sup> De ahí que la discusión filosófica que han mantenido se encuadra en lo que ha calificado cordialmente Habermas, como “una pequeña disputa de familia”, ya que estos dos filósofos, *“dentro del amplio espectro de los posicionamientos posibles que se dan en la filosofía moral y política contemporánea combaten en el mismo frente”*.<sup>171</sup>

Más allá de la similitud de los objetivos que comparten y la influencia kantiana que recibieron, los caminos que transitaron cruzaron veredas opuestas. Rawls se inspiró sobre todo en la corriente histórica del liberalismo y se ha formado en la defensa de los valores del individuo y de la libertad por encima de algunas constricciones impuestas mediante la conciencia social moderna. *“En el sentido liberal el acento está puesto en el espacio no regulado por normas imperativas”*.<sup>172</sup>

El recorrido de Habermas es diferente, se posiciona en la tradición democrática y se lo encuentra preocupado por los grandes compromisos de la sensibilidad igualitaria. Intenta descifrar las causas y las consecuencias de los argumentos acerca de la realidad a través de las ideas, en una actitud condescendiente que ha urdido el entramado de la libertad pero sin perder de vista la lucha por las reivindicaciones sociales. En lo que se refiere a las normas, a diferencia de Rawls el interés está puesto en la posibilidad de autonomía en la creación de las mismas.

---

<sup>170</sup> Adinolfi (2007), p. 4.

<sup>171</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 12.

<sup>172</sup> Adinolfi (2007), p. 4.

El debate directo entre estos dos filósofos no se hizo esperar, y fue así que en 1995 se publicó en *The Journal of Philosophy* un debate entre ambos filósofos –que luego se publicó en español bajo el título “*Debate sobre el liberalismo político*” (Barcelona, Paidós, 1998) – donde exponen sus posiciones ante las problemáticas mencionadas: la importancia de encontrar un punto de acuerdo sobre los fundamentos de la asociación política, la necesidad de reconciliar al sujeto con su comunidad, la cuestión de los límites en la argumentación moral y su vinculación con el derecho y la política.

El objetivo principal de este apartado será tomar como eje conductor el concepto de autonomía que involucra el problema de las libertades civiles y las libertades públicas. A tales fines presentaré algunas de las objeciones planteadas por Habermas a los elementos fundamentales de la teoría de Rawls como son: la posición original y el consenso entrecruzado, los cuales entendemos necesarios para poder conectar el problema de la autonomía pública y privada. Luego nos avocaremos a exponer la réplica que Rawls desarrolló ante las críticas formuladas por el primero, intentando así, propiciar una confrontación acerca de las respectivas interpretaciones de los principios normativos que atañan a los sistemas políticos democráticos.

### **III.1.a.**

#### ***Las objeciones de Habermas***

Antes de introducirnos en el debate, es dable mencionar la transcendencia que tuvo para el campo de la filosofía política y moral la teoría de la justicia de Rawls con sus sucesivas ampliaciones y renovaciones. De acuerdo a Habermas, con el libro *Una teoría de la justicia* Rawls ha reinstaurado como objeto de investigación filosófica importantes preguntas morales que habían sido dejadas de lado. En este sentido, Rawls ha renovado las preguntas morales sustantivas que había formulado anteriormente Kant, quien consideraba que, en caso de conflicto, debemos actuar de acuerdo a lo que sea igualmente bueno para todos los sujetos. Siguiendo su línea de pensamiento, Rawls renueva esta idea kantiana, “...en vistas a la justa vida en común de ciudadanos de una sociedad política sin asumir el transfondo de supuestos de la filosofía trascendental de Kant.”<sup>173</sup> Rawls justifica principios de justicia en base a los cuales debe ordenarse una sociedad democrática, si pretende garantizar la colaboración equitativa de ciudadanos como personas libres e iguales. Para ello nos propone tres pasos muy importantes para llevar a cabo su proyecto.

En un primer paso sostiene que los representantes imaginarios de la posición original podrían responder imparcial y equitativamente a esta cuestión. Así el teórico nos explica

---

<sup>173</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 41.

por qué, en la denominada posición original, los agentes artificiales –representantes de los ciudadanos reales– se pondrían de acuerdo en dos principios:

- El principio liberal de las libertades básicas (por el cual se les otorga a cada uno de los ciudadanos iguales libertades subjetivas de acción); y
- El principio que, dependiendo del primero, viene a regular el igual acceso de oportunidades a los cargos y funciones públicas, estableciendo además, que las desigualdades sociales y económicas son aceptables siempre que sean para el mayor beneficio de los menos aventajados de acuerdo con un principio de ahorro justo.

En un segundo paso, Rawls nos plantea que su concepción política de la justicia en el marco del pluralismo social e ideológico actual puede contar con la aceptación de las distintas doctrinas morales comprensivas. Finalmente, Rawls proyecta los derechos básicos y los principios fundamentales del Estado de derecho que provienen de los dos principios superiores. Teniendo en consideración la secuencia de estos pasos, esbozaremos las críticas formuladas por Habermas a dos temas centrales de la teoría de Rawls: el dispositivo de la posición original y el consenso entrecruzado. Con ello se intenta preparar la discusión central de este apartado que tiene como objeto el problema de la autonomía pública y privada.

### ***El dispositivo de la posición original***

La observación formulada por Habermas al diseño de la posición original rawlsiana, se plantea en términos inseparables con las cuestiones de la aceptación de la teoría y de la edificación de un Estado de derecho que prioriza las libertades básicas, por encima del principio democrático de legitimación. A tales efectos, en primer lugar, debemos decir que las dudas que formula Habermas respecto al propósito de la posición original se resumen en el hecho de si la misma es o no plausible para poder explicar y garantizar la imparcialidad de los principios de justicia anteriormente suscriptos.

Recordemos brevemente que en Rawls, la justificación de estos principios depende del conocido argumento de la posición original, entendida como una situación hipotética en la que se encontrarían representantes racionales de los ciudadanos reales, los cuales escogen bajo estrictas restricciones principios de justicia, garantizando a su vez la imparcialidad de la elección. Vinculado con este problema, Habermas encuentra dificultad en relación al concepto pleno de autonomía que carecerían las partes en la posición original. Así entiende que Rawls reserva este concepto para los agentes que ya viven bajo

las reglas de las instituciones de una sociedad ordenada. En la elaboración de la posición original el filósofo norteamericano apela,

[...] a descomponer este concepto de autonomía política en dos elementos: en las propiedades moralmente neutrales de las partes que buscan su ventaja racional, y las restricciones de la situación, moralmente cargadas de contenido, en las que aquellas partes escogen principios para un sistema equitativo de cooperación.<sup>174</sup>

Estas limitaciones regladas, posibilitan a las partes estar dotadas con un mínimo de capacidades, “... a saber sólo con la capacidad de ser racional y de negociar a partir de la concepción del bien dada a cada cual”.<sup>175</sup> Siguiendo con este análisis, Habermas nos advierte que más allá que los representantes planteen en la posición original consideraciones sólo de carácter racional-pragmático o que incluyan puntos de vista éticos respecto a las conductas de vida, sus decisiones estarán encuadradas dentro de las disposiciones valorativas de los agentes a los cuales representan.

En razón de que los agentes desconocen qué lugar ocuparán en la sociedad que deberán reglar, se ven arrastrados por su propio interés a deliberar acerca de lo que es igualmente bueno para todos. La imparcialidad de la elección depende, como ya lo hemos manifestado, de una serie de restricciones de información, impuestas a los agentes por un “velo de ignorancia”.

Pues esta imparcialidad resulta forzada por una situación que extiende un velo de ignorancia sobre las partes mutuamente desinteresadas, y al tiempo libres e iguales. Puesto que éstas no saben qué posición ocuparán en la sociedad que tienen que ordenar, se ven ya empujadas por propio interés a reflexionar acerca de qué sea igualmente bueno para todos.<sup>176</sup>

La cuestión de la autonomía y la imparcialidad, conducen a Habermas a formularse preguntas que constituyen el objeto de los argumentos críticos a la posición original como mecanismo para representar el punto de vista moral: ¿las partes en la posición original son capaces de representar los intereses preferentes de sus representados sobre la base de un interés racional?; ¿es garantía suficiente el velo de la ignorancia para asegurar la imparcialidad del juicio?

Respecto al primero de los interrogantes, Habermas objeta a Rawls no poder sostener con firmeza la decisión de que los ciudadanos plenamente autónomos puedan ser representados por agentes que carecen de este tipo de autonomía.

El cuestionamiento habermasiano a este problema se manifiesta en razón de que los ciudadanos, en la sociedad rawlsiana, poseen un sentido de la justicia y se encuentran habilitados para tener una concepción del bien, que por el contrario, no poseen sus

---

<sup>174</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 44.

<sup>175</sup> *Idem.*

<sup>176</sup> *Idem.*

agentes en la posición original. *“En la posición original las partes son descargadas precisamente de estas propiedades de las personas morales mediante un diseño objetivamente racional”*.<sup>177</sup> En este sentido debemos mencionar que las partes a la hora de elegir los principios de justicia, solamente cuentan con un mínimo de capacidades, la capacidad de ser racional y la capacidad de poder negociar a partir de la concepción del bien dada a cada uno. A diferencia de los ciudadanos que poseen las dos capacidades de la personalidad moral que les permiten medir las expectativas propias y ajenas, y como consecuencia los capacita para el uso público de la razón, las partes en la posición original se mueven exclusivamente por su propio interés o sea, como dice Habermas, “como egoístas racionales” desde donde se encuentran incapacitadas *“...de tomar efectivamente la perspectiva recíproca que los mismos ciudadanos representados por ellas presuponen cuando de modo justo se orientan a lo que es igualmente bueno para todos”*.<sup>178</sup>

Podemos decir a modo de conclusión, que la preocupación que manifiesta Habermas con este primer interrogante se encamina a la condición moral de los sujetos racionales de la posición original ya que entiende que, a diferencia de los ciudadanos reales que operan de acuerdo a principios morales ya elegidos, sus representantes buscan elegir principios sobre la base de una motivación absolutamente racional y autointeresada. A su juicio, los representantes son incapaces de tomar la perspectiva recíproca que se entiende que toman los ciudadanos al decidir lo que está en el interés de todos por igual. La exigencia de Habermas implica,

[...] que si las partes deben comprender el sentido deontológico de los principios de la justicia que buscan y a un tiempo tomar adecuadamente en consideración los intereses de justicia de sus clientes, tienen que estar pertrechados con competencias cognitivas que van mucho más allá de las capacidades con las que tienen que arreglárselas actores que deciden racionalmente pero son ciegos de justicia.<sup>179</sup>

Si bien Rawls puede variar el modelo de la posición original de sujetos autointeresados guiados por decisiones racionales, al proveerles de un sentido de justicia presume que las mismas cuentan al menos con la idea de que en el futuro los agentes de una sociedad bien ordenada se regirán de acuerdo a ciertas normas de reciprocidad vinculante que deben regir las justas relaciones entre los ciudadanos. Pero como señala Habermas, con estas adiciones Rawls se aleja del modelo primigenio en el que sujetos egoístas racionales elegían los principios de justicia bajo estrictas restricciones.

- El examen del primer punto nos muestra que para las partes de la posición original la aptitud de poder moverse racionalmente a los efectos de elegir los principios de justicia

---

<sup>177</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 45.

<sup>178</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 46.

<sup>179</sup> *Idem*.

no es suficiente garantía para representar las preferencias de ciudadanos libres, iguales y plenamente autónomos.

Habermas, en este marco, le objeta a Rawls su idea de privar a las partes el razonamiento práctico, y de cubrirlos con el polémico recurso del velo de la ignorancia. Ahora bien, si bien valora el vuelco manifestado por Rawls al intentar remplazar el imperativo categórico kantiano “...por un procedimiento aplicado intersubjetivamente por varios participantes e incorporado en condiciones de participación, como la igualdad de las partes, y en las características de la posición, como el velo de ignorancia”<sup>180</sup>, considera que todo lo positivo que conllevaría este giro intersubjetivo se vería opacado por las restricciones de información que le exige el velo de la ignorancia como garantía de la imparcialidad del juicio.

Pasemos entonces a explicar cómo funciona este mecanismo y qué dificultades conlleva, a los efectos de poder asegurar la imparcialidad del juicio.

El velo de ignorancia restringe a las partes de todo tipo de información acerca de sus identidades personales, de los detalles referidos a la salud, la inteligencia y las demás capacidades que exhiben en la vida real. Con esta abstracción inicial Rawls asume una doble carga de la prueba:

El velo de ignorancia debe extenderse a todos los puntos de vista e intereses particulares que pudieran alterar un juicio imparcial, al mismo tiempo, dicho velo puede extenderse sólo a aquellos contenidos normativos que pueden eliminarse de entrada como candidatos al bien común aceptado por ciudadanos libres e iguales.<sup>181</sup>

La idea rawlsiana de querer restringir a los representantes todo de tipo de información que pueda afectar las circunstancias de imparcialidad a la hora de la elección de los principios de justicia que acordarían ciudadanos libres e iguales más allá de sus distintas concepciones del mundo, dificulta su teoría pues plantea una propuesta que será muy difícil asegurar. Tal pretensión se basa en la idea que tiene Rawls de extender el velo de la ignorancia a aquellos contenidos normativos que pueden eliminarse de entrada como candidatos al bien común. Sin embargo, dicha exigencia se torna de difícil cumplimiento, pues una vez que se han fundamentado los dos conocidos principios de justicia, el velo de la ignorancia es paulatinamente levantado, “en los sucesivos pasos de las constituyentes, de la legislación básica, y de la aplicación del derecho”.<sup>182</sup> Es así como las informaciones que brotan como si fueran un torrente, tendrán que acordar con los principios ya elegidos en circunstancias de limitación de información. En este aspecto, Habermas le advierte a Rawls que si procura satisfacer su pretensión deberá modificar el diseño de la posición original, y en su defecto, dotar a las partes de conocimiento, incluso de aquellos

---

<sup>180</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 51.

<sup>181</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 53.

<sup>182</sup> *Idem.*

contenidos normativos que en un futuro pudieran significar la posibilidad de que los ciudadanos libres e iguales acuerden, independientemente de sus divergentes comprensiones del mundo y de sí mismos.

Entendemos que el camino factible para considerar la posición rawlsiana, a los fines de garantizar la imparcialidad de juicio en la posición original, será a través del hecho de reducir la pesada carga de la prueba que exige el velo de la ignorancia y fundamentar la imparcialidad del juicio utilizando otros argumentos. En este sentido Habermas sugiere como alternativa para solucionar este asunto, plantear su propuesta de concepción procedimental de la razón práctica, libre de connotaciones normativas y desarrollar su concepción de un modo más estrictamente procedimental. Para Habermas los principios sustantivos que regirán la sociedad deberán decidirse en el curso de la discusión, no antes como en Rawls. En torno a ello, piensa *“en el procedimiento abierto de una praxis argumentativa que se halle bajo los presupuestos exigentes del “uso público de la razón y que no excluya de entrada el pluralismo de las convicciones y visiones del mundo”*<sup>183</sup>.

### ***El consenso superpuesto***

Luego de haber puesto en discusión aspectos sustantivos de la posición original, esta segunda objeción girará en torno a la duda que plantea Habermas acerca de si el consenso superpuesto del que depende la teoría de Rawls posee un papel netamente cognitivo o solamente instrumental, o sea, si sirve para la posterior fundamentación de la teoría o si, en función de la teoría ya justificada, es plausible de aportar una solución adecuada al problema de la estabilidad social.

Si en la primera etapa de justificación de la teoría se presentaban los principios de justicia de modo provisorio, en esta segunda instancia se los somete a la prueba del consenso superpuesto con el objetivo de demostrar que su concepción política de la justicia es capaz de lograr la aceptación de una ciudadanía plural, alcanzando de esta manera la estabilidad. Recordemos que en los últimos capítulos de su monumental obra *Una Teoría de la Justicia*, Rawls puso de manifiesto, como nuevo eje de preocupación, la indagación acerca de si una sociedad ordenada según sus principios de justicia puede ser capaz de estabilizarse, o sea, *“si podía crear por sí misma los motivos funcionalmente imprescindibles mientras socializa políticamente a sus ciudadanos de modo correcto”*<sup>184</sup>.

La inquietud presentada Rawls acerca del pluralismo social y del pluralismo de las distintas concepciones del mundo, lo motivó a clarificar su propuesta originaria contenida en esa obra. En esta oportunidad, más preocupado por las posibilidades de un consenso, por la estabilidad social y por la existencia de instituciones capaces de asegurar el respeto

---

<sup>183</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 54.

<sup>184</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 56.

por la persona, Rawls sostiene que debe asumir la carga de probar si su concepción política de la justicia puede contar con el apoyo de una sociedad pluralista.

El problema que se plantea en este asunto es cómo puede llegar a compatibilizar Rawls su concepto de justicia con las sociedades pluralistas, y cómo sería factible hallar un concepto de persona suficientemente neutral como para que el mismo pueda ser aceptado por las distintas concepciones del mundo. Asume así, la pesada carga de demostrar que su concepción de justicia como equidad es capaz de convertirse en el foco de un consenso entrecruzado. Habermas critica con dureza esta posición pues considera que, con semejante test de consenso, el filósofo termina sometiéndose al mismo tipo de dificultades que había incurrido en la primera etapa de justificación teórica. No obstante, lo que dificulta aún más el problema es que ahora la prueba debe hacerse por fuera de la teoría.

Ahora bien, para un mejor entendimiento de esta cuestión, a continuación explicaremos la justificación que nos da Rawls al exponer su teoría al test del consenso superpuesto. Este autor tiene por meta que los principios de justicia que han sido fundamentados en un primer estadio, sean puestos en discusión pública en un segundo estadio, *“pues sólo aquí se pone en juego el factum del pluralismo y se revocan las abstracciones de la posición original”*.<sup>185</sup> Para ello, entiende que será en esta segunda etapa, donde los ciudadanos pondrán en discusión los principios normativos que fueron desplegados por sus representantes en la etapa anterior. En este segundo paso, Rawls nos quiere demostrar que su concepción liberal puede tener el consentimiento que exige en la actualidad el pluralismo social. En razón de ello nos aclara que su liberalismo político es una concepción neutral ante las distintas concepciones del mundo, pues se trata de una construcción racional en razón de que no se plantea para sí misma ninguna pretensión de verdad cognitiva, por lo que se constituye en una concepción plausible de ser aceptada por los miembros de sociedades pluralistas. Ante este escenario, las preguntas que se hace Habermas giran en torno a cómo va a llevar adelante Rawls su idea de compatibilizar sus principios de justicia, que en una primera etapa fueron elegidos por agentes imaginarios y ahora deben ser refrendados por ciudadanos de carne y hueso; y qué sería de su teoría si dichos principios de justicia no logran la adhesión de las distintas doctrinas razonables, afectando la esperada estabilidad social.

En cuanto a las dudas que tiene Habermas respecto a si el consenso superpuesto posee un papel cognitivo o sólo instrumental, como Rawls ubica en primer lugar el problema de la estabilidad social, su idea del consenso superpuesto manifiesta *“solamente la contribución funcional que la teoría de la justicia puede realizar a la institucionalización pacífica de la cooperación social”*.<sup>186</sup> En base a lo expuesto, Habermas afirma que se

---

<sup>185</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 57.

<sup>186</sup> Habermas y Rawls (1998), pp. 57-58.

trataría de una teoría ya justificada, por lo que la duda acerca de si la teoría de la justicia es capaz de convertirse en el foco de un consenso superpuesto o sea si es capaz de alcanzar un acuerdo en el espacio público –compuesto por diferentes concepciones del mundo –, se debate desde un papel instrumental y no desde un sentido cognitivo. Así, el consenso superpuesto sería únicamente una expresión de la utilidad de la teoría que no aspira a su corrección con pretensiones de verdad. Para Habermas, Rawls está más preocupado por la aceptación social de la teoría que por la validez epistémica de la misma. De acuerdo a la interpretación habermasiana sobre esta cuestión, Rawls pareciera que *“no desea distinguir de este modo las cuestiones de fundamentación respecto a las cuestiones de estabilidad. El objetivo de la justicia como equidad en tanto que concepción política no es un objetivo metafísico o epistemológico”*.<sup>187</sup> Como podemos llegar a observar su crítica se dirige a cuestionar el hecho que la teoría de la justicia no se presenta como una concepción que sea verdadera, sino como un proyecto que puede servir como para un consenso informado y voluntario. Por último Habermas, a modo de sugerencia, considera que Rawls al presentar su concepción de la justicia debería precisar con más detalle entre la validez de la teoría y la importancia de la aceptación de la misma para los fines de la estabilidad social, entendiendo que, el hecho de preocuparse solamente de su aceptación y de no tener pretensiones de validez epistémica que ponga en riesgo la neutralidad de su teoría ante las distintas cosmovisiones del mundo, conduce a la posibilidad que su concepción de la justicia termine fracasando debido al hecho de que los ciudadanos de ese espacio público primero deberán convencerse de los principios formulados en el primer estadio para luego alcanzar el anhelado consenso social.

### ***Autonomía pública y autonomía privada***

Las objeciones formuladas a las dos fases de la teoría (la posición original y el consenso entrecruzado), están orientadas a demostrar que Rawls aspira a la construcción de un Estado de derecho que prioriza las libertades básicas liberales por encima de los principios democráticos de justificación pública. En lo que sigue exploraremos algunos de los rasgos distintivos que caracterizaron una fuerte tensión en dichas libertades, a los fines de poder examinar mejor el tenor de la crítica de Habermas en cuanto a la existencia de un supuesto déficit democrático que abraza el proyecto de Rawls.

Tomemos como punto de partida el famoso ensayo de Benjamín Constant acerca de la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos. Como sostiene Bobbio

Constant distingue dos formas de libertad, la libertad del disfrute privado de algunos bienes fundamentales para la seguridad de la vida y para el desarrollo de la personalidad humana, como son las libertades personales, la libertad de opinión, de

---

<sup>187</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 58.

iniciativa económica, de reunión, y otras semejantes, y la libertad de participar en el poder político.<sup>188</sup>

Siguiendo con este razonamiento los liberales, a lo largo de la historia del Estado moderno han puesto mayor énfasis en la libertad de los modernos, o sea, en todo lo relativo a la protección y disfrute de aquellos derechos humanos considerados como fundamentales: libertad de conciencia, de creencia, la vida, la propiedad, la libertad personal, etc. En cambio los republicanos han protegido la libertad de los antiguos, o sea aquellas facultades vinculadas a los procesos democráticos como son la participación y la comunicación política, los cuales facilitarían la autonomía de los ciudadanos.

A fin de poder reconciliar estas dos libertades, Rousseau y Kant nos plantearon como camino posible, “...deducir ambos elementos simultáneamente de la misma raíz, esto es, de la autonomía moral y política...”,<sup>189</sup> entendiendo que los derechos liberales no podían convertirse en simples restricciones de las libertades políticas ni tampoco transformarse en meros instrumentos de estas últimas.

Así, ambos filósofos se propusieron en sus proyectos dar lugar tanto a los derechos humanos como a la democracia, para lo cual van a aspirar, por medio de la noción de autonomía, a concebir la unión de la razón práctica y los principios de la soberanía popular, con el objetivo de lograr que ambos conceptos se vinculen recíprocamente. Ahora bien, más allá de este anhelo, Kant termina sometiendo el proceso democrático a un sistema moral categórico del que brotan derechos humanos sagrados; y Rousseau aboga por subordinar los derechos humanos fundamentales al proceso democrático (la soberanía popular).

Con esa misma intuición lo encontramos también a John Rawls pero, según Habermas, el filósofo norteamericano también falla en su intento de armonizar ambas libertades, en razón de que, al proyectar su teoría en dos etapas, le daría una mayor primacía a las libertades civiles por encima del proceso democrático. Pasemos a explicar cuál es el foco de su crítica. Rawls parte de una idea de autonomía política y la ajusta a la altura de la posición original. Esta noción está representada en la posición original por el juego recíproco de los representantes que deciden bajo estrictas limitaciones dentro de un marco que garantice la imparcialidad del juicio. Entiende Habermas, que esta idea de la autonomía política en Rawls “... es validada sólo selectivamente en el plano del procedimiento democrático de la formación de la voluntad de ciudadanos libres e iguales, de la que, empero, ha sido tomada en préstamo”<sup>190</sup>. En este sentido nos aclara que, cuanto más se levanta el velo de ignorancia y más toman la forma de carne y hueso, los

---

<sup>188</sup> Bobbio (1993), p. 114

<sup>189</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 66.

<sup>190</sup> Habermas nos aclara en esta cuestión que la autonomía política ensayada por Rawls en la primera fase de su teoría se limita a una existencia virtual, no pudiendo desarrollarse en el corazón de una sociedad formada jurídicamente.

ciudadanos de Rawls se hallan más profundamente incluidos en un orden progresivamente institucionalizado por encima de los mismos. El problema para Habermas es que la proyección de la teoría en dos etapas, viola la co-originalidad de las libertades deducidas por Rousseau y Kant, al contradecir la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos derivan de la misma raíz.

La crítica de Habermas se sustenta en dos argumentos:

- 1- La implementación de la concepción de la justicia presentada por Rawls en dos etapas, impide que los ciudadanos reales participen del proceso de institucionalización de los derechos civiles, pues al no estar sujetos a las condiciones que impone el velo de ignorancia, se encuentran imposibilitados de poder participar en la elaboración de los principios de justicia que se formulan en la posición original.
- 2- La distinción entre la autonomía pública y privada nos expresa que ambas libertades no son co-originarias de una misma raíz, y por lo tanto Rawls termina priorizando los derechos civiles por encima de los políticos dejando en cierto sentido el proceso democrático en una especie de sombra. En apoyo a este argumento, Roberto Gargarella ha señalado que Rawls no nos da una respuesta plausible de cómo resolver el dilema entre los derechos y la democracia, pues sostiene “...que su posición reposaba finalmente en sus intuiciones liberales, antes que en sus intuiciones democráticas”.<sup>191</sup> Asimismo Claudio Amor se pronuncia en este mismo sentido al esbozar que “la democracia de Rawls no es otra cosa que la institucionalización de un estatuto no democrático”.<sup>192</sup>

Para finalizar, Habermas se define en la idea de que las libertades civiles y las libertades políticas son co-iguales y co-originarias, y sostiene esta hipótesis en el hecho de buscar establecer una conexión interna entre la soberanía popular y los derechos humanos que escapan a Kant y a Rousseau, pues en su interpretación del concepto de autonomía no hay jerarquía entre la dimensión pública y la privada.

Entiende así, que dicha conexión se halla comprendida en el contenido normativo de un modo de ejercer la autonomía política, que se afianza mediante la forma comunicativa del proceso de formación discursiva de la opinión y la voluntad política, en los que se expresa el uso público de la razón. Asimismo sostiene que la autonomía privada y la autonomía pública se presuponen mutuamente o sea, ni los derechos humanos pueden procurar supremacía sobre la democracia ni viceversa. En este mismo sentido nos aclara que es importante el papel que juega en esta cuestión el derecho coercitivo, pues concluye

---

<sup>191</sup> Gargarella en Amor (2006), p. 27.

<sup>192</sup> Amor (2006), p. 124.

que tanto la autonomía privada como la pública se entrecruzan en el derecho positivo obligatorio, por lo que

[...] no hay ningún derecho sin libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales; y no hay ningún derecho legítimo sin legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso.<sup>193</sup>

### **III.1.b.**

#### ***Las respuestas de Rawls a las objeciones de Habermas***

Para una mejor comprensión del origen de las críticas de Habermas, y por ende de las respuestas a las mismas, resulta necesario presentar las dos diferencias principales que, según Rawls, separan a ambas posiciones filosóficas como corolario de los diferentes objetivos y motivaciones que abrazan.

La primera diferencia se circunscribe a la concepción estrictamente política que pretende otorgarle Rawls a su teoría de la justicia como equidad, distinto de Habermas que posiciona a la teoría de la acción comunicativa como una concepción comprehensiva.

Por su parte, la segunda en cambio radica en los distintos mecanismos de representación a los cuales apelan ambos filósofos para justificar sus teorías. La posición original en Rawls y la situación ideal del discurso en Habermas.

1. Desde los cambios introducidos por Rawls a partir de la publicación de *“El liberalismo político”*, su teoría de la justicia se ha manifestado como una teoría independiente de las distintas concepciones morales, metafísicas y religiosas. Así concibe su doctrina política, *“...como el desarrollo de una concepción política liberal de la justicia para un régimen democrático tal que podría ser aceptado, al menos así los espero, por todas las doctrinas comprensivas razonables que existen en una democracias regulada por ella...”*.<sup>194</sup> Para alcanzar dicho cometido entiende que el liberalismo político deberá dejar intactas dichas concepciones con sus largas tradiciones de desarrollo e interpretación, es decir, exentas de críticas o discusión, así como tampoco podrá defenderse apelando a encontrar buenas razones para sostenerse como doctrina política. La idea central es que el liberalismo político se desenvuelva en el terreno de lo político y deje la filosofía intacta, dado que entiende que *“la filosofía política se desarrolla aparte de todas estas doctrinas y se presenta en sus propios términos como independiente”*.<sup>195</sup>

El liberalismo político renuncia a la idea de pronunciarse acerca del imperio de dichas doctrinas comprensivas, salvo cuando se trate de doctrinas irrazonables y que además

---

<sup>193</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 70.

<sup>194</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 77.

<sup>195</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 78.

objeten las distintas variaciones de los elementos constitutivos que hacen a un sistema democrático. Su carácter independiente puede resumirse en el hecho de que se aplica a la estructura básica de la sociedad, que en su concordancia con las doctrinas morales comprensivas no depende de ellas ni las presupone, y que sus ideas fundamentales – ideas del liberalismo político–, corresponden a la categoría de lo político y se relacionan con los elementos integrantes de la cultura pública política para una sociedad democrática. Rawls, cuya teoría pertenece a la categoría de lo político, considera a la posición de Habermas de general y comprensiva, e inclusive de metafísica en el amplio sentido hegeliano, ya que trata asuntos que exceden a la filosofía política.

En vista a lo expuesto podemos claramente deducir que el objetivo de la teoría habermasiana es tratar de alcanzar todo tipo de pretensiones de validez tanto teóricas como prácticas y tomar una postura ante las distintas doctrinas morales comprensivas ya sea para aceptarlas, criticarlas o inclusive rechazarlas. Según lo entiende Rawls este planteamiento viola los límites dentro de los cuales se debe mover una concepción política de la justicia. En su defecto el “liberalismo político” no adopta tal aptitud frente a tales doctrinas, mientras se encuadren dentro de lo que considera como políticamente razonable. De acuerdo a lo que interpreta Rawls, Habermas plantea que las doctrinas más elevadas o profundas, o sea, aquellas que postulan la existencia de realidades normativas independientes, carecen de toda fuerza lógica por sí misma, rechazando la concepción esencialista de la idea platónica de la razón, entendiendo *“que la modernidad conciente de sus contingencias, depende completamente de una razón procedimental, esto de una razón que se pone a prueba a sí misma”*.<sup>196</sup> Podemos considerar que en este último punto más que una diferencia habría una similitud al participar, aunque con distintos sentidos, del carácter procedimental de la racionalidad moderna como condición para mantenerse al margen de las doctrinas metafísicas. En Rawls el carácter procedimental está justificado al desplegar su teoría a partir de la posición original y su secuencia en cuatro etapas mediante las cuales se esperan juicios correctos por parte de los ciudadanos según se representan en cada una de las etapas. También Habermas piensa que su filosofía es meramente procedimental ya que será a través de ese mismo procedimiento que las cuestiones sustantivas no son convenidas a priori por el filósofo o por el experto como en Rawls sino por sujetos de carne y hueso, y considera que la filosofía deberá reducirse *“...a la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento de legitimación democrática”*.<sup>197</sup>

2.- La segunda diferencia que nos plantea Rawls se vincula a los distintos mecanismos analíticos de representación –posición original en Rawls, y situación ideal del discurso en Habermas– los cuales manifiestan sus diferentes ubicaciones: la una como doctrina

---

<sup>196</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 80.

<sup>197</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 31.

política y la otra como una doctrina comprensiva. Rawls, entiende a su posición original como un dispositivo analítico orientado a expresar una conjetura. Según la interpretación del propio Rawls esta hipótesis se limita al hecho de que cuando nos preguntamos cuáles serían los principios de la justicia política más razonables para una sociedad democrática cuyos ciudadanos son entendidos como libres e iguales, razonables y racionales, la respuesta es que dichos principios provienen de la posición original, “...en la cual las partes racionales (entendidas como fideicomisarios de ciudadanos, uno por cada ciudadano) están situados en condiciones razonables y limitados por estas condiciones de modo absoluto”.<sup>198</sup> En este sentido los ciudadanos libres e iguales se vislumbran alcanzando por sí mismos un acuerdo en relación a dichos principios de justicia, los cuales deben ser lo más razonables posibles. Dicha circunstancia no deja de ser una hipótesis, ya que los referidos principios deberán ser sometidos a prueba al ser aplicados a las distintas instituciones de la democracia, y en pos de ello poder evaluar sus resultados. Este extremo nos conduce a revisar nuestras reflexiones acerca de los principios acordados.

En cambio la teoría de Habermas, apoyada en el mecanismo analítico de la situación ideal del discurso, se orienta a dar una definición general de la verdad epistémica de los juicios, tanto de la razón teórica como práctica. Pretende así explicar en su totalidad los presupuestos de lo que sería un diálogo libre y racional encaminado por las mejores razones. De esta forma, si se cumplieran todas las condiciones exigidas y fueran absolutamente respetadas por todos los implicados activos, el acuerdo racional a que los mismos arribarían serviría de garantía para su validez o verdad. Por el contrario, nos aclara Rawls, que sostener que una afirmación es verdadera o que un juicio normativo es válido, es sostener que el mismo podría ser validado por todos los afectados en una situación ideal discursiva, siempre que las circunstancias exigidas por dicha situación ideal se hayan cumplimentado. De acuerdo a lo que piensa el propio Rawls, el modelo idealizado de discusión racional que nos propone Habermas es tipificado además de comprensivo, de metafísico. Rawls asevera que en la teoría de Habermas subyace, “una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano de la palabra: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional que incluye todos los elementos sustanciales aparentes de las doctrinas religiosas y metafísicas”.<sup>199</sup>

Luego de haber presentado estas dos diferencias que hacen a los distintos objetivos y motivaciones que separan a ambas posiciones filosóficas intentaremos responder las tres objeciones principales que formuló Habermas a la teoría de la justicia de Rawls.

### ***El dispositivo de la posición original***

---

<sup>198</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 85.

<sup>199</sup> *Idem.*

Rawls manifiesta que, como mecanismo de representación, la posición original describe a los representantes como los interpretes responsables de los intereses sustanciales de una persona libre e igual. Asimismo sostiene el autor que dichos representantes se encuentren situados imparcialmente para alcanzar, a través de sus discusiones, un acuerdo sujeto a las limitaciones apropiadas sobre lo que ha de contar como buenas razones.

En este sentido, Rawls incorpora la idea de lo razonable como previa a lo racional, a fin de corregir la dificultad que se hallaba en la *TJ*, la cual se vio comprometida con una forma de egoísmo e individualismo. Sostiene así que es la elección racional la que se halla sujeta a las condiciones razonables que identifican las deliberaciones de los representantes. Además nos advierte que, como mecanismo de representación, el significado de la posición original lo suministran sus propios rasgos, de ellos el más significativo es el velo de ignorancia que posibilita la situación de simetría para aquellos que habrán de alcanzar un consenso acerca de los principios de justicia.

En cuanto a las dos críticas vertidas por Habermas acerca de las dificultades que subyacen a su teoría para poder representar a ciudadanos plenamente autónomos (ya que los supuestos representantes carecerían de dicha autonomía a la hora de elegir los principios de justicia), y la que versa sobre si el velo de ignorancia garantiza la imparcialidad del juicio, Rawls utiliza en su réplica a Habermas perteneciente a la obra *Debate sobre el liberalismo político* la estrategia de la evitación de la respuesta, y concentra sus energías en el nuevo rumbo político que va a alcanzar su teoría, la cuál resulta aplicable solamente al dominio político de las sociedades democráticas.

En este sentido sostiene que los ciudadanos libres e iguales representados por aquellos sujetos racionales pero inmersos en condiciones razonables, “*se contemplan como alcanzando por sí mismos un acuerdo acerca de dichos principios políticos en condiciones que representan a aquellos ciudadanos igualmente como razonables y racionales*”<sup>200</sup>. Aclara, que los principios de justicia acordados en la posición original no poseen el carácter de perpetuidad pues en la sociedad civil los agentes están habilitados para revisar su concepción política de la justicia de acuerdo a sus juicios reflexivos e inclusive, “*...tenemos que examinar en qué medida estos principios se aplican a las instituciones democráticas y cuáles serían sus resultados...*”<sup>201</sup> Como consecuencia de dicha interpretación, Habermas entiende que la autonomía política de los ciudadanos en el diseño de la posición original, quedaría restringida en función de que los mismos no fueron partícipes del proceso de elección de la concepción de la justicia para su sociedad como sí cree que sucede en la situación ideal del discurso que defiende su teoría.

---

<sup>200</sup> *Idem.*

<sup>201</sup> *Idem.*

## ***El consenso superpuesto***

A diferencia de lo sucedido en la sección I de la réplica, donde Rawls no responde a las críticas formuladas por Habermas, en la sección II este autor va a movilizar sus recursos argumentativos para hacer frente a los ataques de Habermas basados en el concepto de consenso superpuesto.

La objeción de Habermas se centró en analizar si las doctrinas que integran el consenso rawlsiano hacen más estricta y profunda la justificación de una concepción de la justicia independiente, o de lo contrario sólo sirve para aclarar una condición forzosa de la estabilidad social. Rawls le responde a Habermas bajo la premisa de que su repuesta depende del modo en que el liberalismo político pueda explicar “...tres tipos diferentes de fundamentación y dos tipos de consenso, y los conecte entonces con la idea de estabilidad por razones rectas y la idea de legitimidad”.<sup>202</sup> En primer lugar, nos recuerda cuáles son los tres niveles de justificación de una teoría práctica: a) el nivel de justificación *pro tanto* de la concepción política; b), el nivel de la justificación plena de dicha concepción por una persona individual en la sociedad; y c) el nivel de la justificación pública de la concepción política por la sociedad política.

En cuanto a la fundamentación *pro tanto* se refiere a aquella donde se justifica racionalmente un sentido de la justicia de carácter político, o sea las cuestiones referentes a los asuntos constitucionales esenciales y a la justicia básica. La fundamentación plena es la que pertenece a la visión de los ciudadanos en asociación para fijar un consenso constitucional. El nivel justificación pública aparece cuando todos los integrantes razonables de una sociedad política justifican públicamente una concepción política compartida, incorporándola en sus diferentes concepciones comprensivas razonables.

Para este último nivel de justificación son válidas algunas aclaraciones. Rawls se refiere a la justificación pública como un caso básico para el liberalismo político, en razón del papel que ocupa la misma en dicha concepción. Sostiene además que no hay justificación pública para una sociedad política sin un consenso superpuesto razonable. La justificación pública conecta las ideas de un consenso superpuesto con la idea de estabilidad por razones rectas y de legitimidad. En lo referente a la cuestión del consenso, Rawls distingue dos ideas diferentes: un consenso que se origina en la política ordinaria donde la tarea del político obviamente es alcanzar un acuerdo, “considerando a los distintos intereses y exigencias existentes el político intenta reunir una coalición o política a la que todos, o un número suficiente, pueda dar su apoyo para ganar una mayoría”<sup>203</sup>, y un consenso para liberalismo político, al que Rawls menciona como consenso superpuesto razonable. La doctrina política es “...elaborada primero como un

---

<sup>202</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 90.

<sup>203</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 93.

*punto de vista independiente que se puede justificar pro tanto sin considerar, o intentar ajustarse, o incluso conocer lo que son, las doctrinas comprensivas existentes”.*<sup>204</sup>

Con esta idea, lo que busca Rawls es no poner impedimentos a la posibilidad de que todas las doctrinas morales comprensivas razonables puedan abrazar su concepción. Para ello entiende que es fundamental eliminar de su *LP* cualquier idea que se encamine más allá de lo estrictamente político y ponga en peligro su asentimiento por parte de las distintas doctrinas que conviven en sociedad democrática. Siguiendo con esta cuestión el teórico nos agrega que, “*cuando la concepción política alcanza estas condiciones y es asimismo completa, esperamos que las doctrinas comprensivas razonables afirmadas por ciudadanos razonables puedan apoyarla...*”<sup>205</sup>

La concepción rawlsiana entiende que si en una sociedad política se alcanza el consenso razonable al que hemos aludido anteriormente, los ciudadanos de la misma habrán alcanzado “*la más profunda y razonable base de unidad social alcanzable para nosotros en tanto que ciudadanos de una moderna sociedad democrática*”.<sup>206</sup>

Rawls realiza dos reflexiones que entendemos son importantes: una se refiere a que la base de unidad social alcanzada es considerada como la más razonable, pues juzga que puede ser apoyada por las distintas doctrinas morales comprensivas que fueran razonables. La segunda hace referencia a que esta base de unidad social es además de razonable la más profunda, en razón de que las ideas fundamentadas por su concepción política están avaladas por las distintas doctrinas comprensivas razonables y estas doctrinas a su vez simbolizan en los ciudadanos las más profundas convicciones religiosas, morales y políticas. De esto se sigue la estabilidad por razones rectas.

En cuanto a la idea de legitimidad, el otro de los conceptos importantes a los fines de la fundamentación pública de su concepción política de la justicia, “*... los ciudadanos razonables entienden esta idea aplicada a la estructura general de la autoridad política*”.<sup>207</sup> En este sentido es legítimo el ejercicio del poder político, sólo cuando es ejercido en cuestiones fundamentales de acuerdo a una constitución, “[...] *de la cual se puede esperar razonablemente que sea aceptada por todos los ciudadanos razonables como libres e iguales*”.<sup>208</sup> Con lo manifestado Rawls le responde a Habermas acerca de si el consenso entrecruzado añade algo a la fundamentación de su teoría o de lo contrario expresa una condición necesaria de la estabilidad social. La contestación estaría planteada mediante el consenso por justificación pública y su conexión con otras ideas de consenso entrecruzado como son la estabilidad por razones rectas y la legitimidad.

---

<sup>204</sup> *Idem.*

<sup>205</sup> *Idem.*

<sup>206</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 95.

<sup>207</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 97.

<sup>208</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 98.

## ***Autonomía pública y autonomía privada***

Las objeciones planteadas por Habermas hacían referencia al problema de la distinción entre las dos clases familiares de derechos y libertades básicas, “*las denominadas libertades de los modernos y las libertades de los antiguos*”. Habermas afirmaba en su crítica la idea de que Rawls sigue la intuición de Rousseau y de Kant al pretender derivar las dos clases de libertades de una misma raíz. No obstante aclaraba que el hecho de que dichas libertades procedan de una misma raíz, no significa que las libertades básicas liberales se puedan asignar como meras limitaciones externas a la praxis política de la autodeterminación ciudadana ni convertirse en un instrumento para esta. Habermas hace alusión a la estructuración en dos etapas, que describen la concepción política de la justicia de Rawls donde existiría una prioridad de los derechos básicos liberales por encima de las libertades políticas. El asunto, según Habermas, es que la formulación de la justicia como equidad lesiona esa co-originalidad, rechazando la intuición republicana de que la “soberanía popular y los derechos humanos emanan de una misma raíz” y otorgándole prioridad a los derechos civiles sobre los políticos.

La réplica de Rawls a las críticas de Habermas se centra en dos cuestiones importantes. Primero la idea de querer demostrar que Habermas ha llegado a tergiversar la construcción elaborada por Rawls en cuatro etapas, para llegar a la conclusión de que las libertades básicas le son dadas a priori al proceso político democrático, o sea, que poseen un valor ontológicamente anterior a las libertades políticas. Y segundo, que la distinción entre autonomía política y autonomía pública no derivan de una raíz diferente.

La respuesta de Rawls deberá desarrollarse dentro del marco del concepto mismo de autonomía política entendida como política y no como una autonomía moral,

[...] esta última es una mucho más amplia idea que pertenece a las doctrinas comprensivas del tipo asociado con Kant y Mill. La autonomía política se concreta en términos de varias instituciones y prácticas políticas, así como se expresa también en ciertas virtudes políticas del ciudadano en su pensamiento y en su conducta, al llevar adelante un régimen constitucional<sup>209</sup>.

En este aspecto es sustantivo tener presente las aclaraciones que Rawls nos hace sobre la secuencia en cuatro etapas que autorizan a los ciudadanos teniendo en cuenta las limitaciones de cada una de ellas, para poder discutir las cuestiones políticas que de hecho, según el pensador, discuten en la sociedad real.

Pasemos a detallar en qué consisten cada una de las etapas: (1) la posición original, en la que las partes eligen los principios de justicia; (2) el proceso constituyente, en el que se blinda constitucionalmente el LP; (3) el proceso legislativo en el que se sancionan los

---

<sup>209</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 106.

principios de justicia y (4) la aplicación de los principios por parte de las administraciones públicas, y la judicatura.

Según lo entiende Rawls, la crítica de Habermas descansa en un malentendido. Es verdad que los principios de justicia son el corolario de un procedimiento filosófico contrafáctico y no de un procedimiento democrático real. También es verdad que los derechos civiles incluidos en *LP* deberían ser defendidos si se aspira alcanzar resultados justos. Por esta misma razón consideramos que la concepción rawlsiana, a diferencia de la Habermas, atribuye un valor instrumental al proceso democrático, *“porque dispone de unos principios de justicia con los que evaluar los resultados de la toma democrática de decisiones. Pero eso no significa que dichos principios –incluido el contenido de las libertades civiles incluidas en PL– no sean susceptibles de revisión”*.<sup>210</sup> En primer lugar, según Rawls *“la concepción política de la justicia, como cualquier otra concepción, está siempre sujeta a la revisión de nuestros juicios reflexivos”*.<sup>211</sup> Por estas mismas razones Rawls defiende los principios de justicia ya que evidentemente cree que los mismos están normativamente bien argumentados. De lo expuesto podemos deducir, que estos son susceptibles de debate y revisión por parte de los sujetos implicados. Siempre se puede reiniciar la ignición - a diferencia de lo que piensa Habermas - sobre los principios de la democracia: las sociedades son esencialmente injustas y este reinicio es beneficioso.

En segundo lugar, la revisión no sólo afecta al contenido de los principios, sino también a su implementación institucional. Sin embargo, de acuerdo a lo que sostiene Iñigo González,

Rawls ha mantenido una postura ambigua. En Rawls (1993), por ejemplo, afirmaba que la constitución define un procedimiento político justo e incorpora las restricciones que protegen las libertades básicas y aseguran su primacía, [...] haciendo lugar para la institución de la revisión judicial (1993). En su réplica a Habermas, en cambio, afirmaba que la justicia como equidad permite - pero no exige - que las libertades básicas se hallen incorporadas en la constitución y sean protegidas como derechos constitucionales<sup>212</sup>.

Por último, más allá que las libertades liberales fueran incluidas constitucionalmente, no debería haber ninguna objeción para que fueran revisadas ya que *“el ideal de una constitución justa es siempre algo que hay que elaborar progresivamente”*.<sup>213</sup> Como consecuencia, Rawls entiende que la interpretación de Habermas sobre el origen de la prioridad de las libertades básicas como establecidas de una manera definida y con anterioridad a toda formación de la voluntad política no es admisible. Dichas libertades, según lo entiende Rawls, no son instituidas temporalmente primero en la posición original,

---

<sup>210</sup> González (2009), p. 65.

<sup>211</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 105.

<sup>212</sup> González (2009), p. 65.

<sup>213</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 106.

ni tampoco se encuentran en una posición de preeminencia a las libertades políticas. En este mismo sentido considera que, *“los valores no públicos no son considerados, como pudieran serlo en alguna doctrina comprensiva (así el intuicionismo racional o el derecho natural), como ontológicamente anteriores y por dicha razón anteriores a los valores políticos”*.<sup>214</sup> Rawls, está convencido que su secuencia en cuatro etapas se ajusta con la idea de que las libertades básicas, en razón de su posible revisión, están sujetas a la voluntad de la mayoría y no imponen limitaciones previas a la voluntad del pueblo como supone la objeción de Habermas.

La segunda crítica referida a que en la justicia como equidad, la autonomía política y la autonomía privada derivan de una raíz diferente, según Rawls, al igual que la anterior descansa en un nuevo malentendido. En su réplica, nos intenta demostrar que la autonomía política y la autonomía privada son cooriginarias y de igual peso, y que ninguna tiene prioridad por sobre la otra. Para llevar adelante dicha tarea, Rawls presenta tres paralelismos entre su concepción y la de Habermas a los fines de expresar la conexión interna entre la libertad de los antiguos y la de los modernos al igual que lo hace la teoría discursiva.

El primer paralelismo se relaciona con la cooriginariedad y con la posición de que ambas libertades poseen igual peso. Rawls se pregunta si los agentes de la sociedad civil no discuten y aceptan los méritos de la posición original y los principios que ahí se eligen, de la misma manera que lo que hacen los ciudadanos de Habermas al final de su artículo *“Reconciliación mediante el uso de la razón”*, cuando cuestiona qué derechos tienen que aceptar mutuamente personas libres e iguales si quieren regular su vida en común mediante el derecho positivo y obligatorio. Rawls entiende que, al igual que en la situación ideal del discurso, las partes en la posición original están igualmente eligiendo aquellos principios que mejor interpretan su libertad e igualdad, *“...para concretar el esquema de libertades (básicas) que mejor protege y promueve los intereses fundamentales de los ciudadanos y que se conceden mutuamente”*,<sup>215</sup> sin ninguna preponderancia de unas sobre otras, debido que están arraigadas en las dos facultades morales, a saber, en la capacidad para un sentido de la justicia y en la capacidad para una concepción del bien, las cuales a su vez no tienen ninguna jerarquización. Por ello, *“las libertades de la autonomía pública y las de la autonomía privada se dan conjuntamente y sin relación de prelación en el primer principio de justicia”*.<sup>216</sup>

En el segundo paralelismo Rawls intenta demostrar que tanto su concepción como la de Habermas se desarrollan en dos etapas. Rawls se basa en el hecho de que, aquellos que en la sociedad civil aceptan su concepción, utilizan la posición original como un módulo de representación para fijar los derechos de los ciudadanos que se reconocen

---

<sup>214</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 111.

<sup>215</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 120.

<sup>216</sup> *Idem*.

mutuamente como iguales y que deben ser garantizados por un régimen democrático. “Entonces, con los dos principios de la justicia en la mano (y puesto el énfasis en el primero de ellos), vamos, de acuerdo con la secuencia en cuatro etapas como delegados a una convención constitucional”<sup>217</sup>. En esta cuestión, al igual que en la teoría de Habermas, nos dice que “avanzamos en disciplinar el presupuesto poder del Estado”<sup>218</sup>.

En este punto Rawls nos comenta que cuando Habermas sostiene que en su teoría los derechos básicos no son originarios

[...] sino más bien emergen de una transformación de las libertades recíprocamente cedidas, el contexto muestra que se refiere a los derechos contra el Estado en forma de derechos incorporados a la constitución: digamos los derechos del Bill of Rights norteamericano o de la Grundgesetz alemana<sup>219</sup>.

Para Rawls, Habermas no está discutiendo los derechos básicos que inicialmente las personas se conceden recíprocamente en este primer paso. Para el filósofo norteamericano, estos últimos derechos son originarios “... en el sentido que es aquí donde empezamos, exactamente como podríamos decir que los derechos básicos abarcados por el primer principio de justicia son originarios”<sup>220</sup>. Este teórico sostiene que en esta materia, tanto su concepción como la de Habermas concuerdan en que la incorporación de las libertades políticas en la constitución es un asunto que tendrán que decidir los poderes constituyentes de cada pueblo democrático.

Por último en el tercer paralelismo, Rawls explica cómo se logra, en la justicia como equidad, la conexión interna entre ambas libertades en el sentido en que su concepción de la justicia se articula como ideal. Dicho ideal está representado en la sociedad misma como un sistema equitativo de cooperación social y de “...representantes racionales de los ciudadanos que eligen los términos de la cooperación sujetos a condiciones razonables”<sup>221</sup>. Como partícipes comprometidos en dicha cooperación, los individuos son definidos como ciudadanos provistos de las facultades morales de una concepción de la justicia y una concepción del bien. A partir de aquí bosqueja seis pasos que permiten conectar las dos libertades en un sistema. Dichos pasos que ya fueron expresados en *LP*, abarcan las condiciones para el desarrollo de las facultades morales y la identificación de las libertades y derechos que permitan ejercerlas. De esta manera, la concepción política de la justicia de Rawls encuentra la conexión interna entre las dos formas de autonomía mediante la

---

<sup>217</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 120.

<sup>218</sup> *Idem*.

<sup>219</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 121.

<sup>220</sup> *Idem*.

<sup>221</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 124.

concepción de persona y sus dos facultades morales. Las libertades básicas tienen su base distintiva en la segunda facultad moral y en los intereses de orden supremo que se le asocian, que en su conjunto enuncian los rasgos de las personas en tanto miembros de la sociedad civil con su vida social, con su cultura sus organizaciones y sus instituciones políticas. En este sentido es importante señalar que aunque la autonomía privada esté instituida en la autonomía política, tiene el mismo origen e igual peso.

Tanto Rawls como Habermas sostienen explícitamente haber logrado superar la distinción histórica entre las dimensiones positivas y negativas de la libertad. Sin embargo, cuando intentamos examinar *Facticidad y Validez y Liberalismo Político*, dos de las obras más importantes de estos pensadores, se puede observar que ello no fue posible. El concepto de libertad en Rawls es fundamentalmente de “libertad negativa” o sea la no interferencia de los otros en el ámbito individual, acordando sólo un reducido espacio de prioridad para las libertades positivas. Por el contrario, para Habermas el concepto de libertad está arraigado en las “libertades positivas” de autogobernarse o de participar en los espacios públicos. Como podemos ver vuelven a reaparecer en escena los viejos problemas de discrepancias sobre el equilibrio adecuado entre los principios sustantivos de justicia o de procedimiento.

### **III.2.**

#### ***Los argumentos religiosos en la razón pública***

El nuevo papel que comenzaron a tener en estos últimos años las comunidades religiosas a consecuencia de la creciente desecularización o post secularización del espacio público, permitió un ámbito de discusión provechoso para estos dos pensadores. Rawls, en pos de la nueva significación política que han adquirido las comunidades de creencias religiosas, nos planteó tanto en *Liberalismo Político* como en *Una revisión del concepto de razón pública*, una concepción del uso público de la razón que tomara en consideración este nuevo rol que alcanzaron las religiones en el espacio social. Para este nuevo escenario, nos propuso una controvertida estipulación o salvedad a la que debe sujetarse el uso público de las razones no públicas. Habermas por su parte, más preocupado ante las limitaciones que Rawls le concede a la religión en los ámbitos deliberativos de la razón pública, nos aporta su punto de vista a este debate en un artículo denominado “La religión en la esfera pública” perteneciente a su obra *Entre naturalismo y religión* como parte de la vitalidad que han adquirido en la actualidad las doctrinas religiosas.

Uno de los grandes méritos del trabajo de Rawls fue el haberse adelantado a reflexionar y ha presentarse como una alternativa al desafío que nos presenta en la actualidad la sociedad contemporánea en cuanto a la existencia de una pluralidad de doctrinas filosóficas, morales y religiosas. Como ya sabemos, una de sus grandes preocupaciones fue el hecho de poder alcanzar un acuerdo político que asegure a todos los ciudadanos iguales libertades más allá de sus concepciones del mundo. A tales fines se propuso presentar una serie de argumentos acerca del papel público que ocupan en la actualidad las distintas visiones del mundo, específicamente las religiosas. Así lo sugiere cuando en *LP* identifica la cuestión filosófica a la que se refiere su trabajo, y se pregunta, entre otras cosas, ¿cómo sería factible que aquellos ciudadanos que sostienen una doctrina basada en una autoridad religiosa –por ejemplo, una iglesia o la Biblia–, adhieran además a una concepción política razonable que apoye a un régimen democrático justo? o incluso

[...] cómo pueden los ciudadanos de la fe ser miembros de corazón de una sociedad democrática, aprobar una estructura institucional que satisfaga una concepción política liberal de la justicia, con sus ideales y valores políticos intrínsecos, y que está aceptación no sea mero acompañamiento a la vista de la correlación de fuerzas políticas y sociales.<sup>222</sup>

Estos razonamientos movilizaron a los lectores de Rawls a interpretar su planteamiento como un esfuerzo por ofrecer una propuesta política liberal que sea plausible por parte de los creyentes religiosos, entre los que se destaca, por ejemplo, Jesús Rodríguez Zepeda. En este sentido este último afirma que “... *Rawls parece más interesado en ofrecer una respuesta a los problemas instalados en el espacio público norteamericano suscitado por la beligerancia política de numerosas agrupaciones religiosas que por fortalecer su propuesta inicial de justicia distributiva*”.<sup>223</sup> Asimismo, Brian Barry encuadra el *LP* de Rawls en la discusión acerca del papel de la religión en la sociedad norteamericana, e inclusive Habermas hace una mención especial acerca de que el mérito enorme de la propuesta de Rawls fue haberse anticipado a reflexionar acerca del papel político de la religión.

Sin embargo, a pesar de la importancia que Rawls le otorgó a la intervención de los argumentos filosóficos y principalmente los religiosos en sus trabajos: “*Liberalismo Político*” y “*Una revisión en la idea de razón pública*”, su concepción política ha recibido importantes objeciones desde diversos frentes desencadenando una discusión importante en torno a su concepción del uso público de la razón.

En las páginas siguientes me ocuparé de subrayar algunas de las consecuencias que se derivan de la forma cómo la propuesta rawlsiana afronta el problema de los argumentos religiosos en las esferas deliberativas de la razón pública y a tratar una serie de

---

<sup>222</sup> Rawls (2004), p. 94.

<sup>223</sup> Garzón Vallejo (2010) p. 41.

objeciones que ha recibido su planteamiento restrictivo. Por último expondremos la posición de Habermas y su defensa de los presupuestos epistémicos para el uso público de la razón de ciudadanos creyentes y seculares.

A modo de ilustración conviene recordar algunas de las premisas liberales que sostienen al Estado constitucional, las cuales también forman parte del trasfondo de la concepción política de Rawls. El Estado constitucional democrático liberal se ha desarrollado a través de la historia bajo “...los marcos de una tradición filosófica que invoca la razón natural y que por consiguiente, se apoya únicamente en argumentos públicos que, de acuerdo con su pretensión son accesibles por igual para todas las personas”.<sup>224</sup> La posibilidad de una razón humana universal significó la base de conocimiento para poder fundamentar un Estado secular que ya no obedece a ninguna justificación religiosa. Esto hizo posible la separación entre el Estado y la iglesia. La superación de las guerras religiosas que abrazaron la primera etapa de la modernidad constituye uno de los puntos de partida fundamentales para entender el trasfondo de las premisas liberales, como afirma Habermas, “...el Estado constitucional reacciona ante esa situación primero con la neutralización del ejercicio de la dominación con respecto a las imágenes del mundo y después con la autodeterminación democrática de los ciudadanos dotados con los mismos derechos”.<sup>225</sup> Para esta concepción el derecho a la libertad de conciencia y el derecho a la libertad religiosa se convierten en la respuesta política más adecuada para afrontar los problemas que plantea el pluralismo religioso. Para el liberalismo, el Estado sólo garantizará la libertad religiosa a condición de que las comunidades religiosas no sólo abracen –desde el punto de vista de sus propias creencias–, la neutralidad del Estado en relación con las distintas concepciones del mundo, sino que, además, acompañen la delimitación restringida del uso público de la razón de los ciudadanos.

Rawls acompaña esta hipótesis en razón a una objeción que él mismo se plantea, “... ¿Cómo es posible que los creyentes en doctrinas religiosas o seculares apoyen un régimen constitucional incluso cuando dichas doctrinas se pueden ver afectadas y declinar?”.<sup>226</sup> Dicho de otra manera, “¿Cómo es posible tanto para personas de fe así como para personas que sostienen doctrinas no religiosas, aceptar un régimen constitucional aún cuando sus doctrinas comprensivas puedan no solamente no prosperar bajo él sino en algunos casos declinar?”.<sup>227</sup> Lo que estos interrogantes ponen en discusión, al cuestionar la aceptabilidad de su idea de razón pública por parte de ciertas fracciones de la ciudadanía, es la idea misma de legitimidad que sostiene el mecanismo de toma de decisiones colectivas. Para que un régimen constitucional sea capaz de asegurar

---

<sup>224</sup> Habermas (2006), pp. 126-127.

<sup>225</sup> Habermas (2006), p. 127.

<sup>226</sup> Rawls (2001), p. 173.

<sup>227</sup> *Idem.*

la protección de los derechos y libertades básicas de todos los ciudadanos, sean cuales fueren las doctrinas comprensivas razonables que sostengan, se exige que cada agente en condiciones de libertad e igualdad esté dispuesto a aceptar en igualdad de condiciones los términos de la ley. Esto significa que todos debemos estar dispuestos a dejar de lado el intento de querer imponer la vigencia de nuestras creencias religiosas o seculares por sobre las demás creencias a través de una redacción de las leyes en términos que tiendan a favorecer y promover nuestras propias creencias.

Volviendo a la idea misma de la legitimación tan importante para Rawls a los efectos de alcanzar un acuerdo político que sea plausible en el marco de un pluralismo religioso, debemos recordar que el mecanismo democrático debe su fuerza generativa a dos elementos sustantivos

[...] por un lado, a la participación política igualitaria de los ciudadanos, que garantiza que los destinatarios de las leyes puedan también entenderse a sí mismos al mismo tiempo como los autores de esas leyes; y por otro lado, a la dimensión epistémica de las formas de discusión y de acuerdo dirigidas deliberativamente, que justifican la presunción de resultados racionalmente aceptables.<sup>228</sup>

A la luz de estos dos elementos de justificación democrática, Rawls explica las altas expectativas que deposita en las convicciones y en los comportamientos de los ciudadanos, las cuales, según Habermas, no pueden obedecerse de acuerdo a imposiciones jurídicas. Sin embargo, Rawls insiste en que las condiciones de participación con éxito en la práctica de autodeterminación ejercitada en común por los ciudadanos, deben basarse en el respeto de unos por otros como integrantes de su comunidad política por encima de sus desacuerdos sobre las distintas visiones del mundo y sus creencias religiosas y *“...sobre esta base de solidaridad civil, los ciudadanos deben buscar un entendimiento racionalmente motivado en las cuestiones que son objeto de controversia; en otras palabras, se deben unos a otros buenas razones”*.<sup>229</sup> Rawls apela a un ideal normativo de ciudadanía política o democrática, pues entiende que en cuestiones pasibles de ser llevadas a debate público, y por lo tanto ser sometidas a las restricciones que la razón en su uso público impone, el ideal de ciudadanía exige el deber de cada uno de los agentes de justificar sus posiciones apelando solamente a razones que pudieran ser aceptadas por todos los ciudadanos en su condición de libres e iguales, evitando invocar cualquier alusión a doctrinas morales comprensivas filosóficas, religiosas o morales y a concepciones del bien que de dichas doctrinas se deriven. Así, este deber no es legal sino moral y el pensador lo denomina deber de civilidad: *“...para poder explicarse unos a otros respecto de esas cuestiones fundamentales como las políticas y los principios por los que*

---

<sup>228</sup> Habermas (2006), p. 128.

<sup>229</sup> Habermas (2006), pp. 128-129.

*abogan pueden fundarse en los valores políticos de la razón pública*".<sup>230</sup> El marco de referencia para el uso público de la razón sólo brota con la diferenciación de una asociación de ciudadanos que, en condiciones de libertad e igualdad, se establece a sí misma y viene fundada con reglas propias. Los agentes justifican los unos a los otros sus posicionamientos políticos de acuerdo a principios constitucionales válidos. Sobre esta cuestión Rawls hace mención a los valores de la razón pública, entendiendo que para que un Estado pueda ser verdaderamente neutral ante las distintas doctrinas comprensivas, será necesario que las decisiones políticas que el Estado ejecute puedan ser justificadas por igual "...ante ciudadanos religiosos, ante ciudadanos no religiosos o ante ciudadanos de diferentes comunidades".<sup>231</sup> De esta consideración se sigue con el discutido requisito de la estipulación o salvedad a la que tiene que ajustarse el uso público de las razones no públicas. Pasemos ahora a describir brevemente de qué se trata esta controvertida estipulación. A diferencia de la concepción de razón pública presentada por Rawls en la Conferencia VI de *LP*, donde su principal preocupación consistía en poder generar una idea de razón pública que se convirtiera en el núcleo central de una teoría de la democracia constitucional, liberal y por sobre todo no comprensiva, en su nueva versión de razón pública contenida en "*Una revisión de la idea de razón pública*" Rawls se refiere a esta nueva concepción de la razón pública en su Capítulo 4 como "La visión Amplia de la Cultura Pública". Tal como su nombre lo indica, supone una ampliación respecto a su precedente *LP*, dejando de lado manifiestamente la concepción exclusiva que había incorporado en *LP* y posicionándose hacia una visión más inclusiva. Este principio de inclusión no sólo se advierte en la necesidad de incorporar en los debates públicos políticas razones públicas (a los fines de responder a los valores políticos en las que se defienden las posturas presentadas al foro deliberativo), sino que permite también incorporar razones no públicas provenientes de las distintas doctrinas generales razonables, religiosas o no, en los ámbitos de discusión pública con el objetivo de fortalecer el principio de legitimidad y el ideal de ciudadanos que se hallan deliberando en términos que los otros pudieran razonablemente aceptar.

En este punto es importante que recordemos el ámbito de aplicación de la razón pública. La razón pública es aplicable a tres niveles: el discurso de los magistrados del tribunal supremo, el discurso de los funcionarios públicos y el discurso de los candidatos a los cargos públicos. No se debe ensanchar el concepto de razón pública hasta abarcar la cultura de la sociedad civil en la que debe primar un debate completo y abierto. Luego de haber presentado los ámbitos de aplicación de la razón pública, Rawls formula una

---

<sup>230</sup> Rawls se refiere a que el deber de civilidad implica también una disposición a escuchar a lo demás, así como también a la ecuanimidad a la hora de decidir cuándo resultaría razonable acomodarnos a sus puntos de vista. Rawls (1996), p. 252.

<sup>231</sup> Rawls entiende que la ejecución de una regla o de una dominación que no pueda ser justificada de una manera imparcial es ilegítima porque en ella queda de manifiesto que una parte impone su voluntad a las otras, Habermas (2006), p. 129.

estipulación a la que deben someterse los discursos que pretendan introducirse en la razón pública, o sea en los contextos en que los agentes intercambian razones cuando apoyan leyes y políticas que invocan los poderes del Estado. La estipulación o salvedad establece que

[...] en el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas, y no sólo razones derivadas de las doctrinas para sustentar lo que ellas proponen.<sup>232</sup>

Esta restricción rawlsiana, como podemos observar, no afecta a la cultura de transfondo pero sí a la cultura política en general, tanto a los jueces, como a los políticos en su el ejercicio de sus funciones o en su lucha por acceder a las mismas. Así, estos últimos, como sostiene Gamper, deberán

[...] medir sus palabras cuando se expresan en foros en los que pueden ejercer su influencia para determinar cuestiones legislativas, por ejemplo, cuando ejercen su derecho a voto y cuando desean defender el sentido del mismo frente a sus conciudadanos. Los ciudadanos no deben abandonar sus doctrinas comprensivas, pero deben ser capaces de defenderlas mediante razones que no son necesariamente las que ellos adoptarían en contextos privados o en discusiones públicas no sometidas a restricciones.<sup>233</sup>

En palabras de Rawls, esto viene a significar que las razones políticas que en cada situación se aporten para defender las esencias constitucionales o las cuestiones de justicia básica, no pueden ser propuestas como un pretexto, sino que deben contar con independencia del contexto religioso al cual están incorporadas.

Para desarrollar algunas de las objeciones que ha recibido su planteamiento, tomaremos en consideración, a modo de ilustración, el capítulo V del trabajo de Habermas "*Entre naturalismo y religión*" donde el pensador nos ilustra la interpretación restrictiva que hace Rawls acerca del papel político de la religión en el marco de la concepción liberal. Así, sus críticos se remiten a ejemplos de la historia para demostrar la influencia política favorable que han tenido las organizaciones religiosas cuando han podido participar en la defensa de la democracia y los derechos humanos, las cuales, según los mismos, ejercen funciones que no son insignificantes, "...para la estabilización y para el desenvolvimiento de una cultura política liberal".<sup>234</sup> Como ejemplos podemos citar a Martín Luther King y el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos que nos han enseñado acerca de la lucha exitosa por una incorporación más amplia de los grupos excluidos del proceso político norteamericano.

---

<sup>232</sup> Rawls (2001), p. 177.

<sup>233</sup> Gamper (2009), p. 122.

<sup>234</sup> Habermas (2006), p. 132.

Paul J. Weithman, en un análisis normativo de la ética ciudadana, se refiere a las iglesias y a las comunidades religiosas como actores importantes de la sociedad civil que *“...cumplen presuposiciones necesarias para la estabilidad de la democracia norteamericana”*.<sup>235</sup> Según este pensador, las iglesias y las instituciones religiosas nos aportan argumentos valiosos a los debates políticos públicos acerca de cuestiones importantes, y además cumplen funciones de socialización política proveyendo de informaciones a sus creyentes y motivándolos a la participación en la política. Más allá de esto, entiende que las responsabilidades que asumen dichas comunidades en la sociedad civil terminarían debilitándose si las mismas debieran distinguir entre los valores religiosos y los valores políticos, debiendo cumplir con la estipulación exigida por Rawls y *“... a tal efecto, estuvieran obligadas a buscar un equivalente en un lenguaje universalmente accesible para cada una de sus manifestaciones religiosas”*.<sup>236</sup> Sobre este argumento el Estado liberal debería abstenerse de constreñir a las iglesias y las comunidades religiosas a una especie de autocensura. *“Y tanto más debería entonces renunciar a someter a sus ciudadanos a una tal restricción”*.<sup>237</sup>

Esta no sería la objeción más significativa a la perspectiva de Rawls. Igualmente el Estado, según Habermas, no debería hacerles pesar a sus ciudadanos, a quienes les debe asegurar la libertad religiosa, con obligaciones que son incompatibles con su propia existencia como creyentes. En cuanto a la crítica central a su posición, la misma posee una repercusión de tipo normativa. Esta repercusión tiene como base el papel que desempeña la religión en la vida de la persona del creyente. Habermas para esta objeción nos aporta una interesante reflexión. El creyente posee una existencia que se sostiene en la fe, *“La fe verdadera no es sólo una doctrina, un contenido que es objeto de creencia, sino una fuente de energía de la que se alimenta performativamente la vida entera del creyente”*.<sup>238</sup> Por lo tanto, este carácter totalizador de una manera de creer, que invade lo más profundo de la vida del devoto se resiste –según la objeción– a cualquier rápida transformación de las convicciones políticas enlazadas religiosamente sobre una base cognitiva distinta. *“Forma parte de las convicciones religiosas de mucha buena gente religiosa en nuestra sociedad el que ellos deben basar sus decisiones concernientes a asuntos fundamentales de justicia sobre sus convicciones religiosas”*.<sup>239</sup> Como consecuencia para estas personas, la religión no puede ser algo diferente de su existencia social y política. Como conclusión a esta cuestión, Habermas piensa que si tomamos la

---

<sup>235</sup> *Idem.*

<sup>236</sup> *Idem.*

<sup>237</sup> *Idem.*

<sup>238</sup> Habermas (2006), p. 135.

<sup>239</sup> Estas personas no ven que exista la posibilidad de hacerlo o no hacerlo. Están convencidos de que deben aspirar a la totalidad, a la integridad, a la integración en sus vida: que ellos deben permitir que el Mundo de Dios, las enseñanzas de la Torah, el mandato y el ejemplo de Jesús, configuren sus existencias como un todo, incluyendo su existencia social y política, *Idem.*

postura de aceptar la objeción aludida, entonces el Estado liberal que defiende dichas formas de existencia garantizada en el hecho de la libertad religiosa, no podrá esperar al mismo tiempo que todos los creyentes puedan llegar a fundamentar sus convicciones políticas con independencia de sus convicciones religiosas. Solamente se podrá exigir la estipulación rawlsiana a aquellos agentes que formaren parte de los cargos públicos de la política o que fuesen candidatos a la misma y que por el hecho de estar sujetos a las instituciones estatales fuesen capaces de hacer el esfuerzo de mantenerse neutrales a las visiones del mundo a la hora de formular y justificar leyes.

Si entendemos que todos los ciudadanos religiosos deberían permitirse orientar en sus votaciones en última instancia por consideraciones no religiosas, no estamos teniendo en cuenta la realidad devota basada en la fe del creyente, por lo tanto el Estado no puede exigirles algo de cumplimiento imposible.

Por último nos avocaremos a tratar las reflexiones que nos ofrece Habermas, motivadas por la discusión que ha desencadenado la posición de Rawls en cuanto a la importancia del papel público de la religión en las sociedades democráticas. Habermas se encuentra entre aquellos filósofos que insertan este debate en una paulatina modificación de la importancia que ha alcanzado la religión en los países desarrollados como Estados Unidos. Esto lo conduce a repensar un nuevo estado de cosas en términos de desecularización o post secularización. Contrariamente a lo que pensaron distintos filósofos y sociólogos desde la época de la ilustración europea acerca de que la religión iría perdiendo lentamente su relevancia en las sociedades industriales y dejaría su paso al dominio de la ciencia, Habermas nos describe en su artículo "La religión en la esfera pública" que tanto las tradiciones religiosas como las comunidades de creencias religiosas han adquirido una nueva significación política que años atrás se hubiera considerado impensada. En este mismo sentido nos presenta varios fenómenos que presumen un cambio de época, podemos decir que se está pensando "*...en las variantes del fundamentalismo religioso que se presentan no sólo en oriente próximo, sino también en los países de África, del Sudeste Asiático y en el subcontinente indio*"<sup>240</sup>. También son manifiestos otros fenómenos, entre ellos el más llamativo es el de, "*...la revitalización política de la religión en el interior de los Estados Unidos, esto es, en el interior de la sociedad occidental donde la dinámica de la modernización se ha desarrollado con mayor éxito*".<sup>241</sup>

En este escenario internacional de revitalización religiosa, Habermas aporta su punto de vista preguntando cuál debería ser el papel político de la religión en el Estado y en la esfera pública institucional. Su respuesta se desarrolla en el hecho de que, si bien para las instituciones del Estado liberal es un requerimiento de justificación acoger un carácter

---

<sup>240</sup> Habermas (2006), p. 121.

<sup>241</sup> Habermas (2006), p. 122.

secular, de ello no se sigue igual compromiso para los ciudadanos como partícipes del debate público.

Por el contrario, considerando las mismas premisas que sustentan el Estado liberal, se entiende que los ciudadanos que profesan alguna religión sólo pueden cumplir con las expectativas normativas que aquel les impone si pueden participar en la esfera pública política sin hacer el esfuerzo de desdoblar sus convicciones seculares de sus convicciones religiosas.<sup>242</sup>

Lo cual implicaría aceptar someter sus razones a la traducción en lenguaje secular cuando las mismas se incorporan a la esfera pública institucional. Habermas entiende que también es necesario por parte de los ciudadanos seculares un compromiso cooperativo basado en la idea de poder escuchar las razones religiosas aceptando tanto sus pretensiones de sentido, como sus potenciales contenidos de verdad. A los fines de tratar estas cuestiones nos referiremos, al igual que como lo hicimos con Rawls, a los dos principios del Estado liberal.

- 1) Principio de la neutralización en el ejercicio político de la dominación como a la autodeterminación democrática de los ciudadanos. Este primer principio liberal es el resultado de la superación de las guerras religiosas y las disputas confesionales que marcaron la primera modernidad. Estos hechos permitieron una justificación secular del poder del Estado, haciendo posible la separación entre el Estado y la Iglesia y con ello la libertad de conciencia y de religión.
- 2) El segundo principio en cambio, es el resultado de la admisión del primer principio,

[...] pues cuando el Estado asume la neutralidad con respecto a las religiones e imágenes del mundo, los ciudadanos a pesar de su pluralismo deben otorgarle reconocimiento a la constitución que regula su convivencia, reconocimiento que no se puede imponer jurídicamente sino que está basado en razones y en convicciones.<sup>243</sup>

Entiende Habermas que este segundo principio le debe su fuerza a dos importantes elementos: la inclusión de todos los participantes y el mecanismo deliberativo que legitima la presunción de resultados racionalmente aceptables. Como podemos observar, el segundo principio les impone a los ciudadanos ciertos requerimientos prescriptivos como la solidaridad civil y la búsqueda cooperativa de un entendimiento racionalmente motivado. Estas exigencias se conectan con lo que Rawls denomina el deber de civilidad el cual, como ya sabemos, consiste en que los agentes deberán explicarse mutuamente sus posiciones y decisiones políticas basados en el respeto mutuo y en un uso público de la razón, lo cual conlleva a justificarse mediante razones accesibles universalmente. Asimismo Rawls concluye con la idea de que el principio de neutralidad estatal que

---

<sup>242</sup> Pachón y Niño Castro (1998), p. 86.

<sup>243</sup> Pachón y Niño Castro (1998), p. 87.

asegura la libertad de culto, sólo será factible si los ciudadanos asumen un uso público de la razón que contenga razones independientes de sus convicciones religiosas. Así como fue expresado en su oportunidad, la posición de Rawls acerca de los deberes de los ciudadanos al momento de participar del debate público, ha promovido importantes objeciones a causa del ceñido papel que le otorga a la religión en el ámbito de la concepción liberal. Recordemos que la famosa estipulación rawlsiana posibilita a los ciudadanos ofrecer razones religiosas siempre y cuando ofrezcan además razones generalmente accesibles a todos los ciudadanos para justificar lo que sus doctrinas religiosas se supone que justifican. En cuanto a la propuesta de Habermas tenemos que decir que su posición es coincidente con la concepción liberal en rechazar las críticas que se dirigen a cuestionar la neutralidad de las instituciones estatales y, con ello, la separación entre la iglesia y el Estado. Como sostiene Lafont

Consecuentemente, su propuesta incorpora el requerimiento liberal subyacente al proviso rawlsiano, es decir, que solo las razones generalmente accesibles – seculares– como Habermas las llama cuentan a la hora de determinar las medidas políticas coercitivas a adoptar. Aunque, a diferencia del proviso rawlsiano, el de Habermas sólo tiene aplicación más allá del umbral institucional que divide la esfera pública informal de los parlamentos, las cortes, los ministerios y las administraciones.<sup>244</sup>

Habermas considera que por debajo del umbral institucional, o sea en la esfera pública informal, los ciudadanos al momento de deliberar pueden invocar razones de carácter religioso si no cuentan con otras razones accesibles,

[...] siempre y cuando reconozcan la obligación de traducción institucional impuesta por el proviso habermasiano: sólo aquellas razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones seculares podrán pasar el filtro institucional y, de ese modo, contribuir a determinar las medidas políticas coercitivas a adoptar.<sup>245</sup>

Siguiendo este hilo argumentativo, el trabajo de traducción presume por un lado, que los ciudadanos religiosos deben aceptar someter sus razones a la condición de la traducción institucional, y por el otro los ciudadanos no religiosos deberán llevar adelante una tarea cooperativa para alcanzar los valiosos contenidos de verdad de las religiones. Además del esfuerzo cooperativo de traducción institucional, Habermas exige tanto de los ciudadanos religiosos como de los seculares nuevas actitudes epistémicas, caso contrario se incurriría nuevamente en el error de imponer cargas asimétricas a las asociaciones religiosas. En este punto el autor está preocupado acerca de que si su propuesta de revisión de la concepción de la ciudadanía no termina imponiendo también cargas asimétricas a las comunidades religiosas. Respecto a las mencionadas actitudes

---

<sup>244</sup> Lafont (2011), p. 56.

<sup>245</sup> Lafont (2011), p. 57.

epistémicas que han incorporado los ciudadanos religiosos a los fines de poder adaptarse hacia su entorno secular, Habermas nos marca puntualmente tres: “...el pluralismo religioso, el avance de las ciencias modernas y a la consagración del derecho positivo y de la moralidad profana de la sociedad”.<sup>246</sup> De una manera parecida se presume que los ciudadanos seculares debieron adoptar nuevas actitudes epistémicas, “...que tiene su origen en un cercioramiento autocrítico de los límites de la razón secular”.<sup>247</sup> Esta autoreflexión nos conduce a un renovado entendimiento de los desafíos que nos propone la modernidad.

Presentadas las actitudes epistémicas necesarias para el uso público de la razón, según la interpretación de Habermas, debemos dejar presente que tanto los ciudadanos seculares como los creyentes deberán acoger procesos de aprendizaje complementarios, los creyentes sometiendo sus verdades religiosas a la traducción secular y los seculares posibilitando una crítica de los límites de la razón.

Ahora bien, este planteamiento posee consecuencias ambiguas y disonantes. La primera consecuencia a la que se refiere Habermas es que la democracia, como forma de gobierno, es epistémicamente exigente y ambiciosa y en cierto modo sensible a la verdad. La segunda consecuencia se refiere al hecho de que la adopción de las actitudes epistémicas no puede emanar de una influencia del Estado liberal sino que tiene su origen en un terreno prepolítico. Por último, la tercera consecuencia se dirige a preguntar si las actitudes epistémicas pueden ser adquiridas mediante la vía de procesos de aprendizaje complementarios. Cabe preguntarnos en este aspecto si los agentes creyentes o no creyentes son capaces de considerar que desde el punto de vista del conocimiento necesitan emprender dichos procesos de aprendizaje. En este mismo sentido Habermas nos aclara esta cuestión afirmando que,

[...] si bien la teoría política tiene que dejar abierta la cuestión de si las mentalidades requeridas funcionalmente pueden ser adquiridas en realidad mediante procesos de aprendizaje, entonces también tiene que aceptar que su concepción normativamente justificada del uso público de la razón sigue siendo un asunto esencialmente controvertido entre los propios ciudadanos.<sup>248</sup>

A modo de cierre de esta sección podemos concluir que la propuesta habermasiana se presenta como menos dependiente de una ética de la ciudadanía que la de Rawls, aunque debemos dejar en claro que asimismo también impone condiciones a las actitudes epistémicas ajustadas a la ciudadanía democrática. En este mismo sentido entendemos que la posición de Habermas es una propuesta alternativa de considerar las limitaciones

---

<sup>246</sup> Habermas (2006), p 144.

<sup>247</sup> Habermas (2006), pp. 147-148.

<sup>248</sup> Habermas (2006), p. 153.

que se imponen sobre los tipos de razones que pueden legítimamente ser presentadas en los debates políticos de la esfera pública.

### **III.3.**

#### ***El ideal de la razón pública y la democracia deliberativa***

Hemos presentado y reconstruido hasta el momento algunas de las discrepancias más significativas entre Rawls y Habermas, lo cual nos permitió conocer sus ideas acerca de algunas cuestiones que hacen al diseño de sus respectivas teorías políticas normativas para las sociedades pluralistas de nuestros días.

La intención de esta última sección será poder discutir el ideal de razón pública que subyace al pensamiento de ambos autores a los fines de poder confrontar ambos modelos. Luego pasaremos a plantear una posición propia respecto del tipo de razón pública que consideramos oportunas ofrecer en los mecanismos de deliberación pública.

Del análisis de los capítulos precedentes resulta claro el papel central que ocupa el ideal del razonamiento público para la comprensión de las prácticas democráticas deliberativas. Este reconocimiento de la importancia del razonamiento público está conectado con el amplio consenso que alcanzó, para el campo de la filosofía política contemporánea, la idea de que la democracia es “...*el gobierno por discusión. Esta frase fue probablemente acuñada por Walter Bagehot, pero es la obra de John Stuart Mill que ha tenido un papel clave en la comprensión y en la defensa de esta perspectiva*”.<sup>249</sup>

Sabemos que existe una visión de la democracia más antigua que pone el acento en las elecciones y en los votos como mecanismos de legitimidad en lugar de apelar al diálogo y a la argumentación como elementos centrales de la política. Más allá de esto en la filosofía política, los alcances de la democracia se han ensanchado notablemente

[...] de tal suerte que ya no se ve tan sólo según las demandas de elecciones públicas, sino de manera mucho más abierta, como lo que John Rawls llama el ejercicio de la razón pública. En efecto, ha habido un gran desplazamiento en la concepción de la democracia a resultas de las obras de Rawls y Habermas, y de una vasta bibliografía reciente sobre esta temática, que incluye aportes de Bruce Ackerman, Seyla Benhabib, Joshua Cohen y Ronald Dworkin, entre otros.<sup>250</sup>

Este desplazamiento en la concepción de la democracia ubica a la razón pública en el centro de atención. Sin embargo, más allá de ciertos rasgos comunes, existen importantes diferencias entre las distintas formas en las cuales puede desarrollarse el procedimiento público para una práctica democrática deliberativa. A lo largo de este trabajo expusimos

---

<sup>249</sup> Sen (2011), p. 354.

<sup>250</sup> *Idem*.

dos de las propuestas de debate público más relevantes, para lo cual desarrollamos algunos de sus tópicos más significativos que hacen a sus respectivas teorías: el *Liberalismo político* en Rawls y la *Ética discursiva* en Habermas.

Ahora bien, corresponde en este punto responder la cuestión planteada al inicio de este trabajo, acerca de qué modelo de razón pública debería involucrar una concepción deliberativa de la democracia. Del análisis de este problema observamos que dicho interrogante se divide en dos cuestiones básicas que merecen ser respondidas: (1) quiénes pueden tomar parte en el debate público y ser pasible de las restricciones que el mismo les impone; y (2) qué cuestiones deberían ser objeto de la razón pública.

- En lo atinente a una idea de razón pública y a los actores sociales involucrados por dichas restricciones, para Rawls la razón pública –como ya ha sido expuesto– es la razón de los ciudadanos que comparten la posición de libres e iguales. La razón aparece en la obra de Rawls como una característica nodal de una sociedad democrática bien ordenada, siendo el tema de dicha razón el bien público. Su función es limitativa en dos sentidos: en primer lugar, a través de diferentes mecanismos, reglas y principios básicos, limita los temas posibles de ser llevados al debate público (esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica); en segundo lugar, reconoce y demarca manifiestamente los actores sociales que pueden integrar dicho debate y a quienes se le aplicarán los límites de la razón pública. El filósofo entiende por actores aquellos que integran el cuerpo político, esto es “...los jueces mediante sus fallos especialmente los de la Corte Suprema, los funcionarios políticos del Poder Ejecutivo, los representantes parlamentarios y los candidatos con sus voceros y asesores...”<sup>251</sup> Rawls viene a distinguir una razón pública de múltiples razones no públicas. Las razones no públicas serán aquellas que se expresan en los distintos tipos de foros, asociaciones e instituciones no estatales tales como iglesias, universidades, sociedades científicas. Estas asociaciones civiles implican distintos usos de la razón que, si bien nunca son privados sino sociales, al no ser parte de los espacios públicos y políticos del debate no deben sujetarse a los límites que la razón pública les impone a sus actores. En consecuencia el uso no público de la razón que se manifiesta en la diversidad de espacios o foros de debate no gubernamentales, donde las cuestiones de justicia básica o las cuestiones políticas son sostenidas de acuerdo a razones particulares –propias de las doctrinas morales comprensivas que los participantes defienden –, es denominado por Rawls como la cultura de transfondo en oposición a la cultura política y pública.

Recordemos que para Rawls la cultura pública y política es la razón de los ciudadanos libres e iguales, o sea es la razón de lo público, su objeto es el bien público y las cuestiones de justicia básica y su naturaleza y contenido son públicos, en el sentido de que los principios e ideales que la sociedad política manifiesta a través de la justicia

---

<sup>251</sup> Guariglia (2002), pp. 148-149.

política son público. De una manera expresa podemos decir que para Rawls la razón pública no se aplica “...a la cultura de trans fondo, es decir, a la opinión pública en sentido lato, tal como ésta aparece mediada por los distintos canales masivos de difusión o por los círculos académicos, científicos o religiosos”.<sup>252</sup> Esta propuesta de Rawls de cercenar la razón pública solamente a los discursos concernientes a los imperativos constitucionales y a las cuestiones de justicia básica, ha sido criticada rigurosamente entre otros pensadores por T. McCarthy y S. Scheffler. McCarthy critica a Rawls por diseñar un modelo de razón pública de carácter restrictivo que asigna limitaciones severas tanto a las temáticas posibles de ser elevadas al debate como también a los actores políticos posibles de ser involucrados por estas restricciones. Intentaremos resumir la posición de McCarthy mediante la siguiente cita

El asunto que me interesa es tan sólo que hay algo intuitivamente erróneo a propósito de estas restricciones. Ellas chocan con nuestras convicciones habituales sobre la apertura del debate en la esfera pública democrática y de manera especial cuando están en juego asuntos de importancia grave.<sup>253</sup>

Inclusive se pregunta hasta dónde es factible esperar razonablemente que los agentes descarten sus visiones del mundo y sus valores privados de los públicos, hasta el punto que le exige el ideal ciudadano propuesto por Rawls que, de acuerdo a sus ideas, le pide que no votemos en conciencia sobre cuestiones políticas fundamentales. La posición de McCarthy se reduce a la idea de que cuando Rawls demarca el terreno entre los usos públicos y no públicos de la razón surgen los inconvenientes. McCarthy insiste en que esto obedece a que esta demarcación ubica restricciones indebidas al debate público cuando se trata de formalizar cambios estructurales en la sociedad. Además, entiende que la razón pública rawlsiana falla al pretender que la concepción política resultantes elimine ciertos asuntos de la agenda pública de una vez y para siempre. En este marco del análisis McCarthy considera que Habermas posibilitó mayores avances para comprender los mecanismos del debate público ya “...que deja a los propios participantes políticos la tarea de hallar un fundamento común”.<sup>254</sup> En consonancia con las críticas de McCarthy, Samuel Scheffler critica a Rawls desde una mirada parecida.

El principio de que los ciudadanos comunes deben apelar sólo a lo que consideran una concepción política de justicia y nunca a su doctrina moral comprensiva cuando se encuentran participando de discusiones políticas y aún cuando votan, es extraordinariamente fuerte [...] Más aún, la plausibilidad de este principio putativo de razón pública se encuentra abierto a serios cuestionamientos. Pero no es difícil

---

<sup>252</sup> Guariglia (2002), p. 149.

<sup>253</sup> Para McCarthy son muy graves los problemas conceptuales, culturales, psicológicos e institucionales que conlleva su propuesta de evitación, McCarthy en Habermas (1997), pp. 47-48.

<sup>254</sup> McCarthy (1997), p. 59.

pensar en situaciones dentro de nuestras propias sociedades en las cuales personas hayan apelado a doctrinas morales comprensivas de maneras que muchos evaluaríamos como correctas, o al menos no incorrectas.<sup>255</sup>

Siguiendo el pensamiento de Habermas podemos ubicar a estos dos pensadores en la defensa de las prácticas democráticas de carácter republicano, cuya perspectiva es intentar demostrar que los fenómenos de discusión política no deben restringirse a los imperativos constitucionales de las democracias liberales. Para estos autores el primer problema de la teoría de Rawls es pretender diferenciar un espacio de cultura política pública razonada sujeto a reglas y limitaciones argumentativas y una cultura de transfondo como espacio de problematización de la sociedad civil. Su finalidad es derrumbar todo tipo de barreras que mantenga esta diferencia entre ambas culturas y por ende poder elevar a la cultura política todas las discusiones e intercambios de ideas que sean arena de discusión en los foros de la sociedad civil.

- En cuanto al segundo interrogante acerca de qué temas pueden ser habilitados para ser propios de la razón pública, Rawls defiende la tesis de apelar a ciertos principios sustantivos de justicia o también a ciertos contenidos básicos que se derivan o se encuentran en correspondencia con aquellos.

Por ello los temas básicos que son propios de la razón pública son aquellos que abarcan los derechos subjetivos fundamentales de la constitución, por un lado, y por el otro, estrechamente conectada con éstos, las cuestiones de justicia incluyendo especialmente los problemas de justicia distributiva.<sup>256</sup>

Sobre esta cuestión Habermas le objeta a Rawls que su modelo de razón pública es sustantivo en vez de procedimental. A diferencia de su propuesta que se

[...] limita a los aspectos procedimentales de uso público de la razón y desarrolla el sistema de derechos a partir de la idea de institucionalización jurídica. Puede dejar más preguntas abiertas porque confía más en el proceso de una formación racional de la opinión y la voluntad. En Rawls, en cambio, las cargas están distribuidas de otro modo: mientras a la filosofía le reserva el desarrollo de la idea de lo consensuable de una sociedad justa, los ciudadanos emplean dicha idea como plataforma desde la que juzgan las instituciones y políticas existentes.<sup>257</sup>

Habermas le critica a Rawls que su propuesta está contaminada de contenidos sustantivos a diferencia de la suya que parte de cero a la hora de construir unos principios de justicia y sus contenidos. Siendo conexo con este presupuesto, el filósofo alemán postula una democracia pura o formal. *“Los ciudadanos, haciendo uso de la razón y del*

---

<sup>255</sup> Scheffler, (1994), p. 16

<sup>256</sup> Guariglia (2002), pp. 146-147.

<sup>257</sup> Habermas y Rawls (1998), pp. 128-129

*discurso, tienen derecho a acordar cualquier cosa. Su huida de cualquier democracia sustantiva, es decir una democracia que atienda a los contenidos éticos que resultan del acuerdo y pongan límites al mismo, le lleva a criticar seriamente a Rawls*".<sup>258</sup>

María Elósegui –citando a Robert Alexy– establece una importante distinción que podría ser útil en esta discusión acerca de distintos tipos de justicia procedimental. En primer lugar la autora distingue entre una justicia procedimental pura –ahí se ubicaría según Habermas su propuesta– y la justicia procedimental no pura, entendiendo que esta última puede ser de dos formas: como justicia procedimental perfecta (en los casos en que se aceptan los resultados de procedimiento democrático mediante lo que emane de las instituciones establecidas), o como justicia procedimental imperfecta (concibiendo que el mecanismo en sí mismo no es garantía de un resultado justo, poniendo como ejemplo el proceso penal, cuando un sujeto inocente puede resultar condenado o de lo contrario un culpable no serlo por falta de pruebas procesales formales). Según la autora,

[...] es Habermas (y no Rawls) el que parte efectivamente de cero a la hora de construir unos principios de justicia y sus contenidos. Siendo coherente con este presupuesto Habermas postula una democracia procedimental pura o formal. Los ciudadanos haciendo uso de la razón y del discurso tienen derecho a acordar cualquier cosa. Su huida de cualquier democracia sustantiva, es decir una democracia que atienda a los contenidos éticos que resultan del acuerdo, y que pongan límites al mismo, le lleva a criticar seriamente a Rawls (...). Como contraste con la democracia procedimental pura de Habermas, la democracia procedimental de Rawls es imperfecta porque está contaminada de contenidos sustantivos.<sup>259</sup>

Ante esta objeción presentada por Habermas, Rawls le contesta manifestándole que su réplica se va a encuadrar como una defensa del liberalismo político *"porque cualquier concepción liberal tiene que ser sustantiva, y me parece correcto que sea así. Además, no veo que la concepción de Habermas no es sustantiva, aún cuando los elementos sustantivos puedan diferir"*.<sup>260</sup> Como podemos observar, Rawls le responde a Habermas con la tesis de que la democracia formal que él defiende también está impregnada de contenidos sustantivos y que no es una moral que parta de cero, *"es decir adopta una doctrina comprensiva para elevarla a la categoría abstracta de moral, pero no es una abstracción que prescindiera de las éticas comprensivas, sino que toma una de ellas para erigirla en patrona de las demás"*.<sup>261</sup>

Según Rawls, Habermas admite que una vez que se atribuyen al mecanismo discursivo las idealizaciones, se agregan elementos de contenido. En razón de que el procedimiento discursivo presupone algunos valores como la libertad, la igualdad, la imparcialidad, el carácter abierto, la ausencia de coerción y la unanimidad, *"...valores que*

---

<sup>258</sup> Elósegui (1997), p. 65.

<sup>259</sup> Elósegui (1997), p. 65.

<sup>260</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 129.

<sup>261</sup> Elósegui (1997), p. 67.

*combinados guían la discusión sobre los intereses generalizables hacia el acuerdo de todos los participantes. Este resultado es ciertamente sustantivo, ya que se refiere a la situación en la que los intereses generalizables de los ciudadanos están satisfechos*".<sup>262</sup>

Rawls argumenta, además, que dichos valores se corresponden con juicios sustantivos alegando como colorario que la razón que moviliza a Habermas a incorporar estos valores a su procedimiento es que los mismos son fundamentales para garantizar que dicho procedimiento sea justo o razonable. Prueba de ello es que "*...Habermas sostiene que los resultados de la razón pública que funciona mediante procedimientos democráticos, son razonables y legítimos*".<sup>263</sup> A nuestro entender esto lleva a Rawls a pensar que el modelo de Habermas también contiene elementos sustantivos y que no resulta convincente desde el punto de vista filosófico la idea que se arroja Habermas de que su democracia se sustenta en un procedimiento puro o formal y no contaminado por elementos sustantivos.

Pasaremos ahora a contestar también los dos interrogantes planteados pero esta vez desde la óptica habermasiana.

- En cuanto a la cuestión de los directamente involucrados por las restricciones impuestas por la razón pública, Habermas se aleja notablemente de Rawls y plantea, como dice Guariglia, una apertura indiferenciada de la opinión pública.

Según Habermas, se encuentran directamente involucrados quienes forman parte del debate público y se encuentran sujetos a las restricciones impuestas por este uso de la razón. Siguiendo este razonamiento Habermas ha intentado delimitar en algún sentido "*...el círculo indefinido de los directamente interesados...*"<sup>264</sup>, al posibilitar la diferenciación entre dos esferas distintas pero a su vez complementarias de la discusión pública: por un lado, este enfoque se centra en instituciones como son la legislatura y el poder judicial en las sociedades en que imperan democracias constitucionales, y se encuentra orientada "*...hacia una toma de decisión justificada mediante el procedimiento de la mayoría*",<sup>265</sup> y por el otro el de la opinión pública informal, abierta a las actividades y las luchas políticas de los movimientos sociales, las asociaciones y los distintos grupos de la sociedad civil. Como bien se sabe está última esfera no institucional se encuentra fuera del Estado y constituye un espacio en el cual los actores privados de la sociedad civil se reúnen e interactúan con la finalidad de posibilitar un debate que permita darse explicaciones unos a otros mediante un discurso argumentativo racional a fin de identificar aquellas problemáticas que deberán ser elevadas a la esfera institucional para lograr alguna solución política.

---

<sup>262</sup> Habermas y Rawls (1998), p. 133.

<sup>263</sup> *Idem.*

<sup>264</sup> Guariglia (2002), p. 147.

<sup>265</sup> Guariglia (2002), p. 148.

- En cuanto al interrogante de qué materias pueden ser objeto del modelo habermasiano de razón pública, la vía que defiende Habermas intenta tener un carácter puramente procedimental aunque, tal como anteriormente lo analizamos, según la visión de Rawls es poco plausible que esto suceda debido a sus principios sustantivos que la integran.

Desde su teoría del discurso, la estrategia de Habermas se puede resumir en su famosa máxima de que sólo pueden aspirar a la legitimidad aquellas disposiciones normativas en las que todos los afectados pudieran consentir como participantes. En otras palabras, y a los fines de identificar cuáles pueden ser los temas posibles de debate, Habermas no excluye en principio ningún tema que fuese elevado al debate público “...y solamente se los restringe mediante un requisito que fuerza su elaboración en términos aceptables a una amplia franja de posibles involucrados, so pena de su exclusión del debate”.<sup>266</sup>

Como puede observarse, no habría limitaciones a los fines de sostener una propuesta en el contexto de la deliberación siempre y cuando se trate de asuntos que puedan ser generalizables de modo tal que los participantes del debate, en razón de las condiciones que exige el mismo, retiren de la discusión aquellos asuntos que solamente consideran sus propias preferencias o intereses particulares. En consonancia con la opinión de Guariglia cabe señalar que ante este planteo se presenta una importante dificultad, pues los asuntos en cuestión quedan indefinidamente abiertos, de manera que todo asunto proveniente de esfera pública informal sería apto de ser habilitado al debate público. Comparto asimismo con Guariglia su idea acerca de que esta circunstancia amenaza con una sobrecarga de intereses particulares que luchan por elevarse a la esfera pública con lo cual el debate se encuentra inflexiblemente obstaculizado ya que demanda un sobre esfuerzo, el tener que excluir una importante cantidad de problemáticas que no se consustancian con los requisitos de generalidad exigidos por el procedimiento habermasiano.

Hemos revelado en esta sección los distintos argumentos que dan cuerpo a los dos enfoques más representativos en torno al problema de los actores y materias que pueden formar parte de los mecanismos de justificación pública. Por un lado, hemos expuesto la posición de Rawls que claramente tiende a inclinarse por una razón pública de carácter exclusivo, al restringir el debate público solamente a los imperativos constitucionales como mecanismo legitimador de la toma de decisiones políticas. Por el otro, hemos analizado la posición de Habermas que se inclina por una razón pública de carácter más inclusivo, pues ensancha la agenda pública mediante una modelo de doble entrada constituida por los espacios institucionales y por los espacios extrainstitucionales.

---

<sup>266</sup> Guariglia (2002), p. 145.

Respecto a nuestra posición acerca de qué tipo de modelo de razón pública debería convertirse en posible candidata a una concepción deliberativa de la democracia, a lo largo del trabajo hemos observado algunas de las dificultades que nos presenta la razón pública al discutir en detalle los distintos aspectos del tema y su conexión con una democracia deliberativa. Una de las dificultades más notorias, por tratarse de dos consideraciones normativas, consiste en la relación que existe entre la dimensión teórica de estos dos planteamientos y la realidad política donde se inscriban. Es cierto que en muchas circunstancias tanto el planteo de Rawls como el de Habermas pueden parecer demasiado abstractos, pudiendo considerar que los mismos tendrían enormes problemas a la hora de toparse con los fillos de la arena política o las complejas racionalidades de los actores sociales y sus preferencias. Sin embargo, más allá de estas dificultades ambos modelos pueden transformarse en el soporte teórico para organizar el ejercicio público y colectivo de las instituciones más importantes de la sociedad, basándose en el principio de que las decisiones que atañan al colectivo social pueden provenir como resultado de un mecanismo de deliberación libre y razonada entre personas consideradas moral y políticamente iguales.

En cuanto a qué modelo de razón pública puede ser evaluado como más plausible de constituir una democracia deliberativa y ofrecer respuestas más convincentes a los difíciles retos que nos imponen las sociedades actuales, estoy convencido que ambas propuestas deben ser consideradas seriamente para enfrentar estos retos. No obstante ello me inclino por considerar que la visión de Habermas posee ciertas ventajas por encima de la visión de Rawls. Así, comparto el tratamiento que hace Habermas del razonamiento público por considerar que es más amplio e inclusivo que el de Rawls como incluso este último lo ha reconocido.

El modelo discursivo de Habermas posee como ventaja que se orienta hacia una apertura de la agenda del debate público a diferencia de la propuesta restrictiva de Rawls que limita el alcance de los temas de la razón a aquellas cuestiones que son muy específicas, las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica, dejando afuera del debate importantes temas que exigen un tratamiento deliberativo en las liberales democracias constitucionales.

En cuanto a los actores que debemos tomar en consideración al establecer quiénes están afectados por las restricciones de la razón pública, comparto la posición de Guariglia que sostiene que ambas posturas son extremas. No obstante ello me inclino favorablemente por la posición de Habermas que constituye un intento de instituir a la sociedad civil y no al Estado como protagonista nodal de las discusiones públicas más significativas para las sociedades democráticas, a diferencia de Rawls que pareciera que reivindica un modelo de debate público que continúa teniendo como protagonista central al Estado y sus ámbitos habituales de decisión política.

## Conclusiones

A modo de corolario podemos señalar que con el presente trabajo se ha intentado reconstruir la idea de razón pública esgrimida por Rawls y Habermas. Ello nos permitió conocer algunas de las discrepancias más significativas que poseen ambas posturas filosóficas, pudiendo evaluar la plausibilidad de cada modelo a la hora de construir la teoría deliberativa de la democracia. Por ello, una razón pública de carácter inclusiva y procedimental tal como la presenta Habermas, se presenta a nuestro entender como la mejor opción para responder a los desafíos de una concepción deliberativa en el marco de las sociedades contemporáneas caracterizadas por el hecho del pluralismo religioso, filosófico y moral. No hay duda de que son innumerables los asuntos que quedan sin resolución en razón de las múltiples cuestiones y dificultades que se nos presentan al discutir en detalle el ideal de una razón pública y su conexión con un modelo democrático deliberativo. Nuestra modesta intención no es defender de manera absoluta e indiscutible una versión más amplia e inclusiva de razón pública sino poder mostrar que, aún con sus restricciones, esta perspectiva se inscribe de una manera más consistente que una visión más exclusiva del ideal de la razón pública en pos de las demandas que caracterizan a nuestras sociedades.

A los fines de comentar y aclarar el argumento precedente, comenzaremos por la articulación del ideal de razón pública y la democracia deliberativa para finalizar con la propuesta que se defiende, concerniente a una razón pública más amplia e inclusiva.

La concepción deliberativa es una concepción normativa de la democracia que rememora los ideales de una legislación racional, de una política participativa y de un autogobierno cívico ajustado en un ideal de la autonomía política sustentado en el razonamiento público de los ciudadanos. El tema del razonamiento público es nodal para las aspiraciones de una democracia deliberativa. Su importancia reside en el hecho de que es, en los alrededores del uso público de la razón, donde se instituye el ideal de deliberación política que manifiesta este modelo de democracia. Este ideal deliberativo constituye un ideal de ciudadanía capaz de transformarse en una respuesta plausible al modelo de democracia agregativa.

El objetivo de máxima que se plantea este modelo deliberativo es poder superar aquella visión que la teoría agregativa le otorga al ciudadano al querer equiparlo con el consumidor de la esfera económica y que termina reduciendo el mecanismo político en una mera agregación de preferencias. Por el contrario, el ideal de agente político que proyecta la teoría deliberativa se nos aparece como un sujeto políticamente autónomo, arraigado en el debate público y guiado por ciertas reglas que orientan la razón pública en relación a lo estrictamente político.

Una de las cuestiones más significativas en torno a la deliberación pública reposa en el origen de la legitimidad de sus resultados. En razón a ello una de las preocupaciones que más inquietó a los teóricos estudiados fue pensar qué requisitos deben respetar las deliberaciones públicas a los fines de qué sus decisiones puedan ser consideradas legítimas en términos políticos. En este sentido, una de las formas de pensar este aspecto de la democracia deliberativa ha sido proponer diseños de razonamiento público dirigidos a garantizar la legitimidad de los resultados en las deliberaciones. En esta cuestión, como ya lo hemos estudiado, las posiciones de los dos filósofos se bifurcan. Habermas nos presenta un ideal de razonamiento público donde se reconstruyen las características primordiales del procedimiento de una deliberación legítima. Para este pensador, las deliberaciones deberán ser concebidas como el intercambio regulado de informaciones y razones entre los afectados, que manifiestan propuestas y críticas sobre el conjunto de las materias que pueden regularse en interés de todos por igual. Se aspira a que se trate de instancias inclusivas, públicas y sin coacciones externas ni internas, que puedan poner en discusión la anhelada igualdad entre los ciudadanos. Como podemos observar, estamos en presencia de un esquema procedimental amplio, que no se limita solamente a la aplicación de meras reglas para la deliberación, sino que importa la delimitación de las características del ámbito de la deliberación, ya sea por las instancias inclusivas, sin coacciones de ninguna naturaleza, como también por las temáticas que serán materia de la deliberación pública orientadas a obtener –en palabras del pensador–, un diálogo racionalmente motivado. En cuanto al ámbito legítimo de aplicación de su propuesta de razonamiento público nos propone una deliberación de doble vía, una formal, que se corresponde con el sistema político –esfera institucional– y una informal referida a la sociedad –esfera pública–.

Rawls, a partir de su preocupación por la estabilidad de las democracias contemporáneas en el marco del pluralismo razonable, nos presentó un modelo de razonamiento público focalizado en un razonamiento deliberativo –en términos propiamente políticos y específicamente democráticos–, a los fines de poder regular el debate público en torno al objeto de razonamiento y a las cuestiones de esencias constitucionales y de justicia básica. Para regular el debate público, la razón pública deberá apelar a la concepción política de la justicia. Recordemos que dicha concepción está constituida por los principios de justicia que proyectan aplicarse a la estructura básica de la sociedad y se caracteriza por ser independiente de toda doctrina comprensiva, ya sea religiosa, filosófica o moral. Es decir que si tratásemos cuestiones en torno al objeto de razonamiento, guiándonos por la razón pública, deberíamos excluir del debate público los argumentos fundados en doctrinas religiosas, morales o filosóficas y sólo deberíamos atenernos a la concepción política de la justicia. Si aplicáramos taxativamente este concepto de razón pública que nos propone Rawls en *LP*, nos enfrentaríamos a una clara

limitación de los fundamentos políticamente legítimos. En consecuencia, haciéndose eco de las discusiones y críticas que había generado la primera formulación del concepto de razón pública, propuso una nueva idea de razón pública basada en una versión amplia de este modo de deliberación. De acuerdo a esta interpretación sería factible, en el ámbito del debate político, ofrecer argumentos basados en doctrinas comprensivas, siempre que además se ofrezcan razones políticas apropiadas para respaldar lo que las mismas proponen.

Por último, en torno al ámbito de aplicación de este modo de razonamiento público, Rawls distingue el ámbito propiamente político del ámbito de la sociedad civil. El foro político público se refiere al espacio donde se manifiestan los discursos de los poderes del Estado y sus candidatos, y constituye el único ámbito legítimo de aplicación de la razón pública. En cambio, la denominada cultura de base se refiere al espacio de las instituciones de la sociedad civil, este espacio se caracteriza por regirse no por la razón pública, sino por razones no públicas cuyo contenido viene expresado por las distintas doctrinas comprensivas.

Tras esta breve reseña acerca de los dos modelos más significativos que se han propuesto en el debate contemporáneo, a continuación se presentarán algunas conclusiones del por qué la propuesta habermasiana es una mejor opción como concepción de la democracia deliberativa.

En primer lugar se defiende la visión de carácter inclusiva de la razón pública, basada en la idea de ensanchar la agenda pública mediante un modelo de doble entrada constituido por los espacios institucionales y extrainstitucionales.

Habermas nos plantea un razonamiento público más abierto, interrelacionando los espacios institucionales (juez, parlamento y partidos), y los extra-institucionales donde se construye la opinión formal (grupo de interés, sindicatos, asociaciones culturales, etc.). En lo que se refiere a la esfera institucional, Habermas recoge el procedimiento deliberativo ideal. Cuando el mecanismo de toma de decisiones satisface las características del razonamiento público, libertad, igualdad y búsqueda de consenso los resultados obtenidos serán legítimos. Para la esfera pública extra-institucional a diferencia de la institucional cuya base es la sociedad civil, Habermas no regula ningún tipo de procedimiento sino que más bien se configura como una red de límites flexibles, abiertos en los que se comunican y se forman ideas, opiniones, toma de posturas y discursos en general sobre distintas temáticas que preocupan a los individuos, cuya función de esta esfera es recoger y articular los problemas de la ciudadanos y elevarlos a la esfera institucional para que la misma les otorgue una solución política. A diferencia de la propuesta rawlsiana que constituiría una concepción muy reducida del ámbito legítimo de aplicación de este modo de razonamiento, la propuesta de Habermas se presenta como un mejor modo de ver la democracia deliberativa pues su perspectiva se encuadra en un intento de constituir a la

sociedad civil –y no solamente al Estado y sus ámbitos tradicionales de deliberación–, en protagonista excluyente de la discusión y la decisión de las cuestiones públicas.

Ahora bien, el asunto no es sólo que una concepción inclusiva y amplia del razonamiento público sea preferible a una concepción exclusiva y restringida. Se trata, entiendo, de la posibilidad de que la razón pública sea efectivamente pública, es decir abierta a todos y portadora de asuntos de interés general. Por consiguiente, en una época donde existen una multiplicidad inconmensurable de doctrinas religiosas, morales y filosóficas, o sea de concepciones del mundo y del bien, de distintas formas de vida y de valores no conciliables, la concepción deliberativa de Habermas se presenta como mejor candidata y con menos dificultades para ser implementada.

Para el tema de si la razón pública debe incluir principios sustantivos de justicia o si debe ser procedimental, adhiero a la postura de Habermas de no imponer restricción alguna al debate público, permitiendo que sean los mismos implicados quienes establezcan en el proceso del debate la importancia y el contenido de los derechos que se reconocen recíprocamente. En esta oportunidad también las posiciones se bifurcan. A diferencia de Rawls, que trata una concepción muy reducida del debate democrático, la postura de Habermas en cambio asume como objeto de discusión pública un conjunto amplio de temas.

No obstante lo expuesto resulta necesario señalar que esta concepción procedimental de la democracia choca con una objeción de peso que no podemos perder de vista. Al limitarse Habermas a consignar que solamente serán válidas según su principio discursivo D aquellas normas que puedan obtener aceptación de todos los afectados en discursos prácticos morales, delegando en los propios agentes la responsabilidad de encontrar soluciones a sus problemas particulares a través del derecho y del mundo de la vida social, conlleva a pensar que las decisiones afirmadas por la mayoría son automáticamente legítimas. Esto podría significar una amenaza para las libertades fundamentales de las minorías por parte de las mayorías democráticas.

A los efectos de poder superar esta dificultad que pone en discusión lo que sería una verdadera concepción deliberativa de la democracia en condiciones de igualdad para todos sus participantes, está claro que no podemos prescindir de todo principio sustantivo como lo quiere Habermas. Es inclusive el propio Habermas quien al hablarnos de valores de procedimiento –imparcialidad e igualdad, apertura, ausencia de coerción y unanimidad–, que orientan la discusión sobre los asuntos generalizables hacia el consenso de todos los participantes, estaría aceptando dicho argumento. Es importante, por último, sumar a su planteo la defensa de derechos fundamentales que les aseguren a quienes no comparten las convicciones sociales, políticas, religiosas, etc., de las mayorías, igual trato como minorías para su participación en el debate público.

## Bibliografía

- Adinolfi, G. (2007), G., "Divergencias Fundamentales En La Filosofía De La Justicia De Habermas y Rawls", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N° 15, pp. 217-238.
- Amor, C. (2006), *Rawls post Rawls*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Benhabib, S. (2005), *Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Benhabib, S. (2006), *El Ser y el Otro en la ética contemporánea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Blondiaux, L. y Sintomer, Y. (2004), "El imperativo deliberativo", *Estudios Políticos*, N° 24, Medellín, pp. 95-114.
- Bobbio, N. (1993), *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós.
- Carpio, A. (1971), *Principios de filosofía*, Buenos Aires, Glauco.
- Cifuentes, C. (2001), "El Papel De La Ciudadanía En La Democracia Deliberativa y Su Relación Con La Opinión Pública", *Revista de Estudios Sociales*, N° 010, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, pp. 83-86.
- Cohen, J. (1998), "Democracia y libertad", en Elster, J. (comp.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- Diab, F. (2006), "Razón pública, tolerancia y neutralidad", *Actio*, N° 7, pp. 57-80.
- Durango Álvarez, G. (2007/2008) "Aproximación a los derechos fundamentales desde la perspectiva Habermasiana", *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, N° 11, pp. 1-23.
- Elósegui, M. (1997), "La Inclusión del otro. Habermas y Rawls ante las Sociedades Multiculturales", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, N° 98, pp. 59-84.
- Elster, J. (1998), "Introducción", en Elster, J. (comp.) *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- Gamper, D. (2009), "Razón pública y religión en el contexto postsecular", en *Enrahonar* N° 43, pp. 111-130.
- Gargarella, R. (1997), "John Rawls, Political Liberalism, y sus críticos", *Doxa*, N° 20, pp. 391- 410.
- Gargarella, R. (2002), *Las teorías de la Justicia después de Rawls: Un breve manual de filosofía política*, Paidós.
- Garreta Leclercq, M. (2007), *Legitimidad política y neutralidad estatal: sobre los fundamentos del liberalismo*, Buenos Aires, Eudeba.
- Garreta Leclercq, M. y Montero, J. (comp.) (2009), *Derechos humanos, justicia y democracia en un mundo transnacional*, Buenos Aires, Prometeo.

- Garzón Vallejo, I. (2010), "Los Dilemas del Carácter Público De Los Argumentos Filosóficos y Religiosos En El Liberalismo De John Rawls", *Praxis Filosófica*, Nueva Serie, N° 30, pp. 39-64.
- Guariglia, O. (2002), *Una ética para el siglo XXI: ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- González Altable, M. (2004), "Democracia y deliberación pública desde la perspectiva rawlsiana", *Isegoría*, N° 31, Universidad de Valencia, pp. 79 - 94 .
- González, I. (2009), "John Rawls y la cláusula del valor equitativo de las libertades políticas", *Cuadernos de Filosofía*, N° 43, pp. 61-82.
- Habermas, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- Habermas, J. (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J., Rawls, J. (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (1999), "Tres modelos normativos de democracia" y "El vínculo interno entre Estado de derecho y democracia", en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- Hirschberger, J. (1994), *Historia de la Filosofía II*, Barcelona, Herder.
- Hongju, H. y Slye, R. (2004), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Barcelona, Gedisa.
- Jiménez de la Garma, P. (2008), "Razón Pública y Educación", *Isonomía*, N° 28, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 109-134.
- Kant, I. (1981), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe.
- Kymlicka, W. (1995), *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel.
- Lafont, C. (2011), "El Debate Sobre La Religión En La Esfera Pública: Problemas De Aplicación y Constitución De La Identidad", en *Enrahonar*, N° 46, pp. 53-74.
- McCarthy, Th. (1997), "Constructivismo y reconstructivismo Kantianos: Rawls y Habermas en diálogo", en Gimbernat, J. A. (Ed.) *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- MacPherson, C. (1991), *La democracia liberal y su época*, Buenos Aires, Alianza.
- Montero, J. (2006), "La Concepción de la Democracia Deliberativa de C. Nino: ¿Populismo Moral o Elitismo Epistemológico?", *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N° 29, p.p. 319-331.
- Moreno Rodríguez Alcalá, D. (2005), "Una Aproximación a la Concepción Deliberativa de la Democracia", *Teoría y Realidad Constitucional*, N°16, pp. 313-341.
- Nino, C. (1997), *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona.
- Pachón, G. y Niño Castro, A. (2008), "Religión y política en las democracias deliberativas. Una reflexión desde Jürgen Habermas", *Reflexión Política*, N° 20, pp. 82-91.

- Pastore, M. (2003), "El consenso superpuesto: una propuesta neo-contractualista a 20 años de una democracia deficitaria", *6° Congreso Nacional de Ciencia Política: La Política en un mundo incierto: Representación, Gobernabilidad Democrática e Inclusión social*, pp. 1-35
- Rawls, J. (1996), *El liberalismo Político*, Barcelona, Crítica.
- Rawls, J. (2001), "Una revisión de la idea de Razón Pública", en *El Derecho de Gentes*, Barcelona, Paidós.
- Rawls, J. (2004), "Guía de lectura de *El liberalismo político*", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 23, pp. 93-112.
- Roemer, J, "Igualdad de oportunidades", *Isegoría*, N° 18, p.p. 71-81.
- Sancho, C. (2003), "Un Modelo diferente de Democracia: La Democracia Deliberativa. Una Aproximación a los Modelos de J. Cohen y J. Habermas", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, N° 122, pp. 201-232.
- Scheffler, S. (1994), "The appeal of Political Liberalism" en *Ethics*, N° 105, 1, pp. 4-22.
- Sen, A. (2011), "Razón Pública y Democracia", en *La idea de la justicia*, Buenos Aires, Taurus.
- Van Parijs, P. (1992), *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

**Para citar este documento**

Bielajew, Luis. (2015). El ideal de la razón pública en la democracia deliberativa (Tesis de posgrado). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina: Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto. Disponible en: <http://ridaa.demo.unq.edu.ar>