

Capítulo Sexto

Los Perfiles Políticos de la Moral Postconvencional.

El Debate Habermas *versus* Rawls.

No podríamos concluir el estudio de la moral postconvencional sin antes dedicarle un reseñado espacio a John Rawls, el otro gran teórico que se ha ocupado de la misma desde la filosofía política; y menos todavía considerando la fecundidad del debate que ha entablado este autor y Habermas al final de sus respectivas trayectorias intelectuales. Pese a llegar resultados con grandes similitudes en sus propuestas —Habermas califica su debate con Rawls como una pequeña disputa de familia—, tanto los presupuestos de fondo que los alumbran, como las tradiciones en las que se enmarcan y la personalidad de ambos teóricos son radicalmente divergentes. Frente al carácter abierto de Habermas, siempre predispuesto a la incursión y exploración de nuevas fuentes de conocimiento, así como a la participación en cualquier espacio de discusión pública —quizás por aquello de predicar con el ejemplo las bases prácticas de la racionalidad comunicativa—, Rawls se ajusta más al perfil del académico clásico, de trabajo silencioso y concienzudo, y hasta cierto punto retraído para hacerse notar en foros abiertos de divulgación pública. Estas diferencias se dejan sentir también en la productividad de ambos autores, pues mientras Rawls tan sólo contabiliza dos grandes obras de referencia, con una distancia temporal entre ambas de 20 años, Habermas publica sus trabajos al mismo paso en que se introduce en un debate o línea de investigación¹. Las aspiraciones políticas de ambos autores también son divergentes, pues si Rawls siempre se ha mantenido fiel a las líneas centrales del liberalismo, Habermas incuba en su pensamiento, desde su paso por la Teoría Crítica, el legado marxista-hegeliano de una emancipación de la integridad del hombre, que, tras proyectar su esencia en la racionalidad comunicativa, tan sólo puede aspirar a su

¹ Sin menospreciar la obra de Rawls, fruto de las reflexiones de toda una vida en torno a una concepción liberal de la justicia política, creo que su pensamiento —dado su confinamiento disciplinar— es mucho más limitado y menos ágil que el de Habermas. Esto significa, entre otras cosas, que Rawls no acabará de comprender en su totalidad la obra de Habermas, y se limitará con llevarla a su terreno de reflexiones.

autorrealización en la dimensión política de una democracia radical-deliberativa, que ha encontrado su espacio político en la izquierda socialdemócrata. No obstante, como tendremos la oportunidad de ver, las reflexiones de Rawls sobre la justicia como equidad o imparcialidad —el punto de vista de la moral postconvencional— van a resultar esenciales para la definición de un proyecto de ordenación del sistema político, en cuyo contraste con el diseño facturado por el propio Habermas, podremos tener la ocasión de señalar los déficits de construcción y viabilidad práctica de ambas propuestas.

Vamos a planificar la exposición del presente capítulo de la siguiente forma. Un primer apartado lo vamos a dedicar a resumir, lo más fidedignamente posible, la obra de Rawls, centrándonos en las líneas metodológico-epistemológicas que van armando estratégicamente su arquitectura teórica. El segundo apartado encontrará su centro de gravedad en el debate Habermas-Rawls, procediendo, en primer lugar, a realizar una crítica “comunicativa” de los planteamientos de Rawls, para, a continuación, ver hasta que punto también puede resultar fructífera su teoría para resaltar las debilidades estructurales del diseño de la política deliberativa de Habermas. Un tercer y último apartado lo dedicaremos, a modo de conclusiones, a hacer balance de esta *redimensión política* de la moralidad postconvencional, y si puede cumplir, como ambiciona Habermas, la vieja aspiración de autorrealización —moral— de la integridad del ser humano en cuanto ser racional.

1. Génesis y estructura de la Obra de John Rawls.

La obra de John Rawls, aunque perteneciente a la órbita política del pensamiento liberal, ha tenido un profundo calado y resonancia pública prácticamente desde que se dio a conocer con la publicación de su *Teoría de la Justicia*. La propuesta teórica que se contenía en el libro, sin embargo, era fruto de veinte años de reflexiones, que ya habían tenido su correspondiente eco —aunque de manera restringida— en una decena de artículos publicados durante el periplo. De entre los mismos, y con el fin de poder clarificar los contornos en los que se circunscribía el problema central de sus indagaciones, se podrían señalar de manera destacada algunos de ellos, a través de los

cuales podremos reconstruir el camino emprendido por Rawls en la construcción de los conceptos capitales de su teoría².

Tal y como lo patentiza su tesis doctoral³, la principal preocupación intelectual del joven Rawls se enmarcaba en el callejón sin salida al que había llegado la filosofía moral angloamericana de los años cincuenta, que se debatía, sin posibilidad de una vía teórica de reencuentro, entre el refinamiento metodológico del utilitarismo —la teoría de la elección racional adoptada con gran éxito por la teoría económica— y la tradición ética del intuicionismo y el emotivismo —aquí tendrían cabida desde A. Smith y Moore hasta Kant. El primer posicionamiento de Rawls, como se evidencia en su artículo “*Outline of a Decision Procedure for Ethics*”⁴ se acerca al procedimiento de reflexión racional del utilitarismo, pero aplicado a la cuestión de la ética. Rawls mantiene una aspiración racional-construccionista para la confección de tal procedimiento, gracias al cual se podrían llegar a establecer “leyes” racionales para la conducta humana e, incluso, la organización social⁵. En este artículo, Rawls pone el acento de su interés en la definición de un sujeto racional típico y las condiciones bajo las cuales tendría que llevar a cabo una deliberación sobre aspectos de justicia en una situación de conflicto de intereses con otros sujetos racionales, cuya finalidad última será la de poder llegar a determinar una serie de principios para la misma. La razonabilidad vendría referida no ya a una cualidad moral —como tendrá que sostener más tarde en su aproximación al intuicionismo racional kantiano—, sino a la capacidad de los individuos para participar

² La forma de trabajo del propio Rawls se presta ejemplarmente a esta tarea de reconstrucción. A partir de una inquietud inicial, como es la de proponer un procedimiento racional para la reflexión moral, va enfrentándose a la complejidad de la tarea parcelando sus diferentes aristas en trabajos de reflexión monográficos. Este proyecto le llevará la nada desdeñable inversión de veinte años de investigaciones, que finalmente desembocarán en una teoría compacta. Su *Teoría de la Justicia* se puede considerar, en consecuencia, como una fábrica de montaje en la que se ensamblan, de manera coherente, las piezas del puzzle que había confeccionado por separado durante el periodo de preparación.

³ *A study in the grounds of ethical knowledge: considered with reference of judgments on the moral worth of character*, Ph. D. Dissertation, Princeton Univ., 1950.

⁴ “Outline of a Decision Procedure for Ethics”, en *The Philosophical Review*, 60 (1951). Reeditado en Rawls, J., *Collected Papers* (CP), Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999; pp. 1-19.

⁵ Rawls cree que se puede equiparar, encontrando el método de reflexión apropiado, la ética con el estudio de la lógica inductiva. En este sentido, una ética “racionalizada” vendría a ofrecernos una definición de la conducta social “razonable”, que todos los individuos, mientras sean capaces de reflexión racional, aceptarían voluntariamente por la pura fuerza lógica de sus argumentos. Como vemos, está sería una consecuencia compartida de toda construcción moral cognitiva (fundamentada desde una base racional): su aceptabilidad o validez universal —aunque los presupuestos de fondo de la definición de dicha racionalidad por Rawls distan mucho por el momento de la propuesta kantiana, pues se mantienen fieles a las premisas del cálculo de intereses egoístas del utilitarismo. Ver, *ibid.*, p. 2.

en un “juego de regateo”⁶, donde, aun teniendo en cuenta sus propios intereses, también tienen que contar con una disposición al entendimiento mutuo y al compromiso de los acuerdos —virtudes que si encuentran una fuerte resonancia kantiana y que serán el puente hacia el intuicionismo.

Después de prácticamente seis años de trabajo silencioso, Rawls publicará su primera versión de “justicia como equidad”⁷, donde los siete principios de la ética racional del anterior artículo se vienen a reducir a sus dos conocidos principios de la justicia, que son enunciados en los siguientes términos:

La concepción de la justicia que quisiera desarrollar puede enunciarse mediante los dos principios siguientes: primero, cada persona que participa en una práctica, o que se ve afectada por ella, tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; y segundo, las desigualdades son arbitrarias a no ser que pueda razonablemente esperarse que redundarán en provecho de todos, y siempre que las posiciones y cargos a los que están adscritas, o desde los que puedan conseguirse, sean accesibles a todos.⁸

Con la formulación de estos dos principios, Rawls pretendía reunir, dentro de una misma propuesta teórica de la moral, las tradiciones del utilitarismo y del intuicionismo que, desde su punto de vista, constituían los dos grandes discursos de la filosofía moral⁹. El procedimiento analítico que Rawls desarrolla para este propósito se puede considerar

⁶ La versión más depurada de un modelo de juego de regateo entre sujetos racionales como “procedimiento de deliberación racional” sobre cuestiones de justicia la podremos encontrar en su siguiente artículo: “Justice as Fairness”, en *The Journal of Philosophy*, 54 (1957). Reeditado en C.P. Sobre las condiciones del juego de regateo, ver pp. 52-54. Para una crítica al mismo se puede consultar: Wolff, R.P., *op. cit.*, pp. 131-161.

⁷ Este artículo constituye en su práctica integridad el primer capítulo de *Teoría de la Justicia*, y en el quedan servidos sin demasiadas variaciones los elementos centrales de su propuesta, salvo la excepción del posterior añadido del “velo de ignorancia” a la posición original, fruto de su mayor influencia kantiana, y un mayor refinamiento del principio de diferencia procedente de su conceptualización de la justicia distributiva.

⁸ Se cita la traducción de M. A. Rodilla, “Justicia como equidad”, en J. Rawls, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999; p. 79.

⁹ Una de las mayores críticas que se le hará a Rawls desde diferentes frentes de la filosofía moral es, precisamente, el tener solamente en cuenta estas dos tradiciones, que para cuando se publicó su *Teoría de la Justicia* (TJ) en 1971, estaban prácticamente obsoletas respecto a las nuevas líneas de reflexión filosófica del escepticismo trascendental, la filosofía del lenguaje, la fenomenología, la hermenéutica, la teoría crítica o el pujante neoristolismo comunitarista. Para una visión actual de la teoría moral clásica de J. Rawls, se puede consultar su libro *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000. Para algunas críticas sobre una insuficiente “apropiación” de las tradiciones de filosofía moral por Rawls, ver: Nussbaum, M., “Covering with the Tradition: John Rawls and the History of Ethics”, *Ethics*, v. 109, n° 2, 1999, pp. 424-430; Guixan, E., “Un siglo de oro para la ética”, *Agora*, v. 15, n°1, 1996, pp. 31-49.

su principal aportación dentro de la teoría moral, como no es otra que la original y fecunda aplicación de la idea política del Contrato Social a la teoría de la decisión racional en la ética que ya estaba utilizando el utilitarismo¹⁰. A través del mismo, y sin renunciar al carácter “egoísta” de un cálculo de intereses como rasgo definitorio de los sujetos racionales¹¹, Rawls puede reconstruir el razonamiento que un sujeto competente llevaría a cabo en una “posición original” de igualdad con otros sujetos racionales para determinar los principios de un acuerdo “justo” de cooperación del que todos salen beneficiados. El problema está planteado como una situación típica de la teoría de juegos —*rational choice*— de suma no-cero, donde en el escenario de una incertidumbre sobre el lugar que se llegaría a ocupar en la “estructura básica” de la futura sociedad, cada individuo debe asumir el criterio *maximin* que lo ubica en el peor escenario posible, es decir, como si su lugar le fuese adjudicado por su peor enemigo¹². El *quid* del problema, por el que Rawls va a necesitar apoyarse en el intuicionismo que

¹⁰ Con la introducción de la idea del Contrato Social en la reflexión moral, Rawls también hace prisionera a esta última de la teoría política, cuestión que tiene que acabar reconociendo en *Liberalismo Político* (PL) al prescribir su teoría de la justicia como un teoría genuina y exclusivamente política. Se puede consultar su artículo: “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, en *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985) (hay traducción española de E.G. Martínez Navarro, “Justicia como imparcialidad: Política no metafísica”, en *Diálogo Filosófico*, 16 (1990); y también S. Mazzuca, “La justicia como equidad: política no metafísica”, *La Política*, 1 (1996)); ver también, González, M. P., “El contrato como método de justificación de principios éticos en J. Rawls”, *Agora*, v. 11, n° 2, 1992, pp. 149-158.

¹¹ El problema del egoísmo, frente a la personalidad moral-racional kantiana, es que, como puso de manifiesto M. Olson, la racionalidad estratégica no puede escapar al problema del “*free rider*”, y comprometerse en el seguimiento de acuerdos que lesionen sus propios intereses. Esto crea un problema de “estabilidad” que sólo puede tomar solución desde el “compromiso” de una personalidad moral ó las sanciones administrativas y penales de un Estado de Derecho. Esta última solución dejaría a un lado el problema de la moralidad de los actos por un criterio legal-racional de la conformidad de los mismos a la legalidad vigente, restringiendo el uso conceptual de la racionalidad a su definición estratégica. Rawls, por el contrario, pretende encontrar un fundamento “moral” al sentido de justicia con el que se construye el derecho (el problema de su fundamentación), y consecuentemente, tendrá que ampliar el concepto de racionalidad hacia la personalidad moral del intuicionismo kantiano, capaz de comprometerse en el seguimiento de “leyes racionales” (la validez moral de las mismas que “obligan” en virtud del imperativo categórico de la autonomía racional). Sobre la teoría del *free rider*, se puede consultar: Olson, M., *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1971; sobre una crítica de su aplicación en Rawls, se puede consultar: Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Nueva York, 1974, pp. 195 ss.

¹² El razonamiento es el mismo que garantizar el reparto equitativo de una tarta haciendo que quien realiza la distribución de las porciones sea el último en elegir su porción. En definitiva, el criterio *maximin* respondería a una “maximización de mínimos” riesgos en una situación de incertidumbre. Dado su carácter conservador, el criterio *maximin* ha sido duramente criticado como paradigma del pensamiento racional estratégico (cálculo de intereses). Ver, por ejemplo, R. P. Wolff, *op. cit.*, pp. 51 ss.; Barry, B., *La teoría liberal de la justicia*, FCE, México, 1993, pp. 94-121; Harsanyi, J., “¿Puede el principio de *maximin* servir como base ética? Una crítica a la teoría de la Justicia de John Rawls”, *Hacienda Pública Española*, n° 48, 1977, pp. 305-33; Langtry, B., “The Maximin Rule Argument for Rawls’s Principles of Justice”, *Australian Journal of Philosophy*, v. 63, 1985.. Rawls apuntalará este

fundamenta un sentido de la justicia, no es otro que la disposición de los sujetos racionales a reconocer los principios comúnmente acordados y comprometerse en su seguimiento como una forma de conducta racional o “juego limpio” (*fair play*) —frente al juego sucio del *free rider*—¹³, compromiso que sólo puede nacer de una concepción contractualista de la justicia como equidad entre las partes, que vendría a dar cuenta de ese “sentido interno” de la justicia como referente moral “innato” por el que se reconoce la validez de los principios en la “posición original”¹⁴.

El problema se complica aún más cuando se toma en consideración la premisa utilitarista de que la igualdad simple no es la forma más eficiente de cooperación social —los beneficios netos de una división y especialización del trabajo—, y que, consecuentemente, habrá que estipular los criterios que recompensen de manera desigual las diferentes contribuciones —funcionales— al bien común. Este es el tema que, precisamente, Rawls abordará en otro de sus más significativos artículos del periodo, que será publicado en 1967 bajo el título de “Justicia Distributiva”¹⁵. En estimación de Rawls, la principal deficiencia del utilitarismo respecto de una organización distributiva “justa”, procedería de su indiferencia respecto de cómo se distribuye la suma de satisfacciones entre los individuos que componen una sociedad, pues el principio de utilidad tan sólo responde al criterio de eficiencia de cómo alcanzar el máximo saldo neto de beneficios. Desde la premisa de cómo incrementar el bienestar global de una sociedad —por ejemplo, medido a través del instrumento del PIB—, se

concepto en un artículo posterior a TJ: “Some Reasons for the Maximin Criterion”, *American Economic Review*, 64 (1974) (reeditado en CP, pp. 225-231).

¹³ El rasgo fundamental según Rawls de “tener una moralidad” sería el “reconocimiento de principios” que se aplican “imparcialmente” a la propia conducta. Ver, Rawls, J., “Justice as Fairness”, en *Collected Papers*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 70-71. Ver también su artículo: “The sense of Justice”, *The Philosophical Review*, 72 (1963); reeditado en CP., pp. 96-116.

¹⁵ “Distributive Justice”, en P. Laslett & W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Third series, Black Well, Oxford, 1967; También, “Distributive Justice: Some Addenda”, *Natural Law Forum*, 13 (1968); reeditados en *Collected Papers*, pp. 130-175. Existe un tercer artículo en el que Rawls viene fundir ambos artículos: “Distributive Justice”, en E.S. Phelps (ed.), *Economic Justice*, Penguin Books, Baltimore, 1973 (traducción española de M.A. Rodilla, “Justicia Distributiva”, (JD) en Rawls, *Justicia como equidad*, *op. cit.*, pp. 123-157). Este artículo hay que entenderlo como una segunda caracterización de la justicia, no ya en el sentido “político” de una equidad de derechos y libertades procedentes de las teorías contractualistas, sino en el sentido “económico” de una “eficiencia” de la sociedad como sistema de cooperación funcional que redunde en beneficio de todos sus integrantes. La cuestión principal de la “justicia distributiva” no es, en consecuencia, la de una “justicia asignativa” de los recursos y bienes producidos por una sociedad dada entre sus miembros, sino la de elegir entre diferentes sistemas sociales de cooperación —la estructura básica— a partir de los criterios emanados de la posición original más el criterio de la eficiencia.

podría justificar cómo las mayores ganancias de algunos pueden compensar las menores pérdidas de otros¹⁶, argumento que no resistiría una confrontación con nuestro sentido interno de la justicia, que, por el contrario, si se puede llegar a reconstruir desde la teoría contractualista de la justicia como equidad.

En efecto, dada una situación inicial de igualdad estipulada en las condiciones de la “posición original”, los individuos negociarán los términos de su cooperación bajo el criterio *maximin*, que hace prevalecer siempre unos “mínimos de tolerancia” para las peores posiciones como garantía de la igual dignidad moral de las personas. En este punto, Rawls introduce por primera vez su concepto del “velo de ignorancia”, definido como la ausencia de información específica de la posición que se ocupa en la sociedad, así como del lugar asignado por nacimiento en la distribución de los talentos y capacidades naturales¹⁷. El velo de ignorancia, citado en este artículo de pasada, resulta capital para llegar a comprender el giro del utilitarismo hacia el kantismo, pues a través del mismo la posición original deja de ser un “estado de la naturaleza” hobbesiano —el juego de regateo entre sujetos racionales— para situarse en el plano de reflexión “abstracto” del reino de fines de la razón¹⁸. *La “imparcialidad” del sentido de la justicia sólo puede ser asumida como criterio del juicio racional bajo el artificio del*

¹⁶ En opinión de Rawls, con el principio de utilidad se podría llegar a justificar, dadas unas condiciones tecnológicas de producción, hasta la esclavitud de amplios sectores de población como el sistema de cooperación social más eficiente. Por el contrario, si tenemos la convicción de que cada individuo —en virtud de su dignidad moral— tiene una inviolabilidad fundada en la justicia, la esclavitud como pérdida de la principal cualidad moral (libertad) resulta intolerable. Por esta razón, Rawls apuntará que: «El principio de utilidad es incapaz de explicar el hecho de que en una sociedad justa las libertades de igual ciudadanía se dan por supuestas, y de que los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a la negociación política ni al cálculo de intereses sociales»; “Justicia Distributiva” (JD), *op. cit.* p. 124. Es por esta causa que Rawls prescribe un “principio lexicográfico” como orden de prioridad del primer principio de la justicia sobre el segundo.

¹⁷ *Ibid.*, p. 125.

¹⁸ Con el velo de ignorancia, el juego del regateo entre sujetos racional-egoístas pasa a reducirse a un juego de reflexión de un solo jugador, guiado en su empeño constructorista por el único faro de la imparcialidad. La justicia, al igual que la razón práctica en Kant, crea con este artificio su propio reino de fines, independientemente de los intereses particulares de los individuos (el punto de vista moral). La crítica que le llueve a Rawls por este planteamiento es prácticamente la misma que se le hace a Kant: el monologismo trascendental de su construcción, que pierde asiento en la realidad histórica. Precisamente para rebatir esta objeción, Rawls terminará dando un último giro político a su construcción teórica en PL, renunciando a su inicial inquietud de encontrar “leyes racionales” para la organización político-social. En Justicia Distributiva, el peso del “constructorismo racionalista” todavía es muy fuerte, como lo patentiza el intento por perfilar las instituciones sociales más racionales —desde el punto de vista de la justicia— en un diseño de cuatro ramas “distributivas” para la organización del Estado (su empeño por ordenar racionalmente la realidad, o ajustar la realidad a los dictados de la racionalidad pura, o, si se quiere —al igual que Comte—, por ordenar “científica y moralmente” la sociedad). Ver, *ibid.*, pp. 146 ss.

*velo de ignorancia, que sitúa el cálculo de intereses propios en el marco de los intereses generales de un “justo” tratado de cooperación*¹⁹.

Desde la alternativa que plantea el contractualismo al utilitarismo, Rawls cree estar en condiciones de poder llegar a matizar el principio de eficiencia hasta hacerlo compatible con los “mínimos tolerables” que nos vienen dados por los dos principios de la justicia como equidad. De este modo, si el primer principio de la justicia vertebraba una sociedad en términos de igualdad política y jurídica, el segundo principio parte de que tan sólo es permisible la “desigualdad” generada por el entramado funcional-económico en cuanto redunde en un beneficio para todas las personas que participan en ella²⁰. Para valorar hasta que punto una “estructura básica” es mejor que otra, habrá que atenerse, consecuentemente, a un doble criterio de eficiencia y de justicia social, eligiendo de entre los más eficientes —dadas unas condiciones tecnológicas de producción— los que mejor respondan al segundo criterio de un mayor beneficio para todas las posiciones.

Para esclarecer este criterio mixto, Rawls va a necesitar acuñar dos nuevos conceptos: la persona representativa y los bienes primarios. Al primero de ellos, la persona representativa, pese a no dársele mucha importancia, sin embargo tiene una cardinal repercusión en la caracterización funcional de la estructura básica de una sociedad²¹. La estrategia teórica que sigue Rawls es diferir en las condiciones tecnológicas y el “Mercado” la definición del repertorio posible de dichas posiciones

¹⁹ En mi opinión, el sentido inicial del concepto de “equilibrio reflexivo”, como punto de coincidencia de nuestros juicios racionales —originalmente referidos a un cálculo de intereses egoístas— con los principios de la justicia, tendría su fuente en las condiciones de reflexión restrictivas procedentes del “velo de ignorancia”. Consecuentemente, el “equilibrio reflexivo” añadiría a la racionalidad estratégica este componente moral capaz de sujetarse a principios externos, pero que apelan a un sentido interno de la justicia —del cual serían reflejo— para su prueba de validez. La evolución de este concepto en el pensamiento de Rawls, a la par de la identificación de lo racional con el bien, se refiere al mismo como un “test de validación” de la propia teoría de la justicia, donde se vienen a colegir los principios emanados de la misma con nuestro sentido realizativo —efectivo y práctico— de la justicia en las prácticas reales. Ver, TJ, pp. 32-33. En un artículo posterior, referido al “Construccionismo Kantiano”, el “equilibrio reflexivo” se relaciona conceptualmente con las diferentes posiciones o perspectivas del sujeto racional conforme se le va corriendo, en un proceso de tres etapas, el velo de ignorancia que restringe la información disponible sobre su propia situación e intereses, dónde los principios de la justicia tienen que seguir resultando válidos desde nuestra propia posición “aquí y ahora”, es decir, en cuanto agentes “reales” de la vida social. Ver, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, 77, 1980 (reeditado en CP, pp. 320-322).

²⁰ Los dos principios de la justicia como equidad nos vienen referidos, en consecuencia, a dos estructuras sociales diferenciadas: la político-jurídica (que viene a solucionar el viejo contencioso del poder) y la tecno-económica (que tiene que dar una solución al problema de la asignación de recursos en condiciones de escasez); ver, JD., p. 133.

funcionales representativas, correspondiendo a la “justicia distributiva” tan sólo esclarecer cual sería el razonamiento preferencial desde la posición original para dictaminar una asignación equitativa de las cargas y recompensas de la cooperación social. El problema se delinea como una sociedad que para incrementar la eficiencia económica que redundaría en beneficio de todos, necesita crear en su estructura básica una cierta desigualdad, a partir de la cual las expectativas vitales de los individuos serán diferentes dependiendo del lugar que ocupen en la misma²². Para saber si una estructura básica es más justa y eficiente que otra, y puesto que las expectativas vitales de los individuos que la componen serán diferentes —para un obrero, su máxima expectativa puede ser comprarse un buen coche, mientras que para un integrante de la clase media en periodo de formación, el poder irse a estudiar al extranjero—, necesitamos tomar como referencia alguna de estas posiciones. La estrategia contractualista, frente al utilitarismo, tendría precisamente la ventaja de poder dictaminar en cual de estas posiciones representativas debiéramos centrar nuestra atención para efectuar una comparación de maximización de expectativas, pues, según el criterio *maximin*, cada sujeto racional en la posición original deberá reflexionar sobre los términos de su cooperación en sociedad como si ocupase la posición representativa más baja, pudiendo llegar a determinar, a partir de la misma, una distribución “justa” de “mínimos tolerables” dentro de la asignación de los bienes producidos colectivamente²³.

Llegados a este extremo es cuando necesitamos introducir una teoría de los “bienes primarios” que vengán a dar cuenta de ese mínimo irrenunciable del principio de la

²¹ El individuo representativo se refiere a una posición típica dentro de la estructura funcional, y no a un representante político elegido democráticamente por un conjunto de electores que le delegan su capacidad de deliberación reflexiva.

²² En este sentido, Rawls parte de una premisa, a mi entender correcta, de la teoría de las necesidades, que nos dice que éstas van cambiando conforme cambia la sociedad, es decir, conforme se van creando diferentes expectativas vitales. Hace veinte años, un ordenador podría parecer un lujo y capricho como electro-doméstico personal, mientras que en una “sociedad de la información” se nos representa como un medio imprescindible para participar en la misma. Llevado al terreno de la estructuración social, las expectativas que ésta genera entre sus posiciones representativas también serán diferentes.

²³ La idea de Justicia Distributiva de Rawls sería la de «...maximizar la suma de expectativas sujetándose a la restricción de que no se permite que nadie caiga por debajo de un cierto nivel reconocido» (JD., p. 155); en consecuencia, «La estructura básica es enteramente justa [si y sólo si] cuando las ventajas de los más afortunados promueven el bienestar de los menos afortunados, esto es, cuando una disminución de sus ventajas haría que los menos afortunados se encontraran aún peor de lo que están» (*ibid.*, p. 130). Además, se supone que al incrementar el bienestar de los menos afortunados, también se va a incrementar, por un efecto de cadena ascendente, la del resto de componentes representativos, por lo que quedaría asumido el criterio de eficiencia de producir una maximización de expectativas vitales para toda la sociedad en conjunto (*ibid.*, 131).

desigualdad²⁴. La definición que Rawls nos propone sobre lo que hay que entender cómo un “bien”, se reduce —en una interpretación liberal del concepto aristotélico— a un plan de vida racional a largo plazo (la vida buena). Un hombre será feliz, por consiguiente, en la medida que sus expectativas vitales se van realizando y sus deseos racionales se van cumpliendo²⁵. Los bienes primarios son definidos por Rawls como aquellas cosas que se supone que todo individuo racional —en el diseño de su plan de vida— desearía poseer, dentro de las cuales se darían cita los derechos, libertades y oportunidades, así como los ingresos y la riqueza. La conceptualización de los bienes primarios no constituye, por consiguiente, una finalidad en sí misma, sino que, por el contrario, vienen a ser definidos con un carácter instrumental: los bienes primarios serían los medios necesarios para que cada cual, en la libertad de su iniciativa personal, pueda perseguir la realización de sus propios intereses²⁶.

Dentro de los bienes primarios se podría hacer también una distinción entre bienes básicos y bienes primarios. Esta distinción responde al principio lexicográfico por el que se ordenan los dos principios de la justicia según un orden de prioridad, donde existirían un conjunto de bienes —los derechos constitucionales como la libertad— que resultarían más irrenunciables que otros —los ingresos y riqueza procedentes de la posición funcional que se ocupe, junto a la herencia socio-económica de la familia a la que se pertenece—, que aun siendo primarios, resultarían de más difícil garantía al

²⁴ La formulación más elaborada de los bienes primarios procede de TJ, y consecuentemente tendremos que referirnos a la misma. Ver TJ., pp. 95-102 y 370-377. También se puede consultar: “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *Journal of Philosophy*, 77, 1980 (reeditado en CP, pp. 312-315); “Social Unity and Primary Goods”, en A. Sen y B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982 (reeditado en CP, pp. 362 ss.); y algunas puntualizaciones interesantes sobre los mismos en: Wolff, R. P., *op. cit.*, pp. 123-129; Barry, B., *op. cit.*, pp. 28-41 y 60-65; Schwarz, A., “Moral Neutrality and Primary Goods”, *Ethics*, 83, 2, pp. 294-307.

²⁵ Dada esta definición de la felicidad, no es de extrañar que para Rawls el principal bien primario que un hombre puede conseguir es el “respeto por sí mismo”, es decir, la autoestima que procede de un correcto despliegue de sus aptitudes y capacidades en la consecución de sus objetivos vitales. Sobre el concepto de “respeto por sí mismo” de Rawls, ver: Zairo, J. S., “Self-respect and Rawlsian Justice”, *The Journal of Politics*, v. 60, n° 3, 1998, pp. 737-753.

²⁶ En palabras de Rawls: «...los bienes primarios vendrían a ser las cosas que, en general, se necesitan para llevar a cabo con éxito esos proyectos, cualesquiera que sean la naturaleza específica del proyecto y sus fines últimos»; TJ, p. 373. Como se puede apreciar, esta definición de los bienes primarios no anda muy lejos de la definición de los derechos subjetivos que realiza el Liberalismo clásico. Un Estado de Derecho, procedente de una construcción contractualista y consensuada en términos de “justicia”, tendría por misión prioritaria la preservación de dichos derechos subjetivos, que garantizan la libertad de acción en la sociedad civil para la consecución de los intereses privados. Desde esta lectura, la proyección de la teoría de la justicia a un orden democrático liberal resulta una necesidad lógica, pero convirtiendo en el proceso a la democracia misma en prisionera de la interpretación liberal.

depender de la lotería natural de la distribución de talentos²⁷ y la adscripción estamental por nacimiento. La justicia distributiva, particularmente, se ocuparía de los segundos bienes primarios, al intentar compensar las desigualdades procedentes de la estructura básica para que no socaven el principio de la igualdad de oportunidades, al que nadie estaría dispuesto a renunciar en la posición original. No obstante, Rawls también reconoce que mientras se mantenga la institución de la familia como mediadora de los derechos de heredad sobre el patrimonio legado por las generaciones precedentes, la igualdad de oportunidades del principio de la diferencia nunca podrá realizarse de manera efectiva, tan sólo atenuarse con compensaciones y una mínima garantía a la formación educativa²⁸.

²⁷ Al vincular directamente la posición que se ocupa en la estructura básica con el talento personal, Rawls presupone una “distribución meritocrática” de los individuos en la misma, que únicamente depende de la sana competición de talentos en el sistema educativo. Al igual que la teoría clásica de la estructuración social de David y Moore, Rawls entiende que las altas exigencias de cualificación técnica que requiere una sociedad industrial sólo podrían ser asumidas por los individuos con la promesa de una mayor asignación de recompensas sociales a su trabajo. En sus propias palabras: «Los naturalmente aventajados no han de ganar simplemente por estar mejor dotados, sino sólo para cubrir los costes de adiestrar y cultivar sus dotes, y para llevarles a emplearlas de modo que mejoren la posición de los menos afortunados»; “Justicia Distributiva”, *op. cit.*, p. 132. Para una crítica a la arbitrariedad de los talentos naturales en una teoría de la Justicia: Nozick, R., *op. cit.*, pp. 213 ss; Gauthier, D., “Justicia y dotación natural: Hacia una crítica del marco ideológico de Rawls”, en Gauthier, D., *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Paidós, Barcelona, 1998. Sobre el problema de la justicia distributiva y los incentivos para la competencia, se puede consultar también: Ray, D. y Veda, K., “Egalitarianism and Incentives”, *Journal of Economics Theory*, v. 71, 1996, pp. 324-348; Glannon, W., “Equality, Priority, and Numbers”, *Social Theory and Practice*, v. 21, 1995, pp. 427-455.

²⁸ En opinión de Rawls: «...la desigualdad [de perspectivas vitales] no puede ser suprimida en tanto se mantenga algo como la familia»; “Justicia Distributiva”, *op. cit.*, p. 131. Sobre los derechos de heredad, y las tasas de ahorro (capital), ver también pp. 147-152. Sobre la redistribución de la renta desde la teoría contractualista, ver: Bandres, E., y Gadea, M., “La ética de la igualdad. Consideraciones sobre los fundamentos contractuales de la redistribución de la renta”, *Ekonomiaz*, nº 40, 1998, pp. 10-14; García, E., “La distribución de la renta y el criterio de la Justicia de Rawls”, *Hacienda Pública Española*, nº 123, 1992, 77-83. Con la institución de la familia mediando en la estructura básica, no se depende exclusivamente de las aptitudes naturales personales para establecer una expectativa “justa” de la posición social que se va a ocupar, sino que también se dependerá de las de los progenitores en una ascendencia biológica en cadena. Con el argumento de la lotería natural, como un juego cuyas reglas se aplican a todos los individuos cuando nacen, se podría llegar a justificar perfectamente cualquier tipo de sociedad estamental, como por ejemplo la de la India Tradicional (el nacer una familia mal situada es una cuestión de mala suerte, descargando a la estructura básica de cualquier reivindicación posterior sobre la injusticia de su orden predeterminado y justificado en la “creencia” de ser el sistema de cooperación más eficiente). Pese a este peligro de fundamentación, Rawls defiende y, sobretudo, asume la institución de la familia como un hecho dado a la organización social, sobre la cual su teoría de la justicia no puede entrometerse salvo si en su interior se produce una violación de los derechos elementales de algunos de sus integrantes. Sobre la familia en Rawls, ver: *Justice as Fairness: a Restatement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2001, pp. 162-168; y también, “The idea of Public Reason Revisited”, en Rawls, J., *Law of Peoples*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.), 1999; pp. 156-164. Ver también: Mallon, R., “Political Liberalism, Cultural Membership, and Family”, *Social Theory and Practice*, v. 25, nº 2, 1999, pp. 271-297.

Una vez realizada esta introducción a los conceptos básicos que maneja Rawls en la vertebración de su *Teoría de la Justicia*, nos encontramos en disposición de poder realizar un análisis crítico de su obra insignia. Rawls divide el libro en tres partes temáticas: una primera para abordar los elementos centrales de su teoría de la justicia; una segunda para desarrollar tales conceptos en un conjunto de instituciones sociales justas que nos perfilen una “sociedad bien ordenada” (la aceptación de un orden legítimo en términos de justicia); y una tercera parte en la que se intenta relacionar su teoría de la justicia con la ética kantiana de un reino de los fines de la razón, conexión necesaria para describir las inclinaciones intuitivas de una personalidad moral que otorgan una “estabilidad interna” a la sociedad bien ordenada. La mayor parte de los contenidos de las dos primeras secciones ya han sido analizados, por lo que no nos volveremos a recrear en su descripción. Tan sólo vamos a aprovechar esta *review* para destacar la relevancia epistemológica de algunos de sus elementos, incorporando las “últimas” reflexiones de Rawls en el formato oficial de su teoría. La parte que creemos puede resultar más interesante, desde el punto de vista de abrir nuevos frentes de desarrollo a su teoría, es la tercera, por lo que le dedicaremos una atención especial y trataremos de conexasarla con el posterior desarrollo de su “Constructivismo Kantiano”.

En la confección de su *Teoría de la Justicia*, Rawls persiste en concebir la naturaleza de los sujetos racionales de manera egoísta —aunque en la tercera parte se rectifica en sentido kantiano, al introducir el concepto del velo de ignorancia que posibilita el juicio racional imparcial de la posición original— y la naturaleza de la sociedad como una empresa de cooperación (funcional) de la que todos salen beneficiados. Su teoría de la justicia se enmarca en la perspectiva de cómo distribuir equitativamente las cargas y recompensas de la cooperación social, tal y como cualquier sujeto racional —criterio *maximin*— podría admitir en una situación de igualdad con otros sujetos racionales, en la estipulación de las reglas de un juego donde va a haber, dadas las posiciones de desigualdad creadas por la estructura básica, ganadores y perdedores de dicha cooperación²⁹. El velo de ignorancia se constituye como un

²⁹ Rawls entiende el principio de la diferencia —derivado de la eficiencia de una estructura básica— como subordinado a las reglas de juego que deben imperar para una efectiva “igualdad de oportunidades”, que sería el único criterio por el que se admitiría en la posición original dichas desigualdades. Rawls denomina esta posición como la interpretación democrática del principio de la diferencia; ver, TJ, pp. 80-85. Para discernir hasta que punto es correcta esta interpretación democrática del principio de diferencia

procedimiento por el que los sujetos racionales pueden llegar a establecer un sentido compartido de la “justicia como imparcialidad”³⁰, a través del cual se fundan los vínculos de una amistad cívica que posibilita la empresa común de la cooperación³¹, y en cuya concepción de “justicia pública” se vienen a constituir los términos del Contrato social³², que no son otros que aquellos que se derivan de los dos principios fundamentales de la justicia como equidad³³.

El refinamiento de esta última versión de la teoría de la justicia de Rawls se patentiza en el desarrollo de los conceptos de “velo de ignorancia” y de “equilibrio reflexivo”. El velo de ignorancia introduce dentro del pensamiento racional egoísta el punto de vista de la imparcialidad, reconstruyendo el sentido interno de la justicia a partir del artificio de una “justicia procesual”, que es a todo lo que puede aspirar una teoría de la elección racional³⁴. Para confirmar los principios emanados de dicho artificio metodológico, Rawls apela al concepto de “equilibrio reflexivo”, concebido como el punto de equilibrio de nuestras reflexiones donde vienen a coincidir nuestros “juicios racionales” con los principios de la justicia como imparcialidad³⁵. El equilibrio reflexivo supone, en consecuencia, un test de validación de las condiciones teóricas de reflexión de la justicia procesual procedentes del velo de ignorancia en la posición

frente a sus competidoras de la aristocracia natural, el sistema liberal natural y la igualdad liberal, ver “Justicia Distributiva”, pp. 134-138.

³⁰ Para Rawls, el objeto de una teoría de la justicia es el de producir precisamente eso: una teoría que reconstruya nuestro sentido intuitivo de la justicia. El velo de ignorancia proporciona el procedimiento para recrear racionalmente dicho sentido de la justicia.

³¹ Sobre la amistad cívica, como preludio de su posterior caracterización de la razón pública, ver: TJ, p. 18.

³² Todo individuo podrá apelar a este sentido compartido de la justicia como equidad, en el que se funda el Pacto Social básico, para reivindicar una violación de sus derechos fundamentales. Concretamente, es este sentido “público” y compartido de la justicia como equidad el que permite crear una vía de recurso contra la ley misma, que puede llegar a manifestarse públicamente bajo la forma de una “desobediencia civil”.

³³ *Ibid.*, pp. 67-68. Otra versión más desarrollada de los dos principios de la justicia, junto con sus correspondientes normas de prioridad, se pueden consultar en las páginas 280-281.

³⁴ La aspiración de TJ en cuanto teoría, sería, precisamente, la de reconstruir en términos racionales, es decir, desde la teoría de la elección racional, el sentido de la justicia que se aplica a la estructura social. Esta reconstrucción, por consiguiente, sólo puede tomar forma como una teoría “constructivista” de la “justicia procesual”, que tiene por objetivo reproducir mediante razonamiento en condiciones ideales, lo que venimos a definir como un “sentido de la justicia”.

³⁵ *Ibid.*, pp. 32-33. El “equilibrio reflexivo” aparece aquí como un test de prueba sobre si los principios obtenidos de la justicia “procesual” reproducen adecuadamente ese sentido de la justicia que cada uno de nosotros tenemos y utilizamos a la hora de dictaminar la justicia de las instituciones sociales.

original, confirmando este artificio metodológico como el más adecuado para reconstruir el sentido interno de una justicia de carácter público³⁶.

La segunda parte del libro quizás sea la que menor importancia recaba, por el momento, para nuestros intereses de argumentación, pues se refiere a la legitimidad que puede tener el derecho para esperar obediencia de los individuos sujetos al mismo. Una vez más, en su orientación liberal, el objeto del “imperio de la ley” no será otro que la protección de los derechos subjetivos adquiridos por la constitución política, donde toda posibilidad de apelación contra la ley misma deberá efectuarse en nombre de los principios de justicia en los que ésta se fundamenta, pero siempre desde la lealtad hacia la misma, como muestra del acatamiento de las reglas de juego que sostienen la empresa común de la cooperación social³⁷.

La pregunta esencial que alumbra el contenido de la tercera parte del libro podría formularse en los siguientes términos: ¿es la Justicia un fin racional? Para responder a la misma, en primer lugar necesitamos formular sendas definiciones de lo que hay que entender por “fines” y por “racionalidad”. El primer acercamiento de Rawls a los fines es el de interpretarlos desde su teoría del bien, dónde la principal finalidad u objetivo de un hombre no sería otro que la articulación de un proyecto de la “vida buena”. La racionalidad, respecto de tal proyecto, se ajustaría al procedimiento de la elección racional, dónde los principios de la eficacia, la inclusividad y la probabilidad nos proporcionarían un correcto discernimiento de nuestras deliberaciones para alcanzar nuestros objetivos³⁸. No obstante, Rawls, acto seguido, viene a constatar que este tipo de “racionalidad instrumental” elude la cuestión inicial de si existen fines que sean en sí mismos racionales, y que, por consiguiente, tendrían que incorporarse a todo proyecto

³⁶ La publicidad de este sentido de la justicia como equidad vendría referida a que, desde la posición original y el criterio *maximin* de la elección racional, es el “juicio racional” más adecuado y lógico, y, en consecuencia, generalizable para todo sujeto racional; en definitiva, que tiene una validez cognitiva universal. Rawls cree que con el velo de ignorancia también se crean las condiciones de reflexión para reconstruir las concepciones kantianas de la autonomía racional y del imperativo categórico desde la posición original; ver, *ibid.*, pp. 241 ss. Ver también: Wolff, *op. cit.*, pp. 95-108; Thiebaut, C., “Las racionalidades del Contrato Social: Kant en Rawls”, *Zona Abierta*, nº 32, 1984, pp. 117-159; Vallespín, F., *Nuevas Teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza, Madrid, 1985, pp. 84-99; Vallespín, F., “El neocontractualismo: John Rawls”, en Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, vol. 3, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 593 ss.

³⁷ Sobre la Desobediencia Civil, ver TJ., pp. 331 ss.

³⁸ *Ibid.*, pp. 373-375.

de vida que pretendiera ser racional³⁹. Para tal objetivo, Rawls introduce los conceptos de la “racionalidad deliberativa” y del “principio aristotélico”. La racionalidad deliberativa vendría a referirse al proceso de psicológico por el cual diferentes fuerzas impulsivas compiten dentro de nuestras reflexiones para determinar nuestros deseos, expectativas e intereses⁴⁰. La racionalidad deliberativa nos suministra, de este modo, una medida del conocimiento que tenemos de nuestros objetivos vitales, que sumados al conocimiento de nuestras circunstancias personales y los tres principios de la elección racional, garantizan que un individuo racional no tenga nunca que censurarse a sí mismo sus decisiones pretéritas, pues siempre habrían sido las que mejor cabía tomar con la información disponible⁴¹. La consecuencia de este concepto es importante, porque hace que «...seamos responsables ante nosotros mismos como una sola persona a lo largo del tiempo»⁴². A través de la racionalidad deliberativa, Rawls puede dotar a la elección racional de la virtud moral de un “principio de la responsabilidad”, que, a semejanza de la personalidad moral kantiana, se compromete con las consecuencias de las decisiones tomadas, y, por supuesto, con los acuerdos consensuados, dando una solución al problema del *free rider* y de la estabilidad⁴³.

El principio aristotélico, por el contrario, se nos presenta como un principio elemental de la motivación humana⁴⁴. La definición que Rawls especifica del mismo puede leerse en los siguientes términos: «...en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad»⁴⁵. Todo proyecto racional de vida, por consiguiente, deberá

³⁹ Con este planteamiento, Rawls viene a toparse con la cuestión de la definición de la naturaleza del hombre y las condiciones de su autorrealización, es decir, con una teoría de la psicología y la motivación humana.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 377-384. Esta referencia nos llevaría hasta una teoría de la voluntad, siempre tan polémica desde la filosofía moral.

⁴¹ Esta propuesta tiene por objeto convertir algo en principio irracional —nuestros deseos— en algo que se constituye como producto de nuestra “deliberación racional”, y, consecuentemente, sujeto a la responsabilidad procedente de nuestra autonomía racional para tomar decisiones.

⁴² *Ibid.*, p. 383.

⁴³ El problema de la estabilidad será retomado en el último capítulo dedicado a la matización del bien de la justicia. Rawls recurre al concepto de “unidad del yo”, definido como la “continuidad en el tiempo” que nos proporciona la “unidad de un proyecto vital”, para dotarnos de un sentido de la responsabilidad sobre nuestras decisiones, ya que, a partir de las mismas, “venimos a ser lo que somos”; ver, *ibid.*, pp. 506-507.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 387. Prácticamente, adquiere el rango de una ley psicológica, aunque Rawls no exponga ninguna prueba procedente de la “ciencia psicológica” que lo confirme.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 386.

incluir este principio como una expectativa de felicidad —la autorrealización de las facultades internas—, que, además, será reconocido por el resto de sujetos racionales al promover un interés común, y recompensado, en consecuencia, con pruebas de admiración y estima⁴⁶. El principio aristotélico también asumiría la diferenciación de distintas “vocaciones” en las que se dan cobijo las diferentes aptitudes humanas, convergiendo por afinidad con el propio principio de autorrealización de la ética del trabajo⁴⁷. Además, permite crear una teoría del valor a partir del reconocimiento del eficiente desempeño de dichas aptitudes, insuflando contenido a una teoría del “valor” como objetivos vitales reconocidos socialmente⁴⁸. Con ello, Rawls puede encaminarse por la senda de determinar que virtudes serían deseables encontrar en un sujeto racional, entre las cuales se ubicarían, destacadamente, los “sentimientos morales” que sostienen la adhesión a las normas sociales⁴⁹.

A partir de estas reflexiones, Rawls puede concluir que su teoría de la justicia queda unida a la teoría del bien⁵⁰; pero de un modo peculiar, pues, si bien es cierto que ambas constituyen dos facultades complementarias de la personalidad moral —el sentido de la justicia y el sentido del bien—⁵¹, *la teoría de la justicia como imparcialidad nunca podría admitir ningún fin como dominante sobre el resto*⁵². Por ello, Rawls considera que: «...el deseo de expresar nuestra naturaleza como seres racionales, libres e iguales, sólo puede realizarse actuando sobre la base de que los principios del derecho y de la justicia tengan la primacía»⁵³; es decir, que los fines puramente racionales sólo pueden determinarse desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad, de dónde se deduciría una prioridad de nuestro sentido de la justicia sobre nuestro sentido del bien, pues solamente de este modo se podría arbitrar la

⁴⁶ Aunque Rawls trata de diferenciar el principio aristotélico del principio de perfección de otras doctrinas filosóficas, la complacencia ajena a nuestras aptitudes convertidas en virtudes apelan a este sentido autorrealizativo de la perfeccionalidad del ser humano.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 390.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 392-393.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 395-396; 398-404; 433-439. Sobre los sentimientos morales en la Teoría de la Justicia de J. Rawls, ver: González, M. P., “Los sentimientos morales en la teoría contractual de John Rawls”, *Agora*, v. 13, n° 1, 1994, pp. 131-137.

⁵⁰ TJ., pp. 406-409.

⁵¹ *Ibid.*, p. 506. No olvidemos que un bien, como definición de un proyecto racional de vida, es lo que otorga la “unidad del yo”, capaz de hacerse responsable de sus decisiones a lo largo del tiempo, y, por consecuencia, a comprometerse con principios morales que ordenan su conducta.

⁵² *Ibid.*, p. 511.

⁵³ *Ibid.*, p. 518.

coexistencia de diferentes definiciones de la “vida buena” dentro de una misma sociedad⁵⁴.

Las primeras reacciones críticas a *Teoría de la Justicia* se centraron sobre el “principio de la diferencia” como criterio de la organización socio-económica, encontrando dos posiciones enfrentadas respecto a su interpretación⁵⁵. Desde el punto de vista de los neoconservadores, con la figura sobresaliente de Nozick⁵⁶, cuando Rawls define a la sociedad como una empresa común de cooperación funcional, adjudica al trabajo una dimensión social que no estaría muy lejana de una ética “distributiva” socialista, socabando con ello los principios sobre los que se asienta la economía de mercado. Por el contrario, desde el frente de la izquierda, representado por autores como C. B. Macpherson y R. Miller⁵⁷, Rawls en ningún momento pondrá en cuestión la organización económica capitalista, y todo lo más que se le podría adjudicar en cuanto a su análisis de la economía de mercado, es una compensación social de su deficiente redistribución de la riqueza en un modelo semejante al Estado de Bienestar.

No obstante, con la entrada en el debate de los comunitaristas, el tema principal que guiará las posteriores reflexiones sobre la obra de Rawls se enfocará hacia la tercera parte del libro, es decir, en torno a la relación, en cierto modo conflictiva, entre un bien

⁵⁴ Al igual que Habermas, Rawls se apoya en la psicología evolutiva para demostrar la mayor “racionalidad” en términos reflexivos de la etapa “postconvencional” o deontológica del pensamiento, sobre la etapa convencional o teleológica; ver, *ibíd.*, pp. 418-433.

⁵⁵ Sobre las primeras reacciones al libro de Rawls, se puede consultar, por ejemplo: Barry, B., *The Liberal Theory of Justice, A Critical Examination of Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1973; Mckenzie, N., “An Alternative Derivation of the Difference Principle”, *Dialogue*, 13, 4, 1974, pp. 787-793; Scalon, Th., “Rawls’ theory of Justice”, *University of Pennsylvania Law Review*, 121, 5, 1973, pp. 1020-1069; Nagel, Th., “Rawls on Justice”, *Philosophical Review*, 82, 2, 1973, pp. 220-234; Mack, F., “Distributionism versus Justice”, *Ethics*, vol. 86, 1976, pp. 145-153; Murphy, C.F., “Distributive Justice, Its Modern Significance”, *American Journal of Jurisprudence*, 17, 1972, pp. 153-178; Scott, G., “John Rawls Difference Principle, Utilitarianism, and the Optimum Degree of Inequality”, *Journal of Philosophy*, 70, 1973, pp. 263-275; Norton, D. L., “Individualism and Productive Justice”, *Ethics*, 87, 2, 1977, pp. 113-126; Sterba, J., “Justice as Deser”, *Social Theory and Practice*, 3,1, pp. 101-115; Wolff, R. P., “Rawls’s Original Position and the Difference Principle”, *The Journal of Philosophy*, 73, 21, 1976, pp. 845-858; Hare, R. M., “Rawls Theory of Justice”, en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Basic Books, Nueva York, 1975, pp. 81-107; Boudon, R., “Justice Sociales et Intertet Générale. A propos de la théorie de la justice de Rawls”, *Revue Francaise de Science Politique*, 25, 2, 1975, pp. 193-221; Buchanan, J.M., y Tullok, G., “A Hobbesian Interpretation of the Rawlsian Difference Principle”, *Kiklos*, 29, 1, 1976, pp. 5-25.

⁵⁶ Nozick le critica a Rawls la existencia de un conflicto irreconciliable entre sus dos principios de la Justicia, es decir, entre la libertad y la igualdad. En estimación de Nozick, con su “justicia distributiva”, Rawls trastocará el orden de prioridades del principio lexicográfico, concediendo una mayor ponderación al segundo sobre el primero en la organización económica. Ver Nozick, R., *op. cit.*, pp. 228 ss.

⁵⁷ Macpherson, C. B., “Rawls’ Models of Man and Society”, *Phil. Soc. Sci.*, 14, 4, 1973, pp. 341-347; Macpherson, C. B., *Democratic Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1973; Miller, R., “Rawls and Marxism”, *Phil and Public Affairs*, 3, 3, 1974, pp. 167-191.

público de la racionalidad llamado justicia, y los bienes particulares de las diferentes concepciones de la vida buena. Estas reflexiones irán situando cada vez más la teoría de la justicia original, dentro de un marco político-jurídico, que finalmente verá la luz como un proyecto propio en *Liberalismo Político*. De todas maneras, el libro que Rawls publicará bajo ese título veintidós años después de su *Teoría de la Justicia*, no se puede considerar una obra original, pues por el contrario constituye una recopilación de los artículos más significativos escritos durante dicho periodo, que, en sus orígenes, lejos de tener por finalidad extender la teoría de la justicia como equidad al ámbito político, lo que pretendían era corregir y retocar algunas deficiencias de la teoría original —concretamente el problema de su estabilidad en el tiempo, conforme se descorre el velo de ignorancia⁵⁸. El objetivo de este libro no sería otro que, una vez clarificado el punto de destino —una teoría liberal de la justicia política—, volver a reescribir los artículos que mediaron en su nacimiento desde una perspectiva coherente. De estos artículos, quizás dos sean los más representativos de las innovaciones conceptuales que derivaron en una interpretación política de la teoría de la justicia, como son “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980) y “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”(1985)⁵⁹, siendo quizás el primero de los citados el que más modificaciones sufrirá en su incorporación final al libro. No obstante, con el objeto pedagógico de no hacer excesivamente ardua la descripción de en qué consiste este giro político de la teoría de la justicia, nos vamos a permitir la licencia de pasar a analizar directamente *Liberalismo Político* como su versión más acabada y su principal obra de

⁵⁸ En las posteriores correcciones de su *Justice as Fairness: a Restatement*, Rawls reflexiona en su última parte sobre la insatisfacción de la solución dada en TJ a la cuestión de la estabilidad, proponiendo como la única alternativa posible aquella que escora su rumbo, inexorablemente, hacia una interpretación política de factura liberal. Ver, *Justice as Fairness: a Restatement*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2001; pp. 180-202.

⁵⁹ Se puede consultar la referencia de publicación de los mismos, junto con el resto de los artículos que componen *Liberalismo Político*, en la sección de Bibliografía dedicada a este autor. “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical” es el único artículo que no aparece recopilado en el libro. Sin embargo, si que se puede constatar su presencia en las correcciones que imprimirá a las tres conferencias originales que constituían “Kantian Constructivism in Moral Theory”, así como en el resto de artículos reeditados en el libro, pues es el pilar central para la reinterpretación política de su *Teoría de la Justicia*, y el primer artículo en el que se ofrece una perspectiva amplia y de conjunto de la misma; es decir, como una construcción teórica sólida y autosuficiente. El desarrollo de los conceptos de “Consenso por superposición” y de “Razón Pública”, a los que se dedica con posterioridad sendas conferencias y artículos, no serán sino una derivación de la propuesta conceptual contenida en el giro político de su teoría de la justicia; ésto es, cuando ya se tenía claro que era éste el camino adecuado para solucionar los problemas de estabilidad de la teoría original.

referencia, sin detenernos en el registro de la crónica de artículos en los que fue tomando forma tras continuas autocorrecciones y matizaciones conceptuales⁶⁰.

El punto de arranque de esta interpretación política de la Teoría de la Justicia adquiere su necesidad epistemológica en las revisiones por parte de Rawls de la cuestión de la estabilidad⁶¹. Las continuas críticas por parte de los comunitaristas al concepto kantiano de la personalidad moral, que viene a definir a los individuos como personas abstractas independientemente de su identidad social o de cualquier otra

⁶⁰ Los artículos publicados con posterioridad a *Liberalismo Político* —PL—, dictados primeramente como conferencias, lejos de suponer una aportación teórica significativa que deba añadirse a lo dicho, tan sólo nos dejan constancia de la presencia académica de Rawls en su última etapa profesional, que, lastrada por ciertos impedimentos de salud, cada vez se mostraba más exigua, reacia, y, casi, meramente testimonial. Los libros publicados como *Justice as Fairness: a Restatement* —JFR— (Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2001), *Collected Papers* —CP— (Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999), *Lectures on the History of Moral Philosophy* —LM— (Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000), y *Law of Peoples* —LPe— (Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999) constituyen ediciones de trabajos anteriores a *Liberalismo Político*, que en algunos casos son reediciones (CP), y en otras publicaciones de materiales inéditos utilizados en clases y seminarios (JFR, LM, LPe), que verán la luz en un breve espacio de tiempo con el objetivo claro de “cerrar” el legado intelectual de Rawls antes de su retiro definitivo. El único artículo reseñable de Rawls de este último periodo será, precisamente, el que tiene por objeto la contrarréplica a Habermas (“Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, 92, 1995 [incorporado como Lecture IX a la paperback edition de *Political Liberalism*, 1996; trad. de G. Villar Roca, “Réplica a Habermas”, en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998]), y en el que, quizás, si se podrían señalar algunas modificaciones o matizaciones interesantes de su nueva versión de la justicia política ante las objeciones “amistosas” planteadas desde la ética del discurso y la política deliberativa. *Law of Peoples*, pese a no representar una modificación de los planteamientos contenidos en PL, también supone una contribución importante de Rawls en el terreno del derecho internacional. PL empieza su argumentación bajo el supuesto de que se consideran a las sociedades como uniones de cooperación social cerradas y autosuficientes en sí mismas, sin relación con otras sociedades. El abrirse a esta consideración, requiere por parte de Rawls tratar de aplicar su metodología contractualista de la justicia al terreno de una ordenación de la convivencia entre los diferentes “pueblos” que toman su asiento en un mismo planeta. El concepto de “pueblo” será adoptado aquí, frente a otras posibilidades como los Estados o las naciones, por la necesidad de reproducir el esquema de la posición original entre colectividades conscientes de sí mismas como un conjunto “político” —frente a la naturalización étnica de las naciones, y el artificio institucional y coaccionador del Estado—, y, consecuentemente, con una personalidad moral-racional colectiva capaz de responsabilizarse de sus decisiones y asumir la perspectiva de un sujeto moral que restringe por sí mismo su modo de actuar desde un “sentido de la justicia” compartido con otros pueblos. Este planteamiento —la inferencia de una personalidad moral a las identidades “políticas”— sería terriblemente polémico, y no voy a entrar en la crítica del mismo, pues tan sólo quiero centrarme en su concepción política de la justicia en PL. Originariamente, *Law of Peoples* constituía la última parte de *Justice as Fairness: a Restatement*, que Rawls preparó como materiales didácticos para sus cursos de filosofía política durante los años ochenta, aunque en su publicación final independiente parece ser que se corrigió desde la óptica de PL. Existe traducción de este libro al castellano en Paidós, realizada por Hernando Valencia Villa, en el que se viene a traducir el título como *El derecho de gentes*, frente al más correcto “derecho de los pueblos”, que recoge con mayor fidelidad la intención conceptual del autor.

⁶¹ Sobre el problema de la estabilidad en la Teoría de la Justicia, y las presiones para un reajuste teórico, ver: Wingenbach, E., “Unjust Context: the Priority of Stability in Rawls’s Contextualized Theory of Justice”, *American Journal of Political Science*, v. 43, n° 1, 1999, pp. 213-232; Huemer, M., “Rawls’s Problem of Stability”, *Social Theory and Practice*, v. 22, 1996, pp. 375-395; Wenar, L., “Political Liberalism: an Internal Critique”, *Ethics*, v. 106, 1995, pp. 32-62; Barry, B., “John Rawls and the Search of Stability”, *Ethics*, v. 105, 1995, pp. 874-915.

información sobre sus circunstancias personales, va a poner en crisis el argumento propuesto por Rawls de identificar la Justicia con un bien “racional” que debe incorporarse a todo proyecto de vida. La estabilidad de una sociedad bien ordenada se refiere, en último término, a una estabilidad “interna”, es decir, a una correspondencia de los principios de la justicia como equidad —sobre los que se ha diseñado el orden social— con los “fines supremos” que debe perseguir todo sujeto racional para autorrealizarse como persona racional. De esta manera, la justicia, lejos de aparecer como una instancia neutral para que cada individuo persiga sus intereses, le carga a este último con unos fines propios, que se identifican internamente con los requerimientos de una autorrealización moral-racional; esto es, de la razón como una finalidad moral en sí misma⁶². La crítica que se le plantea a este argumento desde las posiciones comunitaristas, va a hacer visible cómo una teoría de la justicia con este tipo de ambiciones morales queda equiparada en igualdad de condiciones con otras “doctrinas” sobre la vida buena, cuya resolución sobre la prioridad de los fines vitales a perseguir por los individuos nunca estará exenta de una “lucha simbólica” de carácter teleológico —frente a las pretensiones deontológicas con las que la teoría de la justicia trataba de hacer valer su primacía normativa⁶³. Además, la estrategia de hacer derivar la racionalidad kantiana desde una teoría de la elección racional egoísta, al final viene a devaluar a esta última al imponerle un compromiso “teleológico altruista” a su propio raciocinio; contradicción que se hace evidente conforme se va corriendo el velo de ignorancia de la posición original hasta dejar a los individuos en su correspondiente posición estructural como actores sociales. Si la teoría de la elección racional es el método seleccionado para dar cuenta de la racionalidad en cuanto procesamiento cognitivo, habrá que explicar cómo y, sobretodo, cuando deja de estar al servicio de los intereses propios (una vez éstos se conocen en una situación real), para supeditarlos a un

⁶² Se pueden leer las reflexiones explícitas de Rawls a este particular, por ejemplo, en la introducción a PL, en *Justice as Fairness: a Restatement* (pp. 186-187) y en “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical” (CP, pp. 388-389, 411 ss.).

⁶³ Sobre esta cuestión, ver: Sandel, M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; McCabe, D., “Knowing about the Good: a Problem with Antiperfectionism”, *Ethics*, v. 110, nº 2, 2000; Nagel, T., “Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy and Public Affairs*, v. 16, 1987; Martínez, E. G., “La polémica de Rawls con los comunitarios”, *Sistema*, nº 107, 1992, pp. 55-72; Thiebaut, C., *Los límites de la Comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992; Thiebaut, D., *La vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 59-65; González, M.P., “Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien)”, *Doxa*, nº 17-18, 1995.

sentido de la justicia que, en cuanto “altruista” (al tener en cuenta los intereses de los demás), es “irracional” en términos egoístas⁶⁴. Una vez eliminado el velo de ignorancia, la racionalidad kantiana y la racionalidad del cálculo de intereses se manifiestan no sólo como contrapuestas, sino incluso también como antagónicas; y en ningún caso se las puede relacionar desde dentro de la racionalidad misma, es decir, desde un punto de vista moral. Por añadidura, con el “solapamiento” entre ambas, la diferenciación de esferas clásicas del liberalismo entre un ámbito público y un ámbito privado prácticamente desaparece, acercándose a la postura kantiana de un republicanismo que hace de la vida pública una virtud moral, en la que los individuos pueden y deben autorrealizarse como sujetos racional-morales.

Todas estas objeciones le hacen a Rawls replantearse el problema de la estabilidad, que en TJ había sido solventado en clave kantiana. A mediados de los años 70, Rawls va a emprender un estudio en profundidad de la ética kantiana como materiales de trabajo para algunas de sus clases, aunque con el verdadero transfondo de su propia inconformidad con el resultado de su aplicación en *Teoría de la Justicia*. El resultado de este estudio, que le llevará cerca de cinco años de reflexiones, será una aproximación a la crítica hegeliana a Kant, especialmente referida a las insuficiencias del imperativo categórico para asentar una racionalidad moral pública⁶⁵. Con estos antecedentes, Rawls se convencerá de que la única forma de darle solución al problema de la estabilidad es con un “giro” desde la perspectiva “interna” dada en TJ, a una perspectiva “externa” de carácter político, que opera como un constreñimiento de la sociedad bien ordenada a la propia racionalidad —definida ésta a partir de una teoría de la justicia política.

Rawls da comienzo a su *Liberalismo Político* añadiendo una nueva cuestión a la que se planteaba como objetivo en su teoría de la justicia como equidad, es decir, a la de cómo establecer los términos equitativos de cooperación entre sujetos racionales. Esta nueva pregunta va a quedar formulada de la siguiente manera:

⁶⁴ La pregunta no es otra que, una vez corrido el velo de ignorancia, cómo se puede transformar la racionalidad estratégica en “racionalidad práctica pura” desde dentro de la propia racionalidad estratégica. En definitiva, la misma pregunta que se le hace a Kant: ¿por qué ser moral? Sobre esta cuestión, se puede consultar: Ricoeur, P., “On John Rawls’s Theory of Justice: Is a Pure Procedural Theory of Justice Possible?”, *International Social Science Journal*, v. 42, 1990, pp. 553-564; Bello, E., “Cuestiones de método en la teoría de John Rawls”, *Revista de Filosofía*, n° 15, 1997, pp. 177-201.

⁶⁵ Ver: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000. También se puede consultar a este particular: Camps, V., “El segundo Rawls, más cerca de Hegel”, *Daimon*, n° 15, 1997, pp. 63-69; Schwarzenbach, S. A., “Rawls, Hegel, and Communitarianism”, *Political Theory*, v. 19, 1991, pp. 539-571.

«¿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?».⁶⁶

Con esta nueva interpelación incorporada a la posición original, las “personas representativas” ya no vienen definidas a partir de las posiciones —funcionales— de una estructura básica dada, sino que, por el contrario, se referirán a sujetos representativos de cada una de las “doctrinas comprensivas” que, pese a defender visiones diferenciadas sobre la vida buena, pretenden convivir pacífica y cooperativamente en una misma sociedad como “unión de uniones sociales”. Esta nueva configuración del problema va a exigir a Rawls, en primer lugar, una revisión del concepto manejado de la racionalidad, y, a través del mismo, un distanciamiento de su teoría de la justicia de la racionalidad práctica kantiana como virtud moral, que sólo ya podrá mantenerse como referencia de una sociedad bien ordenada en el plano político de una “razón pública”, sobre la que se sostiene la posibilidad de convivencia entre ciudadanos iguales pero diferentes.

Una innovación conceptual clave en esta redefinición, aunque en su formulación original en “Kantian Constructivism in Moral Theory” todavía no hacía una referencia clara hacia el giro político, es la que Rawls establece como diferencia entre “lo racional” y “lo razonable”⁶⁷. Lo racional se refiere a la capacidad de un individuo —o conjunto de individuos asociados— para discernir sus objetivos e intereses, y perseguir eficientemente su consecución seleccionando los medios más adecuados entre los disponibles. Lo racional no sólo abarcaría lo que se conoce como una racionalidad

⁶⁶ Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993; p. 4 (se cita la versión castellana, *Liberalismo Político*, Crítica, Barcelona, 1996; p. 33). Con esta cuestión, Rawls retrata el hecho del pluralismo como una característica añadida y elemental de la estructura básica, que toda sociedad bien ordenada debe tener en cuenta. Lo razonable de las diferentes doctrinas se refiere aquí, por el momento, a su igualdad respecto a la pretensión de legitimidad como definiciones de la vida buena. Con ello, su definición de la justicia como un fin o bien racional es asumido, en este giro, como una doctrina filosófica más entre otras posibles.

⁶⁷ *Political Liberalism*, *op. cit.*, pp. 79-85. Lo racional y lo razonable nacen de la revisión de las dos facultades morales —el sentido del bien y el sentido de la justicia— para adaptarlas a un contexto de estabilidad externa. Esta diferenciación cobra su necesidad de la reconceptualización de la racionalidad, que en su Teoría de la Justicia aparecía identificada con la teoría de la elección racional. Rawls viene a reconocer como las implicaciones normativas de una racionalidad práctica no pueden ser deducidas completamente desde una racionalidad estratégica (*ibid.*, nota 7, p. 53); como lo demuestra la necesidad

estratégica, sino que implicaría también un sentido del bien. Esta atribución es importante porque, con el giro político hacia una sociedad pluralista, las diferentes posibilidades de concebir el bien, lejos de ser una tarea delegada a los individuos desde su singularidad, se enmarcan en un *politeísmo axiológico* configurado por diferentes tradiciones de pensamiento y formas de vida, que serán etiquetadas por Rawls como “doctrinas comprensivas”⁶⁸. Lo razonable, por el contrario, sería la facultad —derivada de nuestro sentido de la justicia— que nos permite colaborar y participar en la definición de los términos equitativos de la cooperación social desde diferentes concepciones de la vida buena⁶⁹. La diferencia crucial respecto a la anterior articulación de la Teoría de la Justicia, se encuentra en que los principios de la justicia capaces de despertar una aceptación generalizada de los términos de la cooperación social ya sólo se pueden alcanzar en el ámbito político, que de esta manera queda configurado como un espacio de encuentro para todos los ciudadanos sin excepciones, es decir, como un espacio social “público”⁷⁰. Lo razonable se concretiza, de esta manera, en una “razón pública”, que debe ser válida, desde la cultura política en la que toma asiento, para todos los individuos, independientemente de sus convicciones personales sobre la vida buena⁷¹.

Esta identificación de lo político con lo público resulta vital para la interpretación liberal rawlsiana, pues, de este modo, frente a esa esfera pública en la que todos los individuos vienen a interactuar como ciudadanos “abstractos” en igualdad de condiciones y estatus, se viene a crear otra esfera “privada” en la que cada individuo puede perseguir por sí mismo —o en asociación con otros individuos— sus propios intereses y expectativas vertebradas en torno a una definición diferenciada de la vida buena. La identidad social queda separada de la identidad como ciudadano político,

de dotar al concepto de “lo razonable” de un sentido de la reciprocidad y de la disponibilidad a la cooperación social.

⁶⁸ En palabras de Rawls: «...el liberalismo como doctrina política supone que hay muchas concepciones del bien enfrentadas e inconmensurables, cada una de ellas compatible con la plena racionalidad de las personas humanas, en tanto en cuanto podamos averiguar si están dentro de una concepción política de justicia practicable», “Justice as Fairness: political, not metaphysical”, en CP, p. 412 (se cita la traducción de E.G. Martínez Navarro: “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, en *Diálogo Filosófico*, 16, En-Ab 1990, p. 29).

⁶⁹ Sobre la derivación de “lo razonable” del “sentido de la justicia”, ver: Paden, R., “Rawls’s Just Savings Principle and Sense of Justice”, *Social Theory and Practice*, v. 23, 1997, 27-51.

⁷⁰ Ver: Alejandro, R., “What is Political about Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Politics*, v. 58, 1996, pp. 1-24.

permitiéndole a Rawls recrear las condiciones de igualdad de la posición original —de carácter abstracto tras el velo de ignorancia— en torno a una definición “política” de persona⁷². Pero con ello también, Rawls renuncia a dotar a su teoría de la justicia de implicaciones morales, es decir, a cargar a los individuos con una definición “racionalista” de sí mismos que deben incorporar en todo proyecto sobre la vida buena. Esta renuncia es fruto de descartar el tomar la “estabilidad interna” como medida de la “estabilidad externa” en una definición “republicana” del espacio político; es decir, como si lo público debiera atenerse a una definición previa de virtudes en las que debe autorrealizarse todo sujeto racional. El ámbito político, desde el “republicanismo kantiano”, aparecería como un fin en sí mismo, al que todo individuo racional necesitaría acudir —y participar activamente— para autorrealizarse como persona “moral”. Por el contrario, desde el *Liberalismo Político*, el aspecto de la autorrealización personal queda delegado al espacio privado de “lo racional”, es decir, de la conformación de una concepción de la vida buena a partir de alguna adscripción comunitaria y/o filosofía personal⁷³. Rawls descarta en diferentes textos esta concepción republicana de lo político como una “comunidad” estructurada “prepolíticamente” en torno a un ideal de sí misma y de sus miembros, es decir, en torno a una identidad colectiva de tipo cultural, religiosa o filosófica, pues la única forma de mantenerla como tal, sin disensiones ni deserciones, sería por mediación de la coacción coercitiva del Estado, que de esta manera socavaría las libertades fundamentales de los individuos (especialmente la de la libertad de conciencia y pensamiento) sobre las que se asienta todo régimen constitucional democrático. El republicanismo kantiano puede ser una opción personal para la definición de la “vida buena” que refuerce, desde un sentido del bien, la idea de una razón pública, pero en ningún caso puede aspirar a obtener un rango “público”, y, en consecuencia, obligatorio⁷⁴.

⁷¹ Ver: Fraser, E., y Lacey, N., “Politics and the Public in Rawls’s Political Liberalism”, *Political Studies*, v. 43, 1995, pp. 233-247.

⁷² Ver: Clarke, S., “Contractarianism, Liberal Neutrality, and Epistemology”, *Political Studies*, v. 47, n° 4, 1999, pp. 627-642.

⁷³ Ver: Sterba, J., “Reconciling Public Reason and Religious Values”, *Social Theory and Practice*, v. 25, n° 1, 1999, pp. 1-28.

⁷⁴ Aceptar esa tesis del “humanismo kantiano” nos llevaría otra vez a la “solución interna” del problema de la estabilidad. Ver, PL, pp. 42-43, 146-147, 201, 205-206. Especialmente, resulta esclarecedora la contrarréplica de Rawls a las críticas de Habermas: «El aparente énfasis de Habermas en lo político (...) es completamente plausible sólo a condición de que la idea del humanismo clásico sea verdadera: esto es, que la esfera en la que los seres humanos logran su más plena realización, su mayor bien, es en las actividades de la vida política. Evidentemente, comprometerse con la vida política puede ser una parte

En contraste con estas reflexiones, el concepto de “lo razonable”, tal y como nos viene especificado por Rawls, no está exento, como lo demuestran las amplias críticas de las que ha sido objeto, de una cierta ambigüedad, pues, en primer lugar, se refiere a una definición “política”, como aquello que cabe aceptar dentro de un discurso político —el *locus* autorreferencial del sistema político—, pero, por otro lado, se engarza con un sentido interno de la justicia de carácter moral⁷⁵. Si, como creo que quiere dar a entender Rawls, la idea de una “razón pública” descarta una moralidad intrínseca, en ningún caso se le podría dotar al concepto de “lo razonable” de una correspondencia con virtudes morales. Hacer tal cosa nos llevaría otra vez al callejón “sin salida” de su *Teoría de la Justicia*, es decir, a una solución “interna” del problema de la estabilidad. Por otro lado, una solución radicalmente “externa” haría depender la estabilidad de una mera “legalidad” impuesta coercitivamente, cuando el objeto de una teoría de la justicia de carácter político es, precisamente, proveer a la legalidad de unos principios “racionales” en los que ésta pueda encontrar una “legitimación” pública⁷⁶. La vía

razonable de las concepciones del bien de muchas personas, y para mi puede ser de hecho un gran bien... Sin embargo, la justicia como equidad rechaza cualquier declaración de esta suerte. Subordinar el bien de la sociedad civil al de la vida pública parece erróneo», en “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, 92, 1995 [incorporado como Lecture IX a la paperback edition de *Political Liberalism*, 1996] (se cita la traducción de G. Villar Roca, “Réplica a Habermas”, en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, (DLP), Paidós, Barcelona, 1998, p. 128). Ver también, Wolin, S., “The Liberal Democratic Divide: on Rawls’s Political Liberalism”, *Political Theory*, v. 24, 1996, pp. 97-119.

⁷⁵ El valor de la tolerancia que promueve la razón pública, es para algunos autores un valor básico para la convivencia en las sociedades modernas, y por ello no puede divorciarse por completo de pretensiones morales. Ver: Mendus, S., “Teaching Morality in a Plural Society”, *Government and Opposition*, v. 33, n° 3, 1998, pp. 355-371; Tan, K., “Liberal Toleration in Rawls’s Law of Peoples”, *Ethics*, v. 108, 1998, pp. 276-295; Strike, K., “Must Liberal Citizens Be Reasonable?”, *The Review of Politics*, v. 58, 1996, pp. 41-48; Walker, B., “John Rawls, Mikhail Bakhtin, and the Praxis of Toleration”, *Political Theory*, v. 23, 1995, pp. 101-127; Paris, D., “Moral Education and the “Tie that Binds” in Liberal Political Theory”, *American Political Science Review*, v. 85, 1991, 875-901; Thiebaut, C., *La vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 259-274; Thiebaut, C., *De la Tolerancia*, La balsa de Medusa, Madrid, 1999, pp. 84-97.

⁷⁶ Sobre la base de una necesidad de legitimación del orden normativo, Rawls diferencia tres niveles de la publicidad. El primer nivel de la publicidad sería aquel que viene impuesto de manera coercitiva por la legalidad vigente (moral egoísta/pre-convencional). Lo público se identificaría, en este nivel, con lo obligatorio. Un segundo nivel sería aquel que viene a justificar el orden vigente a partir de unas creencias comunes compartidas “prepolíticamente” (moral convencional). Este, por ejemplo, podría ser el caso de algún régimen confesional que vierte en el orden jurídico público diferentes expectativas normativas —pongamos por caso un Estado islámico que toma por fuente básica del derecho el Corán. El tercer nivel de la publicidad sería aquel que parte de una justificación de la justicia pública en sus propios términos, es decir, desde una teoría sobre la justicia misma (moral post-convencional). En el caso de Rawls, por supuesto, la teoría que mejor se ajustaría a estas necesidades sería su teoría de la justicia como equidad, especialmente referida a su versión política en el contexto de un pluralismo axiológico. Con el calificativo de “publicidad plena” para este último nivel, Rawls viene a identificar a la justicia como equidad como el fin último de la publicidad misma, es decir, dónde ésta puede expresarse fielmente según su naturaleza

intermedia tomada por Rawls da una solución parcial, pues al final tiene que “cargar” con esa doble tensión al concepto de “lo razonable”, dotándolo de una predisposición “moral” a la cooperación social y al reconocimiento de las reglas como virtudes “politico-morales” que posibilitan el “juego limpio” (*fair play*)⁷⁷.

Para apuntalar “lo razonable” desde la estabilidad externa, Rawls crea una diferenciación conceptual más entre la “autonomía racional” y “autonomía plena”, que se corresponderían con los dos primeros momentos del proceso de descender el velo de ignorancia —el tercer momento sería el de nuestra perspectiva como sujetos o actores sociales reales⁷⁸. La autonomía racional sería un artificio que formaría parte del construccionismo político de la posición original, y en el que quedaría asumiendo que, en el nivel de abstracción procedente del velo de ignorancia, es un elemento conceptual de un modelo ideal que no da cuenta de las personas reales. La autonomía plena haría referencia a aquella autonomía que es posible alcanzar en cuanto ciudadanos reales, esto es, en cuanto portadores de una serie de derechos políticos que garantizan la autonomía real y efectiva de los individuos. Rawls estima que el “sentido de reciprocidad” sobre el que se sostiene la disponibilidad a la cooperación sólo es posible en el segundo tipo de autonomía, al crear un interés común por salvaguardar “el bien” político de un Estado de Derecho⁷⁹. Lo razonable, entonces, sólo sería posible como parte de un ideal de ciudadanía democrática, es decir, desde una definición política de la persona que, por consiguiente, quedaría afincada en la “estabilidad externa” que nos ofrecen las instituciones sociales y políticas “bien ordenadas”⁸⁰.

—podremos evidenciar una argumentación similar en el desarrollo del concepto de autonomía plena. ver, PL, pp. 66-77

⁷⁷ Ver: Estlund, D., “The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth”, *Ethics*, v. 108, 1998, pp. 252-275.

⁷⁸ Sobre la autonomía racional y la autonomía plena, ver PL., pp. 72-81.

⁷⁹ Sobre “el bien político”, ver *ibid.*, pp. 201-206.

⁸⁰ En definitiva, sobre un sentido del “bien político” como “orden”, que tiene un valor propio, al igual que en Hobbes, en sí mismo. La reciprocidad, lejos de sostenerse entonces en un sentido moral como sociabilidad innata y disponibilidad espontánea a la cooperación, se sostendría en una afiliación política que, descargada de implicaciones morales —virtudes republicanas—, repercuten como un beneficio “racional” para el individuo, en cuanto le permiten perseguir sus intereses en la esfera privada. Con la renuncia a una base moral de la política, esto es todo cuanto nos estaría lícito aventurar. La paradójica consecuencia de lo dicho es que la autonomía plena haría depender el ejercicio de “lo razonable” de una garantía al ejercicio de “lo racional”, poniendo en quiebra ese necesario sentido de la justicia que da prioridad a lo justo sobre las definiciones de lo bueno. Pese a todas las matizaciones de Rawls, las “virtudes cívicas” sólo se sostienen en una concepción “republicana” del espacio político. Sobre este cuestión, se puede consultar: Sinopoli, R., “Thick-skinned Liberalism: Redefining Civility”, *The American Political Science Review*, v. 89, 1995, pp. 612-620; Miller, D., “Citizenship and Pluralism”, *Political Studies*, v. 43, 1995, pp. 432-450; Caney, S., “Anti-perfectionism and Rawlsian Liberalism”,

La única manera de poder llegar en esta tesitura a una “razón pública”, en estimación de Rawls, sería a partir de un “constructivismo político” contractualista, en virtud del cual podríamos alcanzar un reconocimiento “razonable” de los principios desprendidos de la teoría de la justicia como equidad, que, en su interpretación política, reforzarían las bases liberales de una primacía de las libertades básicas⁸¹. En “Kantian Constructivism en Moral Theory”, Rawls perfila como el rasgo más característico del construccionismo kantiano la creación de un orden social —de naturaleza normativa— a partir de una definición de la persona autónoma, en la que su racionalidad —práctica— adquiere el rango de una virtud moral. Rawls viene a asumir como base esencial de toda teoría con pretensiones constructivistas, ésta relación conceptual entre una definición de persona y una definición de la sociedad⁸². En su *Teoría de la Justicia*, la persona era definida, al igual que en Kant, como una persona moral con dos facultades principales dadas a su racionalidad práctica: un sentido del bien, que le permitía perseguir sus propios fines bajo el principio aristotélico de la superación personal, y un sentido de la justicia, que le permitía concebir sus relaciones con otros individuos bajo el objetivo común de la cooperación social —frente a la competencia irreconciliable de intereses del estado de naturaleza en Hobbes. En *Political Liberalism*, el objetivo de crear un nexo conceptual entre una definición de persona y de sociedad ya

Political Studies, v. 43, 1995, pp. 248-264; Fullinwider, R., “Citizenship, Individualism, and Democratic Politics”, *Ethics*, v. 105, 1995, p. 497-515; Hill, G., “Citizenship and Ontology in the Liberal State”, *The Review of Politics*, v. 55, 1993, pp. 67-84; Neal, P., “In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right”, *The Review of Politics*, v. 49, 1987, pp. 389-409; Thiebaut, C., “Sujeto liberal y Comunidad: Rawls y la unión social”, *Enrahonar*, nº 27, 1997, pp. 19-33.

⁸¹ Ver, por ejemplo: Klosko, G., “Political Constructivism in Rawls’s Political Liberalism”, *American Political Science Review*, v. 91, 1997, 635-646.

⁸² *Ibid.*, p. 93. La principal razón para ello estriba en la división kantiana entre razón teórica y razón práctica. La razón teórica gestaría teorías sobre objetos dados a su experiencia, y que, por consiguiente, aunque no podamos percibirlos más que como fenómenos, tienen una realidad independiente a la conciencia de los hombres. La razón práctica, por el contrario, construye la teoría al mismo paso que construye sus objetos de conocimiento, esto es, su objeto forma parte de la propia construcción, y no está dado a su experiencia —en cuanto práctica— independientemente de su interpretación teórica. La coherencia interna de la teoría se pliega al objetivo de ordenar la “práctica social”, confiriéndole un fundamento justificativo en la propia germinación de conceptos que la definen respecto a la teoría. Es por esta razón que el “equilibrio reflexivo” puede servirnos como prueba de la validez de una teoría “práctica”, al confrontar sus principios y conceptos con los de la práctica real de los actores sociales. Sobre esta cuestión, se puede consultar: Brandt, R. B., “The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium”, *Ethics*, v. 100, 1990, pp. 259-278; Estuith, S. y Peterson, R., “The Original Position as Social Practice”, *Political Theory*, v. 16, 1988, pp. 300-334.

Concepciones similares sobre el carácter epistemológico de las ciencias sociales los podemos encontrar en la relación Teoría/Praxis del marxismo, en el mecanismo de la “profecía autocumplida” de Thomas y Merton, o, mirando hacia el panorama español, la concepción de una “sociedad reflexiva” por parte de E. Lamo.

sólo será posible desde un “constructivismo político”. La causa esencial para ello es que “lo racional”, que recoge el viejo concepto de un “sentido del bien”, ya no es producto de una “deliberación racional” en el interior de un individuo aislado y abandonado a sus propias fuerzas reflexivas, sino que, por el contrario, cristalizaría como una definición “socio-cultural” de la vida buena adscrita a alguna “doctrina comprensiva”. Los términos del contrato de cooperación social ya no los establecen los individuos propiamente dichos, sino las “doctrinas comprensivas” en cuanto sujetos representativos de una sociedad civil “pluralista”. Sin embargo, como las “doctrinas comprensivas” son inconmensurables cognitivamente entre sí, necesitan de un espacio público dónde puedan encontrarse en igualdad de condiciones. Este espacio no es otro que el político, que como parte de su propia constitución necesita de una definición neutral de la persona en términos políticos que venga a garantizar, independientemente de las convicciones doctrinales “privadas”, una igualdad de participación en la estipulación de los términos del contrato de cooperación⁸³. La igualdad de derechos en una definición abstracta de la ciudadanía sería la principal característica de la “personalidad política”, a partir de la cual se podrían recrear las condiciones de reflexión de la posición original que llevarían al reconocimiento “público” de los dos principios de la justicia como equidad como base del entendimiento para la cooperación social.

El problema del constructivismo como método de elaboración teórica se encontraría en una pretensión de “objetividad” pública, es decir, en un reconocimiento de su validez cognitiva para el ámbito político⁸⁴. Rawls establece una diferenciación conceptual entre la “verdad” y “lo razonable” como pruebas de validez a las que se puede someter toda teoría con ambiciones prácticas. “Lo razonable” sería aquello que responde a los principios contenidos en una “razón pública”, que, en virtud de su publicidad —como perspectiva “política” aceptada y reconocida por todos los ciudadanos en cuanto tales—, puede otorgar y sancionar un reconocimiento de “legitimidad” sobre una demanda de

⁸³ Ver, por ejemplo: Lund, W., “Egalitarian Liberalism and Social Pathology: a Defense of Public Neutrality”, *Social Theory and Practice*, v. 23, 1997, pp. 449-478; López, M. T., “Neutralidad liberal y valores morales”, *Contrastes*, nº3, 1998, pp. 169-184; López, M. T., “Pluralismo moral y los lugares de la argumentación”, *Isegoria*, nº 20, 1999, 197-206.

⁸⁴ Lo objetivo aquí se identifica con aquello que se encuentra en condiciones de despertar una aceptación de “publicidad plena”, es decir, una “validez cognitiva respecto de los términos de la cultura política del liberalismo procedentes de la Teoría de la Justicia como equidad. Ver: Norman, W., “Inevitable and

derechos —individuales o colectivos. “Lo razonable” son aquellas reivindicaciones que, en vez de crear un conflicto irreconciliable entre los actores sociales que pongan en peligro el pacto social de cooperación, refuerzan el sentido solidario de participar en una misma sociedad política, apelando para su aceptación “pública” a los principios y “valores políticos” sobre los que se sostiene⁸⁵. La verdad, por el contrario, viene referida a la aceptación de una teoría desde “dentro” de una doctrina comprensiva particular, donde cada una de las cuales tendría sus propios criterios de verdad, como conjunto de prácticas “auténticas” a su forma o estilo de vida⁸⁶.

Por último, el giro hacia una “estabilidad externa” frente a la “estabilidad interna”, se puede colegir de la transformación del test de validación teórico del “equilibrio reflexivo” en el test de validación del “consenso por superposición”. Recordemos que el test del “equilibrio reflexivo” era una exigencia de la racionalidad “práctica” para validar la teoría desde “dentro” de las prácticas efectivas que se pretendían explicar. En el constructivismo político, con la mutación operada en la definición de “lo racional”, desde la “racionalidad deliberativa” —aquella que discierne reflexiva y autónomamente el “bien” para un sujeto racional— hacia las diferentes modalidades de la “vida buena” concretadas por las “doctrinas comprensivas”, el test de validación ya no lo pueden

Unacceptable? Methodological Rawlsianism in Anglo-American Political Philosophy”, *Political Studies*, v. 46, n° 2, 1998, pp. 276-294.

⁸⁵ En realidad, éste sería un problema compartido de toda teoría con implicaciones prácticas: su éxito conceptual se debe a su práctica real. El test del equilibrio reflexivo no daría más que una medida, siempre aproximada por su “carga” subjetiva, de esta correlación. Rawls se acerca nuevamente a esta cuestión cuando analiza las “cargas de juicio” que distorsionan la “razonabilidad” desde la “racionalidad” —lo razonable *versus* lo racional—, cuya conclusión no es otra que la incommensurabilidad de las diferentes perspectivas axiológicas para entenderse entre sí —algo similar a las “distorsiones comunicativas” que entorpecen la práctica pura de la “racionalidad comunicativa” en Habermas—, que de este modo necesitan de un lenguaje común más abstracto —el Liberalismo Político— para poder llegar a sentar las bases de un acuerdo. Lo razonable adquiere de esta manera el rasgo ético de la tolerancia, para que cada cual sea, en la intimidad de sus prácticas privadas, como crea pertinente, incluyendo la determinación de sus creencias personales. Sobre las cargas de juicio, ver PL, pp. 54-58, 119-121.

⁸⁶ A favor de Rawls, se podría puntualizar que la verdad aquí se refiere a su uso desde la racionalidad práctica (frente a la racionalidad teórica), que sólo puede alcanzarse desde “dentro” de las convicciones personales sobre la vida buena como medida de su autenticidad. El problema de esta definición de verdad es que se asocia a su vieja definición religiosa, de carácter salvífico y escatológico en los terrenos prácticos de la acción moral y del devenir histórico. Con esta definición, la validez cognitiva con pretensiones de universalidad, en su calificación o descalificación como doctrina comprensiva, queda reducida al mismo estatus que la verdad religiosa. Rawls parece no darse cuenta de que, con este planteamiento, la filosofía queda desarmada y deslegitimada para cualquier tipo de reflexión racional, pues su validez ya no se encuentra en la coherencia de su fundamentación epistemológica, sino en el plano de las prácticas sociales que le vienen dadas a su experiencia —y en último término en la hermenéutica “comprensiva” por las cuales se interpretan en el seno de cada una de ellas. No creo que la interpretación que realiza Rorty de la obra de Rawls en el sentido expuesto vaya mal encaminada.

realizar los sujetos racionales aisladamente, sino que se tendrá que proyectar desde las perspectivas particulares de las doctrinas comprensivas. Las personas representativas, de este modo, serán representativas de cada una de las diferentes doctrinas, filosofías vitales o estilos de vida que conviven en la sociedad civil.

No obstante, al igual que el término de “lo razonable”, el consenso por superposición no está exento de ciertas ambigüedades en la definición de su naturaleza privada/pública, como se patentiza en las dos etapas que Rawls explicita en su confección⁸⁷. La primera etapa se sitúa en las condiciones de igualdad de la posición original, y desde una definición “política” de las personas representativas, arrojando por resultado un “Consenso Constitucional” edificado sobre la “razón pública” y los valores políticos liberales. El Consenso Constitucional, puntualiza Rawls, sería de corto alcance, pues no incluiría en su diseño una organización de la estructura básica, sino tan sólo los procedimientos políticos de un gobierno democrático⁸⁸. En resumen, en este primer nivel, el Consenso Constitucional sería equiparable al ejercicio de la “razón pública” en la organización de las instituciones políticas y del derecho jurídico.

La segunda etapa supondría un paso más en el descorrimiento del velo de ignorancia, y dejaría a los individuos “juzgar” el Consenso Constitucional desde el “interior” de sus respectivas “identidades sociales”. La prueba desde el ámbito privado para “legitimar” el orden público sería doble. En primer lugar, el orden constitucional previamente organizado les debe dejar el suficiente espacio y “libertad” de acción como para desarrollar plenamente las prácticas por las cuales se materializa su “sentido del

⁸⁷ PL., pp. 158-168. Sobre los problemas de construcción del Consenso por Superposición, ver: Habermas, J., “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism”, en *Journal of Philosophy*, XCII, n° 3, pp. 132-180; Habermas, J., “Vernünftig versus Wahr —oder die der Weltbilder”, en *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt del Meno, 1996, pp. 95-127 (recompilados y traducidos en Habermas, J., y Rawls, J., *Debate sobre el Liberalismo Político*, Paidós, Barcelona, 1998); Giusti, M., “Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls”, *Isegoria*, n° 14, 1996, pp. 111-125.

⁸⁸ PL., p. 159. Se puede comparar este recorte de objetivos respecto de los dados a la teoría de la Justicia como equidad original, que tenía por objeto prioritario la estructura básica. De este modo se patentiza una renuncia al “racionalismo” para la determinación reflexiva de un modelo de sociedad bien ordenada. El único aspecto de la sociedad que podría ser ordenado según los principios de la justicia como equidad, y alcanzar un rango “público”, sería el político. Pero con esta restricción, la primacía de los derechos articulados en torno a la libertad de los modernos alcanza una prioridad sobre cualquier otra consideración, incluida la “justicia distributiva” por la que trataba de organizarse la estructura básica y sus “derechos sociales” inmanentes. La pretensión de un equilibrio entre la libertad de los antiguos y la de los modernos en el Liberalismo Político en realidad no sería tal. Ver, por ejemplo: Hill, G., “Reason and Will in Contemporary Social Contract Theory”, *Political Research Quarterly*, v. 48, 1995, pp. 101-116; Habermas, J., “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism”, en *Debate sobre el Liberalismo Político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 65 ss.

bien” o de la “vida buena”. Esta condición viene garantizada —en opinión de Rawls— por la primacía de los derechos subjetivos y libertades básicas en el diseño político, y, especialmente, dentro de éstos, por el derecho a la libertad de conciencia y de pensamiento⁸⁹. Y en segundo lugar —lo que propiamente dicho se podría considerar un “consenso por superposición”—, los principios de la “razón pública” deben ser ratificados como “válidos” desde dentro de las propias “doctrinas comprensivas”, es decir, desde su propio criterio de verdad axiológico. Este hecho es importante —en realidad, más importante para las doctrinas comprensivas, en cuanto les va en ello su reconocimiento como doctrinas razonables, que para la propia validación de la razón pública— porque, si bien “lo razonable” puede dotar a los individuos de un “genuino” deseo de cooperación con otros individuos que no comparten sus valores vitales, no puede hacer que, según Rawls, éstos se comprometan en respetar el orden normativo derivado del consenso constitucional⁹⁰. En definitiva, si las doctrinas comprensivas aceptan los valores liberales sobre los que se funda el “consenso constitucional” —especialmente su primacía sobre su definición de la vida buena como garantía del orden social y convivencia pacífica con otras doctrinas comprensivas en un pacto de respeto mutuo—, y los toman como referencia básica para llegar a otros consensos sobre la estructura básica, tendremos asentadas las bases de un acuerdo social “profundo” que soporte la prueba de su “estabilidad” en el tiempo. En palabras de Rawls:

En lo tocante a la profundidad, una vez se ha dado el consenso constitucional, los grupos políticos tienen que entrar en el foro público de la discusión política y apelar a otros grupos que no comparten su doctrina comprensiva. Ese hecho hace que sea racional para ellos salir del restringido círculo de sus propios puntos de vista y desarrollar concepciones políticas en cuyos

⁸⁹ En su lectura política, la garantía a los “bienes primarios” de la justicia como equidad se convierten automáticamente en “derechos políticos”, que como tales mantienen una afinidad con el sentido de la justicia como equidad. La justicia, en consecuencia, se encuentra en condiciones de plantear límites al desarrollo de los planes de vida desde los mismos derechos que los posibilitan, dictaminando cuales de ellos pueden ser “razonablemente” perseguidos sin entrar en colisión con un estado de derecho, es decir, sin lesionar el mismo tiempo la igualdad de derechos del resto de individuos.

⁹⁰ El compromiso axiológico sería una facultad exclusiva del “sentido del bien” provisto desde las doctrinas comprensivas. Por ello, es importante que, para seguir voluntariamente un orden social legítimo, no entren en contradicción con la “razón pública”; aunque si ésta es inevitable, se concederá una prioridad a los fundamentos públicos de la cooperación social. El republicanismo puede actuar, en este sentido, como un vínculo axiológico capaz de comprometer a un actor con el reconocimiento de las bases

términos poder explicar y justificar las políticas elegidas por ellos a un público más amplio y con el propósito de acabar reuniendo a una mayoría. Al proceder así, se ven conducidos a formular concepciones políticas de la justicia. Esas concepciones proporcionan la moneda corriente con que discutir y una base profunda para explicar el significado y las implicaciones de los principios y las políticas que cada grupo respalda.⁹¹

El consenso por superposición, al contrario que la posición original como constructo teórico, es un consenso real establecido por actores reales, que están llamados a ponerse de acuerdo sobre algún aspecto relevante de sus expectativas vitales. Desde el punto de vista de un sistema político democrático, el Consenso Constitucional sería aquel derivado de un *periodo legislativo constituyente* —que necesita, no obstante, de unos principios previos de la justicia compartidos como referentes normativos, y que pueden ser tomados de la teoría de la justicia como equidad—; mientras que el “Consenso por Superposición” se corresponde con *el periodo legislativo corriente*, por el que se reglamenta el marco de la estructura básica bajo el procedimiento democrático de mayorías “razonables”⁹². *La idea del Consenso por Superposición, desde el punto de vista político, se podría entender entonces como aquel “consenso público” que se va consiguiendo en la “superposición” de distintas doctrinas* —representadas por partidos políticos— *hasta alcanzar una mayoría democrática*⁹³. Para llegar a tales consensos, los

públicas de cooperación como una finalidad en sí misma, pero, como ya se comentó, nunca puede exigir un acatamiento doctrinal “universal” que viole la libertad misma de pensamiento.

⁹¹ PL., p. 165 (se cita la traducción española de A. Domènech en Rawls, J., *El Liberalismo Político*, Crítica, Barcelona, 1996; pp. 197-198). Sobre esta cita hay una cierta polémica sobre si, cuando reclama a los actores sociales ponerse en un punto de vista superior a sus convicciones personales se incluye también o no se incluye un punto de vista intersubjetivo, es decir, aquel que toma en consideración el punto de vista de las otras partes desde su correspondiente determinación hermenéutica de sentido (la intercambiabilidad de posiciones perceptivas de la fenomenología junto a la asunción ideal de rol del interaccionismo simbólico de Mead). Puesto que en opinión de Rawls las “doctrinas comprensivas” son inconmensurables cognitivamente entre sí, no creo que sus intenciones se orienten hacia ese tipo de implicaciones, sino que más bien tienen por objeto resaltar la necesidad de un lenguaje neutral desde el que los actores políticos puedan dialogar y ponerse de acuerdo.

⁹² Ver, PL, pp. 231 ss.

⁹³ Ver, “Reply to Habermas”, en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 89-97. En esta concepción, la “representación” política para la participación pública deviene en un elemento de primer orden para la “legitimidad” legislativa; frente a las necesidades “deliberativas” de la Opinión Pública dentro de una democracia participativa “radical” al estilo de Habermas. Sobre la influencia de la práctica política “real” norteamericana en el diseño del Construccionismo Político de Rawls, se puede consultar: Klosko, G., “Rawls’s “Political” Philosophy and American Democracy”, *The American Political Science Review*, v. 87, 1993, pp. 348-359; Silveira, P. y Norman, W., “Rawlsianismo metodológico. Una introducción a la metodología dominante en la filosofía contemporánea”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 5, 1995, pp. 125-151; Bayona, B., “La “cultura política” en el Liberalismo Político”, *Sistema*, nº 149, 1999, pp. 69-97; Poulain, J., “La

actores políticos tendrían que tener en cuenta sus propios intereses como sujetos racionales, y un punto de vista “público y neutral” desde el que poder hacer llegar sus reivindicaciones a las otras partes. Este espacio social de encuentro —nos dirá Rawls— no es otro que el discurso político, y, más concretamente, aquel que se nos presenta en los términos y valores defendidos por el Liberalismo Político como marco reflexivo de una razón pública.

2. *La batalla conceptual Habermas-Rawls:*

Han sido muchos los autores que, incluso antes de que el debate entre Habermas y Rawls tomase forma a mediados de los años noventa, ya realizaban sugerentes comparaciones entre sus teorías de fundamentación normativa como una forma de contrastar la solidez de sus respectivos planteamientos; y todavía más los que, una vez que éste se produjera efectivamente, van a tomarlo como tema de sus reflexiones⁹⁴. La Confrontación teórica entre Habermas y Rawls se puede decir así que era una “crónica anunciada”, al tiempo que, dada la proximidad temática y relevancia teórica dentro del discurso moral-normativo de ambas propuestas, un diálogo inevitable.

Una vez puestos en la labor de describir el debate entablado entre Habermas y Rawls sobre sus respectivas interpretaciones de los cimientos normativos de los sistemas políticos democráticos, voy a utilizar la fructífera metáfora de una batalla entre

“parousia” americana de la democracia filosófica”, *Isegoria*, nº 8, 1993, 85-102; Norman, W., “La filosofía política anglosajona antes y después de Rawls”, *Taula*, nº 17-18, 1992, pp. 111-120.

⁹⁴ Ver, por ejemplo: Benhabid, S., “The Methodological Illusions of Modern Political Theory: the Case of Rawls and Habermas”, *Neue Hefte für Philosophie*, 21, 1982; Vallespín, F. y Aguila, R., “La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas”, *Zona Abierta*, nº 31, 1984, pp. 93-125; Vallespín, F., “Diálogo entre gigantes”, *Claves de razón práctica*, nº 55, 1995, pp. 48-55; Thiebaut, C., “Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo”, *Anales de la cátedra de Francisco Suarez*, nº 31, 1994, 41-60; McCarthy, T., “Unidad en la diferencia: reflexiones sobre el derecho cosmopolita”, *Isegoria*, nº 16, 1997, pp. 37-59; Charney, E., “Political liberalism, deliberative democracy, and the public sphere”, *The American Political Science Review*, v. 92, 1998, pp. 97-110; Cepeda, M., “Rawls y Habermas: una disputa de familia”, *Daimon*, nº 15, 1997, pp. 51-61; Cortes, F., “Liberalismo, Comunitarismo y Ética Comunicativa”, *Daimon*, nº 15, 1997, pp. 93-106; Hoyos, G., “Democracia participativa y Liberalismo Político”, *Daimon*, nº 15, 1997, pp. 83-91; Rehg, W., *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Habermas*, University California Press, Berkeley, 1997; McCarthy, T., “Constructivismo y reconstruccionismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en Gimbernat, J. A., (ed.) *La Filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997; Honneth, A., “The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism”, en White, S. K. (ed.), *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge University Press, Nueva York, 1995, pp. 289-323; Chambers, S., *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, Cornell Univ. Press, Nueva York, 1996, pp. 59-77; Jiménez Redondo, M., *El pensamiento ético de J. Habermas*, Episteme, Valencia, 2000, pp. 109 ss.

dos ejércitos. El centro de cada uno de estos ejércitos estará formado por los fundamentos de sus respectivas teorías normativas, la Teoría de la Justicia en Rawls y la Ética del Discurso en Habermas; los flancos estarán formados por su proyección práctica en el diseño de un orden político; y la retaguardia y las líneas de aprovisionamiento nos vendrán a dejar constancia de los fundamentos filosóficos epistémico-metodológicos con los que se han construido sus respectivas teorías.

El plan de batalla conceptual de Habermas sería el siguiente: a) un ataque al centro como maniobra de distracción; b) envolver los flancos en una maniobra de contención; y c) un ataque en toda regla a las líneas logísticas y retaguardia.

a) Las críticas con las que Habermas abre el fuego sobre la teoría de la justicia son tres fundamentalmente:

- 1) La teoría de la elección racional, desde la que se construye en sentido hobbesiano la posición original, sería una mala candidata para dar cuenta de la racionalidad práctica, y, más concretamente, del sentido de “justa reciprocidad” de las obligaciones normativas⁹⁵.
- 2) La perspectiva en primera persona de la posición original, tomada de las teorías utilitaristas, viene a reflexionar sobre las cuestiones normativas en términos de intereses y bienes. Como consecuencia, los derechos procedentes de un orden normativo se traducen en “bienes distributivos” que los individuos pueden poseer y disfrutar en solitario (vida privada), pervirtiendo el carácter deontológico de su ejercicio público —los derechos sólo tienen sentido en cuando ordenan relaciones o “prácticas” entre sujetos, no como bienes fungibles⁹⁶.
- 3) El artificio del velo de ignorancia, en virtud del cual Rawls puede introducir una interpretación kantiana en la posición original, priva a las partes en negociación de la posibilidad de una perspectiva intersubjetiva, esto es, de situarse en la posición de las otras partes —dentro de su propia definición hermenéutica de sentido— para ofrecer un acuerdo justo a las mismas. Con ello, la justificación normativa se asienta en el mismo monologismo trascendental de Kant, donde el teórico asume la carga de

⁹⁵ Habermas, J., y Rawls, J., *Debate sobre el Liberalismo Político*, (DLP), Paidós, Barcelona, 1998; pp. 45 ss.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 47 ss.

la comprensión del mundo y de la autocomprensión del yo en el diseño de una sociedad bien ordenada, dándoselo todo hecho a los participantes; pero no sin antes pagar el precio de vulnerar su autonomía cognitiva con la prescripción de una teoría de la justicia “substantiva” como fin último de la racionalidad práctica⁹⁷.

- b) Habermas va a intentar envolver los flancos de la proyección política de la teoría de la justicia poniendo de manifiesto la falta de claridad en la fundamentación teórica del famoso “giro político”. Esta falta de claridad resultaría evidente en la formulación de dos conceptos esenciales sobre los que se sostiene la posibilidad del Liberalismo Político: el consenso por superposición y la razón pública.
- 1) Dada la definición del Consenso por Superposición en dos etapas —la constitucional y la legislativa—⁹⁸, este concepto presupondría una teoría del orden político previa a la participación democrática, que anularía tanto sus pretensiones de legitimación —un orden cosificado que se impone sobre el principio de la soberanía popular democrática—, así como su pretensión de convertirse en un test de validación de la propia teoría —la razón pública le viene dada a las doctrinas comprensivas, a las que tan sólo les quedaría la opción de aceptarla y utilizarla como “lenguaje político” común ó caer desprestigiadas como doctrinas “no razonables”⁹⁹. El consenso por superposición, como prueba de validez de la teoría, perdería su valor epistemológico para contentarse con la mera “eficacia” política de su estabilidad en el tiempo —la diferencia entre una “aceptabilidad” fundamentada en buenas razones de la mera “aceptancia” fáctica¹⁰⁰.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 51 ss.

⁹⁸ En realidad son tres las etapas de construcción, que se corresponden con las tres etapas del descorrimiento del velo de ignorancia: 1) la definición de una Teoría de la Justicia desde el artificio de “representación” de la posición original; 2) la institucionalización de un Consenso Constitucional basado en los principios “compartidos” de la TJ; 3) la legislación ordinaria procedente de los Consensos por Superposición entre diferentes doctrinas comprensivas, que utilizan el lenguaje común de la “razón pública” constitucional para entenderse entre sí.

⁹⁹ Ver, *Ibid.*, pp. 58 ss.

¹⁰⁰ De todos modos, creo que existe una cierta interpretación tendenciosa en Habermas por equiparar el concepto del “Consenso por superposición” con el de “religión civil” de R. N. Bellah, es decir, como un mínimo que es lo máximo que se encuentra en condiciones de despertar un consenso social desde “dentro” de las propias convicciones personales, y que cristaliza como una “religión civil” en la cultura política, sobre la que se vierten ciertos elementos comunes de orientación religiosa —descargados de definiciones doctrinales— que la gran mayoría de los norteamericanos comparten (ver: Bellah, R.N., *Beyond Belief*, New York, 1970; pp. 171 ss.). El Consenso por Superposición, por el contrario, toma su

- 2) Lo razonable *versus* lo verdadero: el concepto de “lo razonable” se nos presenta como parte de la construcción política de una razón práctica frente a una razón teórica¹⁰¹. Esta última queda devaluada en términos metafísicos, donde la “verdad” en asuntos normativos sólo sería posible en la definición previa de “comportamientos auténticos” o éticamente coherentes respecto de una concepción “comprehensiva” del mundo —cosmovisiones. El problema de la orientación práctica de esta definición de “racionalidad” como “lo razonable”, es su proyección exclusivamente política y su “pretensión de validez” pública. *Si la validez ya no viene formulada en términos cognitivos sino en términos políticos, la “publicidad” de las prescripciones normativas deben encontrar su “legitimación” en la virtud de una sociedad bien ordenada.* La Teoría de la Justicia se introduce aquí como un criterio filosófico que, partiendo del artificio contractualista de la posición original, puede ofrecernos el “razonamiento” justificativo de lo que se puede entender como una sociedad bien ordenada. No obstante, señalará Habermas, pese al escudo del giro político, Rawls no puede eludir el carácter “cognitivo” de la construcción filosófica de su Teoría de la Justicia, sin cuyo referente normativo no se podría llegar a formalizar un “Consenso Constitucional” como núcleo institucional de las sociedades bien ordenadas. La justificación filosófica, en la defensa de sus conceptos fundamentales de construcción, entraña un debate epistemológico con las otras posibles posiciones de la filosofía moral, que Rawls no puede omitir con la excusa de una definición política.
- c) Llegamos así al ataque definitivo sobre la retaguardia de Rawls, es decir, sobre la fundamentación epistemológica de su “Constructivismo Político”. En estimación de Habermas, con el recurso del giro político, Rawls renuncia a una fundamentación epistemológica de su Teoría de la Justicia, que tan sólo podría haberla recuperado en

asiento exclusivamente en la “razón pública”, y no puede tomar prestados conceptos tales como un Dios trascendente para fundamentar las razones de un consenso. El proceso, más bien, sería el inverso: es la razón pública la que se permea hacia las doctrinas comprensivas anteponiendo los “valores políticos” liberales (los derechos y libertades subjetivas) sobre los propios valores comprensivos. El Consenso por Superposición no entrañaría un vínculo moral entre los individuos y la sociedad como un universo simbólico de vivencia unitario —lo propio de una moral convencional—, sino, a todo caso, un vínculo político establecido en términos de “representación” racional de intereses dentro de una misma unidad social de cooperación.

una interpretación procedimental de la constitución ontológico-social de la praxis argumentativa de carácter público¹⁰². El “Constructivismo Político” del que hace gala Rawls, lejos de tener una neutralidad epistemológica por su referencia a las prácticas políticas democráticas, carga a la definición propia de lo político con la visión “liberal” procedente del contractualismo metodológico. Este sesgo resulta evidente en la primacía con la que salen beneficiadas las libertades negativas o modernas —los derechos subjetivos liberales— frente a las libertades positivas o antiguas —los derechos de participación política como autorrealización de la voluntad autónoma—, que ensombrece el propio proceso democrático —y su principio de la soberanía popular— como portador de la legitimidad normativa. Habermas considera que los ciudadanos de Rawls permanecen inmersos en un orden institucionalizado por encima de sus cabezas, dónde «... el uso público de la razón no tiene propiamente el sentido de una ejercitación actual de la autonomía política, sino que solamente sirve al pacífico *mantenimiento de la estabilidad política*»¹⁰³; es decir, al reconocimiento “forzoso” de los principios liberales del orden social. Pese a las reflexiones de Rawls que intentan equilibrar los dos tipos de libertades, Habermas observa que la autonomía política sólo puede entenderse desde la lectura republicana de la Soberanía Popular, esto es, como un autolegisador que se encuentra “obligado” desde la perspectiva moral de un “interés general”.

A la hora de determinar el “papel de la filosofía”, Habermas cree que Rawls restringe su utilidad a la definición de una idea de sociedad justa, pero que, en su proyección política del orden constitucional, no puede escapar al problema de la fundamentación de una “racionalidad pública”, sobre la que se legitima el punto de vista normativo. La clarificación de este punto de vista implicaría «...tantas opciones en debates filosóficos de larga duración aún no resueltos»¹⁰⁴, que en ningún caso podrían ser ignoradas del todo desde la estrategia de evitación política de Rawls.

¹⁰¹ Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el Liberalismo Político*, op. cit., pp. 59-64.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 65 ss. En la *Ética del Discurso*, la validez cognitiva de los consensos normativos a los que llegan los participantes es anterior constitutivamente, y paralela en la práctica real, al ejercicio político. La legitimación contiene, en consecuencia, un fundamento normativo cognitivo desplegado en las prácticas discursivas.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 67 (el subrayado es de Habermas).

La respuesta dada por Rawls en su contrarréplica, se adaptará a las intenciones estratégicas planteadas por Habermas, mostrando una gran flexibilidad en la movilización de sus recursos argumentativos. El plan de batalla conceptual que presentará a Habermas será el siguiente: a) no caer en la trampa de concentrar efectivos en el centro —TJ— y, en un ligero movimiento de retroceso, diferirlos —con el giro político de PL— hacia los flancos; b) no dejarse envolver los flancos políticos; c) reforzar las líneas de aprovisionamiento y la retaguardia con aclaraciones epistemológicas; y d) Contraatacar a Habermas desde los dos flancos políticos.

a) Rawls no cede a la tentación de entrar en un fuego a quemarropa en la línea del frente. Las críticas que Habermas vierte sobre los fundamentos de su Teoría de la Justicia son pasadas prácticamente por alto, movimiento de evitación justificado en la nueva orientación política de la teoría misma, que únicamente resulta aplicable en el escenario político de las sociedades democráticas. La única objeción habermasiana que encuentra una respuesta específica por parte de Rawls, es la acusación de que el método de representación de la posición original cae en el monologismo trascendental¹⁰⁵. Sin embargo, la réplica de Rawls resulta realmente desconcertante, pues, en su intento por recoger las implicaciones intersubjetivas de una discusión pública, viene a reconvertir el concepto del “equilibrio reflexivo”, que recordemos dejaba su puesto como test de validación en PL al Consenso por Superposición, en una medida de la “razonabilidad” de los juicios “racionales”¹⁰⁶. Para diferenciarlo del viejo concepto de la TJ, Rawls viene a denominar a este nuevo equilibrio reflexivo como “amplio”, que se produciría cuando un “ciudadano” considerase cuidadosamente en sus reflexiones concepciones alternativas de la justicia, y la fuerza de los diferentes argumentos que se esgrimen a favor de ellas, en una discusión pública¹⁰⁷. Rawls saca la conclusión de que dicho «...equilibrio es

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Nota 15, pp. 87.

¹⁰⁶ *Ibid.*, Nota 17, pp. 88-89. Este equilibrio reflexivo, por el contrario de la TJ, sólo sería aplicable desde el punto de vista *pro tanto* de la posición original. Se trataría de las reflexiones que un agente racional llevaría a cabo para determinar si alguna reivindicación responde adecuadamente a los principios de la justicia; frente al Consenso por Superposición, que daría cuenta de si una reivindicación se atiene a los acuerdos normativos alcanzados en el Consenso Constitucional, esto es, a la “razón pública” (lo razonable).

¹⁰⁷ Aquí se nos presenta un pequeño problema: el equilibrio reflexivo excedería su uso *pro tanto* de la posición original para ser una expresión de los juicios “razonables” por parte de los “ciudadanos”; que en

plenamente intersubjetivo: esto es, cada ciudadano ha tenido en cuenta el razonamiento de todos los demás ciudadanos»¹⁰⁸.

- b) Dónde la teoría de Rawls se va a mostrar más fuerte es en el flanco político. Rawls primeramente hará frente a los ataques de Habermas sobre sus conceptos del consenso por superposición y de lo razonable *versus* lo verdadero, para pasar a continuación, no sin antes detenerse a reforzar su retaguardia epistemológica, a contraatacar el propio diseño habermasiano de la política deliberativa.
- 1) Aclaración sobre el Consenso por Superposición: en primer lugar, Rawls viene a recordarnos cuales son los tres niveles de justificación de una teoría práctica: a) el nivel *pro tanto*: aquél en el que se fundamenta racionalmente un sentido de la justicia de carácter político; b) el nivel de la justificación plena: el perteneciente a la visión de los ciudadanos reunidos para determinar un “Consenso Constitucional”; c) el nivel de la justificación pública: aquel que permite que ciudadanos con diferentes percepciones cosmovisivas puedan dialogar “públicamente” sobre cuestiones que afectan a sus expectativas vitales hasta llegar a un “Consenso por Superposición”¹⁰⁹. Rawls se enfrenta con esta catalogación de justificaciones a un serio problema: desde la perspectiva de la práctica política, a cuyo servicio está sometida la conceptualización del consenso por superposición, los consensos de la política ordinaria mantendrían siempre una cierta distancia de su aceptabilidad “razonable”. Esto es así porque al determinarse por mayorías democráticas, los consensos pueden responder más a los intereses particulares de las partes asociadas que a un genuino espíritu legislativo y administrativo basado en la razón pública —aquel que

cuanto “ciudadanos” de un orden político, sólo pueden existir en cuanto nos movemos en la segunda perspectiva de un Consenso Constitucional. En definitiva, el problema reside en la misma crítica que le presenta Habermas a Rawls sobre la utilización “pública” de la racionalidad, que lejos de criterios exclusivamente políticos, también demandan una perspectiva normativa más “amplia” de origen cognitivo. Ver: Daniels, N., “Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics”, *the Journal of Philosophy*, v. 76, 1979.

¹⁰⁸ Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el Liberalismo Político*, *op. cit.*, pp., Nota 17, p. 89. No voy a entrar en una crítica directa a esta reconceptualización, pero me parece que, desde el conjunto de la obra de Rawls, la ubicación de “lo razonable” en el viejo concepto del “equilibrio reflexivo”, carga a este último con unas implicaciones semánticas excesivas, que, sin lugar a dudas, vienen a generar bastante confusión respecto a las tres etapas del descorrimiento del velo de ignorancia y sobre el mismo concepto del Consenso por Superposición como nuevo test de validación.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 89-92.

responde de un “interés general”. Esto hace que el aspecto cognitivo de la racionalidad política, como aplicación práctica del sentido de la justicia, sólo sea aplicable en el segundo tipo de justificación del Consenso Constitucional, sin apenas garantías de que vaya a utilizarse con lealtad en el juego de la política ordinaria. Para diferenciar ambos aspectos, Rawls introduce una nueva aclaración sobre dos tipos de consensos políticos: el de la política ordinaria, como regateo de intereses partidistas, y el “consenso por superposición razonable”, que daría cuenta para su justificación pública de una concepción política de la justicia elaborada independientemente *pro tanto*. Esta diferenciación resulta pertinente como aclaración de que el Estado de Derecho Constitucional impone ciertos límites a la actividad política, para que los consensos a los que lleguen las partes en su negociación nunca puedan ir en contra o más allá —como injertos doctrinales en los consensos— de la “razón pública”¹¹⁰. Lo que ya no queda tan claro es como una razón pública, descargada de las virtudes ciudadanas republicanas, puede hacer que las partes en negociación política “ordinaria” restrinjan sus intereses particulares a favor de un interés general; es decir, situarse en una perspectiva moral postconvencional en la defensa política de sus intereses racionales¹¹¹.

- 2) Lo razonable *versus* lo verdadero: Rawls se refugia en la propia conceptualización de su “Constructivismo Político” para no tener que entrar en un debate filosófico sobre las condiciones de validez de la razonabilidad política como criterio justo de

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 93 ss. La razón pública, como límite de las fronteras de la legitimidad política, garantiza que el poder político coercitivo no viole los principios básicos de la Justicia, y que el Estado no se ponga al servicio de una doctrina comprensiva en particular. Para ello, a diferencia de Habermas, el Tribunal Constitucional tendría un papel clave como “guardián” de la razón pública, sin menoscabo de que un nuevo periodo constituyente —como momento instituyente de la Soberanía Popular— pueda cambiar sus determinaciones legislativas.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 96 ss. Puesto que el consenso político se establece por mayorías, las partes en negociación pueden “equilibrar” antes sus intereses en juego que sus criterios de aceptabilidad deliberativa. El lenguaje político de la razón pública puede pervertirse como una máscara discursiva con la que ganar apoyos para una mayor representación política, gracias a la cual llevar a buen término intereses privados. Como más tarde evidencia Habermas, Rawls retrocede aquí desde la interpretación kantiana de TJ a una interpretación hobbesiana, es decir, dónde solo la vigilancia de la ley misma desde diferentes tribunales puede hacer que se cumpla el criterio de la razonabilidad pública frente al de la racionalidad política. El punto de inflexión estaría en una desconfianza en la naturaleza y buena voluntad del actor político para atenerse al interés general de la razón pública, ante a la perenne tentación de una promoción de sus intereses particulares. En definitiva, la lucha de la conciencia moral —que no tiene en Rawls, dada su definición liberal frente a la republicana, una naturaleza propia en el ejercicio político— con la conciencia de la racionalidad estratégica.

la idea de cooperación social equitativa. El criterio de “lo razonable” sería sólo aplicable a una conceptualización política de las personas como ciudadanos, y tendría una validez exclusiva para una concepción política, sin implicaciones normativas morales. En definitiva, Rawls elude nuevamente, escudado en la pertinencia de su giro político, entrar en combate por este flanco con Habermas, ratificándose en la separación de la dimensión moral —entendida siempre de manera convencional— de la dimensión política¹¹².

- c) Dónde más mella va a ocasionar la mayor movilidad del arsenal filosófico de Habermas es en la retaguardia rawlsiana de la fundamentación epistemológica del Constructivismo Político. Las críticas de Habermas a este particular orbitaban, fundamentalmente, sobre dos aspectos: la preeminencia de las libertades negativas en el Constructivismo Político, y el papel restrictivo otorgado a la Filosofía para con la determinación de una idea substantiva de la justicia política.
- 1) Rawls intenta demostrar como Habermas ha llegado a tergiversar su construcción en tres etapas para sacar la errónea conclusión de que los derechos liberales les son dados *a priori* al proceso político democrático, es decir, como una constitución política “de diseño” fuera del alcance de la soberanía popular¹¹³. Por el contrario, apoyándose en la anterior definición de un equilibrio reflexivo amplio, Rawls entiende que dentro de las prácticas de la “sociedad civil”, que al igual que la ética del discurso implican a todos los ciudadanos de una sociedad sin distinción, la concepción política de la justicia «...está siempre sujeta a la revisión de nuestros

¹¹² *Ibid.*, pp. 99-100. Posiblemente, la elusión de confrontación en este aspecto proceda de la insuficiente comprensión por parte de Rawls de la idea de una “moral post-convencional” que utiliza Habermas, que en modo alguno se prestaría tan fácilmente, como pretende Rawls, a clasificarse bajo los términos de una doctrina comprensiva.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 101-105. El problema de la preeminencia de las libertades subjetivas es más bien de construcción que de contenidos, pues en Rawls éstas son una condición de la estabilidad política. Una diferencia, desde este punto de vista, para la “inclusión” política en Rawls y Habermas, es que para el primero podría ser un requisito previo de todo actor político el “jurar la Constitución”, como acatamiento de los principios liberales sobre los que se sostiene el Consenso Constitucional; mientras para el segundo la participación política sería un derecho —y una necesidad— de todo sujeto con “competencia comunicativa” —lo que estaría por ver es que dicha competencia no incluyera un acatamiento implícito a “principios constitutivos” de la racionalidad comunicativa y la moral postconvencional de la ética del discurso.

juicios reflexivos»¹¹⁴, por lo que el Consenso Constitucional no estaría fijado de una vez por todas, sino sujeto a la ratificación continua de su “pretensión de validez” como referente normativo de dichas prácticas. La diferencia reside, en opinión de Rawls, en que en el Liberalismo Político el concepto de Autonomía es político y no moral, por lo que tan sólo se requiere del “ideal” de una Constitución política razonablemente justa que garantice la libertad e igualdad de sus ciudadanos¹¹⁵; mientras Habermas también necesitaría cargar al concepto de autonomía de la exigencia de una “emancipación” racional como virtud de la participación ciudadana¹¹⁶. Rawls cree que con esta aclaración, puede rechazarse la acusación habermasiana de una preeminencia de las libertades privadas o de los modernos, sobre las libertades públicas o de los antiguos, pues ambas se instituyen en el mismo proceso político democrático del Consenso Constitucional y son complementarias¹¹⁷.

- 2) Rawls sitúa el debate sobre el papel de la Filosofía en el carácter procedimental o sustantivo del ideal normativo de la democracia que tienen tanto él mismo como Habermas¹¹⁸. Desde la perspectiva de Rawls, toda definición de una Constitución política precisa de unos criterios “sustantivos” que nos ayuden a consensuar los contornos de una sociedad bien ordenada, pues esa es la función principal de toda Constitución política. Habermas no puede escapar a este requisito político, y de hecho —nos desvelará Rawls—, su ética del discurso, como referente de su ideal normativo democrático, también arroja una serie de “valores” políticos pese a su definición procedimental, como puedan ser: la imparcialidad, la igualdad, el carácter abierto no excluyente de las discusiones, la ausencia de coerción, y la

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 105.

¹¹⁵ En palabras de Rawls: «Aceptar una constitución que restringe la regla de la mayoría no precisa, pues, ser anterior a la voluntad del pueblo, y, por consiguiente, no expresa necesariamente una constrictión externa sobre la soberanía popular. Es la voluntad del pueblo expresada en procedimientos democráticos tales como la ratificación de una constitución y las promulgaciones de enmiendas»; *ibid.*, p. 111.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 105-115. En cualquier caso, Rawls estima que «subordinar el bien de la sociedad civil al de la vida pública parece erróneo»; *ibid.*, p. 128.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 115-128.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 128-135. Con este recurso, Rawls elude la reflexión, propiamente dicha, del lugar que debe ocupar la filosofía en la fundamentación teórica, situándose en la única cuestión que cree pertinente para la misma: la definición de un ideal normativo. Así, no puede sino adjudicar a Habermas esa misma intención de fondo en su construcción filosófica, pues sería la única posible.

unanimidad¹¹⁹. El carácter sustantivo de estos valores se nos evidencia en que se refieren a una situación —ideal— en la que los intereses generalizables de los ciudadanos pueden ser satisfechos, dando fe de su “razonabilidad” pública en razón de su “pertinencia” para incluirse en una “cultura política” democrática¹²⁰.

- d) Finalmente, una vez que ha consolidado su posición en el terreno de la fundamentación, Rawls pasa a tomar la iniciativa de la batalla y a contraatacar a Habermas desde sus dos flancos del funcionamiento político: el debate entre constitucionalistas y mayoristas desde el consenso por superposición; y la carga doctrinal-comprehensiva que Habermas imprime a la “validez” de la razón pública, desde el flanco de “lo razonable” *versus* “lo verdadero”.
- 1) Desde el Consenso por Superposición, Rawls puede entrar en el debate entablado entre mayoristas y constitucionalistas sobre si la “regla de la mayoría”, como procedimiento democrático, es suficiente para garantizar el buen funcionamiento práctico del principio de la justicia como equidad —como ideal normativo de la democracia— ó por el contrario resulta deficiente. Con su división en diferentes niveles de justificación de la práctica política (el Consenso Constitucional y el Consenso por Superposición), Rawls puede establecer una división entre los requisitos de justicia y los requisitos de legitimidad, que no son otros que una “regla de unanimidad” para los fundamentos normativos constitucionales y una “regla de mayoría simple” para la política ordinaria¹²¹. El problema de la posición de Habermas de una sociedad en continuo proceso constituyente se manifiesta en una identificación “procedimental” de “lo legítimo” con “lo justo” —su validez normativa—, cuando, si dicho procedimiento democrático viene a ser encarnado por la “regla de la mayoría”, las leyes que se determinen democráticamente como “legítimas” no tienen ninguna garantía de ser

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹²⁰ En opinión de Rawls, Habermas admitiría que su teoría no puede ser meramente formal o procedimental; ver *ibid.*, p. 134.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 135 ss. Desde este punto de vista, se podrían clasificar a una y otra como una democracia “ideal” deliberativa y una democracia “real” representativa. Ver: Hoyos, G., “Democracia participativa y Liberalismo Político”, *Daimon*, nº 15, 1997, pp. 83-91.

también “justas”¹²². En definitiva, que en la práctica política ordinaria de la democracia, «la legitimidad permite un cierto grado de injusticia que la justicia no permite»¹²³.

La errónea identificación en Habermas del procedimiento democrático —entendido discursivamente— con la validez normativa, le haría llegar también a una sesgada interpretación del principio de la Soberanía Popular ligado a una permanente sociedad constituyente¹²⁴. Esta conceptualización viene a fundir en el espacio público tanto las prácticas políticas “públicas” como las prácticas discursivas “privadas” de la sociedad civil, dotándolo de una suerte de virtudes ideales que vienen a desvirtuar la realidad de un pluralismo de intereses y concepciones vitales en la sociedad civil. La idea de la legitimidad política basada en la regla de la mayoría para las prácticas políticas cotidianas, vendría a responder más fidedignamente al hecho de un pluralismo de concepciones del bien inconmesurables y, en muchos casos, irreconciliables, que, no obstante, nos permitiría encontrar «...un procedimiento apropiado para tomar decisiones cuando los conflictos y desacuerdos en la vida política convierten en imposible o raramente esperable la unanimidad»¹²⁵. De este modo, la “posición original”, frente a la “ética del discurso”, nos proporciona —en estimación de Rawls— un mejor “mecanismo

¹²² En palabras de Rawls: «Leyes aprobadas por sólidas mayorías pueden considerarse legítimas, aun cuando muchos protesten y las juzguen como injustas o de algún modo erróneas»; *ibid.*, p. 136. Este es un problema que ya se señaló en el análisis de *Facticidad y Validez* de Habermas sobre su *Política deliberativa*: el criterio de “unanimidad” de la ética del discurso se presenta como una exigencia demasiado grande para la práctica política ordinaria, que ya no puede ser colmado desde el centro de la toma de decisiones parlamentarias, sino desde la ratificación discursiva de la sociedad civil como “contrapoder” paralelo de la Opinión Pública. La vigilancia sobre la “validez normativa” de las prácticas políticas ordinarias ya no estaría en manos de Tribunales judiciales, sino en manos de la Opinión Pública misma como “rendimiento comunicativo” de las prácticas discursivas, que en su conjunto son portadoras de la “Soberanía Popular”. El problema en Habermas se hallaba en encontrar los instrumentos de presión adecuados de la sociedad civil sobre el “poder administrativo”, y como poder incluirlos en las prácticas políticas mismas de manera institucionalizada; cuestión a la que Habermas no acababa de darle una solución adecuada.

¹²³ DLP., p. 137. La identificación de Habermas de la legitimidad con la validez desde el punto de vista “procedimental”, tendría el problema añadido de su dependencia respecto de un ideal normativo para el cual —el procedimiento— está a su servicio. El procedimiento, por sí mismo, no puede generar validez “cognitiva” (a todo caso legitimidad democrática), sino que tan sólo podría ser un instrumento de ordenación de prácticas para llegar al ideal de una sociedad bien ordenada (que si tendría una validez normativa al responder a un criterio “sustantivo” de la justicia). En palabras de Rawls: «...sensatamente no podemos esperar ningún procedimiento legislativo que sea cercano al ideal con respecto a la justicia, aun cuando sea correctamente procedimental con respecto a la legitimidad. La distancia tiene siempre que ser demasiado grande»; *ibid.*, p. 139.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 143.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 137.

de representación” para nuestras reflexiones políticas en las condiciones del pluralismo moderno, a partir de las cuales podremos encontrarnos en disposición de llegar a una idea sustantiva de la justicia como validez normativa de una sociedad bien ordenada.

- 2) Lo verdadero *versus* lo razonable: Rawls cree encontrar la prueba de que la teoría normativa de Habermas es una “doctrina comprensiva”, en el desprecio y descrédito que profesa, desde la “creencia” en la racionalidad comunicativa como único camino de la emancipación de la conciencia humana, contra las concepciones religiosas y metafísicas de la vida buena, que tan sólo son vistas como deformaciones ideológicas de la verdadera conciencia “racional”¹²⁶. Por el contrario, el Liberalismo Político jamás afirmaría que estas doctrinas fuesen equivocadas o no válidas como formas de vida legítimas, siempre y cuando fuesen compatibles con una razonabilidad política. El subterfugio de “desustancializar” a la razón en una definición “procedimental” de la misma, no le libraría a Habermas de utilizar este tipo de razón para delimitar una idea “sustantiva” de la validez normativa que guíe no sólo las prácticas políticas sino también las sociales, y, por consiguiente, de su clasificación como una “doctrina comprensiva”.

A partir de la respuesta dada por Rawls a su estrategia, Habermas puede volver a retomar la iniciativa bajo una nueva redefinición táctica: en vez de defender sus posiciones en los flancos (que estaban cediendo terreno al contraataque de Rawls), prefiere concentrar su ataque en la retaguardia a) para después romper desde allí el centro b) y aislar los dos flancos en bolsas de resistencia independientes c).

- a) La principal crítica de Habermas a Rawls se va a dirigir a su estrategia de evitación del giro político. La noción del espacio político en Rawls se situaría bajo el prisma de una concepción particular de la justicia como ámbito arbitral de la cooperación pública entre diferentes cosmovisiones de la vida buena, noción que no puede eludir, pese a la autorreferencialidad práctica de su restricción al ejercicio político,

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 79 ss.

el problema de su fundamentación filosófico-epistemológica¹²⁷. La posibilidad de que dichas doctrinas comprensivas puedan dialogar entre sí se deposita en la preexistencia de una cultura política bajo patrocinio de la “razón pública”, que encontraría en el “equilibrio reflexivo amplio” el engarce “cognitivo” necesario para alcanzar un “consenso político básico”. Sin embargo, tal y como viene definido el “equilibrio reflexivo” en Rawls, tan sólo puede funcionar desde el tapiz hermenéutico compartido de la cultura liberal como una tradición política con raigambre histórica, en vez de tomar asiento previamente, como perspectiva “intersubjetiva” de la reflexión normativa, en la propia sociedad civil sobre la que reposa la Soberanía Popular democrática¹²⁸. En el transfondo del problema tenemos, en consecuencia, una definición epistemológica del concepto democrático de “lo público”, que si bien dentro de la teoría de Rawls queda fuera por definición de la acción directa de una sociedad civil “privatizada”, en ningún caso puede impermeabilizarse del debate filosófico sobre las fuentes o raíces de la normatividad social. Además, con la traslación de la prueba de validez de la teoría de la justicia al Consenso por Superposición, la validez normativa se difiere, en última instancia, a la resonancia axiológica que puede despertar en el interior de cada una de las doctrinas comprensivas, dejando a la razón pública sin criterios propios de fundamentación, y a los ciudadanos sin una perspectiva “postconvencional” desde la cual ponerse de acuerdo sobre los fundamentos normativos que deben prevalecer en una deliberación pública común¹²⁹.

- b) La solución que propondría Rawls para no entrar en este carácter cognitivo de la “razón pública” —entendida como racionalidad comunicativa por Habermas— es la de hacer retroceder a su TJ desde el avance kantiano original hacia una versión hobbesiana centrada en la cuestión del orden como estabilidad política¹³⁰. La razón para ello es la expuesta al inicio de PL de aplicar la TJ a las condiciones modernas

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 148 ss.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 175-176.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 157-159. En esta última parte no estaría tan de acuerdo con Habermas, puesto que la teoría de la justicia en Rawls trataría, precisamente, de ofrecer este tipo de referencias cognitivas para la deliberación normativa, aunque con un carácter sustantivo (teleológico) como valores políticos, y no ya deontológico o procedimental (en la primera versión de TJ el carácter deontológico de la construcción de la teoría procedía de utilizar la Teoría de la Elección Racional como modelo deliberativo).

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 154-164.

de un Pluralismo de valores, cuya conciliación de intereses privados sólo puede alcanzarse en una definición del orden de corte hobbesiano, asépticamente neutralizado de valores existenciales de la vida buena. El problema de la legitimación normativa alcanza entonces una necesidad de “autoridad moral” que sólo puede ser restituida desde el “*consenso entrecruzado*”¹³¹, sobre el que se depositaría los requerimientos de la fundamentación normativa. La política deliberativa, por el contrario, insertaría en la propia definición de la autonomía política esta tercera perspectiva “post-convencional” de la racionalidad comunicativa o pública, que podría establecerse como un criterio de validez normativa propio de la racionalidad práctica kantiana¹³². Sobre esta idea de una autonomía “política-moral” —la relación complementaria entre lo público y lo privado— reposaría la posibilidad de consolidación de la concepción política del *Republicanismo Kantiano*, entendido como la autolegislación procedente de una democrática radical, sobre la que se sostendría su modelo de la Política Deliberativa.

- c) Por último, una vez considera Habermas que el frente enemigo está roto, pasa a continuación a rodear los dos flancos políticos en un intento por aislarlos en bolsas de resistencia independientes. De este modo, su crítica hacia el Consenso por Superposición se dirige a un deficiente uso “público” de la razón en sentido estricto, esto es, intersubjetivo¹³³. Las diferentes doctrinas comprensivas que se salen al encuentro en el escenario político, únicamente podrían comunicarse entre sí desde una “cultura política” ya predispuesta, pero, y aquí estaría la debilidad de la propuesta rawlsiana, durante la formación de dichos consensos, las partes no dispondrían de ningún referente “cognitivo” en virtud del cual podrían restringir sus respectivos intereses y preferencias axiológicas para llegar a un acuerdo que beneficie a todos los implicados por igual¹³⁴. Este criterio sólo se podría tomar de

¹³¹ *Ibid.*, pp. 163-164. Se utiliza aquí la expresión de “consenso entrecruzado” en vez de la Consenso por Superposición para resaltar el sesgo que trata de darle Habermas desde su interpretación del mismo como una “religión civil”, que trata de restaurar los vínculos simbólicos que unen a los individuos con la sociedad. No creo que sea esa la intención de Rawls en la configuración de dicho concepto, y por eso prefiero seguir utilizando la del Consenso por Superposición, que lo refiere a los procesos políticos ordinarios de las mayorías democráticas (aunque si deben aspirar a una coherencia con los principios de la justicia que califique dichos consensos como políticamente “razonables”).

¹³² *Ibid.*, pp. 178 ss.

¹³³ *Ibid.*, pp. 166-170.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 169.

una racionalidad comunicativa como procedimiento deliberativo de los discursos “públicos”, que de este modo sí serían capaces de determinar una perspectiva común intersubjetiva para todos los implicados. El flanco de lo razonable *versus* lo verdadero, es enfocado por Habermas nuevamente sobre la posibilidad de llegar a demarcar una razón práctica como guía de la fundamentación normativa¹³⁵. Así, el papel del filósofo, lejos de prefijar un punto de vista objetivo prescriptivo para los ciudadanos en cuanto actores políticos, se limitaría a señalar reconstructivamente las reglas de juego que hacen posible la comunicación “pública”, a partir de la cual se podría llegar a articular una razón genuinamente pública o comunicativa que les sirviera de guía en sus deliberaciones. Una razón de este tipo no tendría un carácter teleológico sino deontológico, y, por consiguiente, no se podría calificar como una doctrina comprensiva.

3. Los perfiles políticos de la moral postconvencional:

Las conclusiones finales a las que podríamos llegar después de seguir de cerca el debate entablado entre Habermas y Rawls, podrían ser las siguientes:

- 1) Rawls no llega a tener una comprensión clara de lo que se puede entender por una moral post-convencional, permaneciendo en la convicción de que la moral sólo es posible en la dimensión convencional de la “eticidad” de formas particulares de vida. Esta restricción epistemológica supone una fuerte contradicción para todo intento de fundamentación filosófica de principios normativos “racionales”, hipotecando en gran medida su esfuerzo anterior de llegar a una teoría de la justicia universalmente válida. Rawls ensaya como solución a esta dislocación entre lo justo y lo bueno en las sociedades pluralistas modernas —la imposibilidad de llegar a una teoría de la justicia como “bien racional”—, un giro hacia la práctica política, entendida como un “espacio público” en el que se salen al encuentro diferentes “doctrinas comprensivas” privadas, y para el que se necesitan de algunos criterios independientes de la justicia con los poder llegar a un equitativo tratado de cooperación constitucional. El problema epistemológico fundamental de esta

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 171 ss.

construcción es la relación entre la democracia como única práctica política “legítima”, y el concepto de “publicidad”, entendido doblemente como espacio político de encuentro “universal” para todos los ciudadanos y como nivel de “justificación plena” de las decisiones normativas. Habermas le criticará a Rawls que el concepto de publicidad en los sistemas políticos democráticos, no puede estar referido única y exclusivamente a las prácticas políticas como “mecanismo de representación” de intereses y preferencias axiológicas, sino que necesita también de “criterios cognitivos” propios que apelen a la fuerza o la “bondad” de su racionalidad práctica en sentido “amplio”. La publicidad emerge así como una tercera perspectiva moral denominada “post-convencional”, que para fundamentarse “racionalmente” —después de renunciar a fuentes “metafísicas” para la racionalidad— tiene que apoyarse en una “reconstrucción” pragmático-filosófica de la “racionalidad comunicativa” misma, reconstrucción “procedimental” de la razón que toma forma como teoría en la formulación de la “ética del discurso”.

- 2) Rawls reclama nuestra atención sobre la necesidad que tiene Habermas por llevar al terreno de la práctica política su teoría normativa, pero no para respetarla en cuanto política, sino para ponerla al servicio de un ideal realizativo de la razón con reminiscencias hegelianas, dejando fuera de la esfera de la validez y del reconocimiento público a otros ideales competitivos sobre el sentido realizativo de la acción y la comunicación social —especialmente las confesiones religiosas. *La idea de razón pública que defendería Habermas, consecuentemente, no sería meramente procedimental, sino que contendría en su seno una pretensión realizativa de la razón comunicativa como ideal de la humanidad en sentido genérico.* Esta carga “moral” sobre la práctica política resultaría evidente en la transformación de la legitimidad democrática de la regla de la mayoría por la corroboración de su validez moral desde la “Opinión Pública”, que demanda para su reconocimiento cognitivo de validez “universal” la prueba de un consenso por “unanimidad”.

Habermas no entra directamente, en su contrarréplica, a defenderse de estas “acusaciones”. Simplemente, trata de hacer ver a Rawls el carácter “deontológico” de

razón que el propone, que, por consiguiente, no contendría implicaciones teleológicas en cuanto despliegue de la razón en la historia, como pueda ser el caso de Hegel, desplazando el sentido realizativo a las intenciones o motivaciones de los actores para entrar en una comunicación. No obstante, al tomar como elementos de su teoría de la acción comunicativa las teorías evolutivas de la racionalización socio-cultural de las imágenes del mundo de Weber y la psicología del aprendizaje moral de Piaget y Kohlberg, la acusación que vierte Rawls sobre el carácter “emancipatorio” de una razón pública comunicativa no creo que fuese muy desacertada.

La acusación sobre el intento de Habermas por poner el sistema político al servicio de la moral post-convencional de la ética del discurso en su modelo de la política deliberativa, creo que también tiene bastante fundamento. En su diseño, la legitimidad de las decisiones políticas siempre queda bajo la vigilancia de la Opinión Pública, que es la que otorgaría la validez normativa a las prácticas políticas administrativas¹³⁶. La Soberanía Popular de la democracia quedaría retenida en una Sociedad Civil de carácter “público” y “constituyente”, que se conceptualiza como un “contrapoder comunicativo” frente al poder administrativo del Estado. Si tal modelo llegase a institucionalizarse mediante figuras legalmente reconocidas de “vigilancia popular”, la realidad de la actividad política, más allá de la mera soberanía popular “representada” parlamentariamente, quedaría bajo una permanente “sospecha”, que prácticamente anularía por completo la utilidad de tener un sistema especializado para la administración del poder político. El modelo de la Política Deliberativa, llevado a su extremo, nos pondría ante el escenario de una desconfianza generalizada sobre el sistema de representación democrático, que llevaría aparejada la herencia marxista de un movimiento social tendente a su “superación”, como una nueva clase de ciudadanos “autogestionados”, movilizadas por la solidaridad genérica de la buena disposición al diálogo y al entendimiento que idealiza la ética del discurso. Como tal sociedad de “santos” no creo que deje de ser una mera utopía, ni que la ética del discurso contenga en sí misma la fuerza suficiente para “obligar” racionalmente a dichos ciudadanos a

¹³⁶ Por lo que a la Soberanía Popular se refiere, creo que en Habermas existe una cierta confusión a la hora de catalogar la actividad parlamentaria de toda democracia por representación. Tal y como se vertebra su teoría de la Política Deliberativa, la actividad parlamentaria se clasificaría por el lado del poder administrativo, enfrentado al poder comunicativo de la Opinión Pública; restándole así no sólo credibilidad respecto a la “validez” de sus decisiones, sino también, legitimidad, pues esta se supedita a la validez del discurso.

comportarse moralmente —la eterna pregunta de toda moral racional: ¿por qué ser moral?—, en mi opinión, si se asume el hecho del pluralismo axiológico como parte de la fisionomía estructural de las sociedades modernas, el modelo de representación política procedente de las teorías liberales, pese a sus defectos, que sin duda los tiene — p. e. una insuficiente formulación de los derechos sociales—, creo que nos puede proporcionar una mejor percepción de la práctica política democrática en las condiciones de sociedades de masas que la propuesta de Habermas de una política deliberativa.