

FABIOLA VETHENCOURT

## CONTRIBUCIÓN A LA DISPUTA ENTRE HABERMAS Y RAWLS SOBRE EL LIBERALISMO POLÍTICO

*Resumen:* El debate sostenido a mediados de los noventa entre Habermas y Rawls sobre el liberalismo político constituye una referencia privilegiada para comprender el pensamiento de Rawls. El presente artículo tiene dos objetivos. En primer lugar, analizar los argumentos críticos esgrimidos por Habermas, dentro de ese debate, con relación al diseño de la situación original como basamento para garantizar la imparcialidad de los principios de justicia. Segundo, reconstruir las razones teóricas que subyacen en el pensamiento de Rawls en torno a los presupuestos, la articulación y los objetivos de la situación original como plataforma para operacionalizar el punto de vista moral.

*Palabras claves:* velo de la ignorancia, situación original, equilibrio reflexivo.

## CONTRIBUTION TO THE DISPUTE BETWEEN HABERMAS AND RAWLS ON POLITICAL LIBERALISM

*Abstract:* The dispute held in the nineties between Habermas and Rawls about political liberalism is an important reference to understand Rawls' thought. This paper aims two objectives. First, to analyze the objections claimed by Habermas against the original situation as a support to guarantee the impartiality of justice principles. Second, to make explicit the theoretical arguments that underlie Rawls' thought concerning premises, articulation and objectives of the original situation as a platform to operate the moral view.

*Keywords:* ignorance veil, original situation, reflexive equilibrium.

### Introducción

Una característica resaltante en el estilo intelectual de John Rawls fue su particular modo de acoger las observaciones críticas acerca de sus ideas. Como es conocido por sus estudiosos, escasamente personalizó las discusiones. Se nutrió con abierta receptividad de éstas, manteniéndolas siempre en el plano argumental. Integró en su obra aquellas observaciones que consideró pertinentes, a través de modificaciones y ajustes en sus formulaciones originales, expresando siempre con generosidad sus deudas hacia los correspondientes autores de las críticas. Son innumerables las líneas, tanto en los prólogos como en las notas al pie de página de sus escritos, dedicadas a estos reconocimientos.

Su prólogo al *Liberalismo Político* es un testimonio más de la importancia que otorgaba a la interacción intelectual. Allí cuenta que dicho libro surgió precisamente del deseo de dar respuesta a las observaciones críticas y sugerencias recibidas de sus pares, a lo largo de un período de quince años (entre 1978 y 1993) que habría de imprimir un nuevo orden a sus ideas. Llama la atención que en alguno de los casos la interacción fue cultivada por más de cuarenta años.

El intercambio de ideas sostenido con Jürgen Habermas es un episodio que merece atención particular. Surgió a raíz del ensayo escrito por este último en 1995, bajo el título “Reconciliación mediante el uso público de la razón,”<sup>1</sup> contenido de un conjunto de reflexiones interesantes y observaciones llenas de agudeza en torno al trabajo teórico de Rawls, una vez aparecido el *Liberalismo Político*. Lo particular en esta ocasión, por parte de Rawls, fue la modalidad tan inusual a la que recurrió para responder a tales críticas: abordó directamente los argumentos de Habermas mediante la publicación de un escrito que tituló “Réplica a Habermas,”<sup>2</sup> tomando las observaciones de su interlocutor

<sup>1</sup> Habermas, J., “Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls political liberalism”, en *The Journal of Philosophy*, XCII, n° 3, marzo de 1995, pp. 65-94. La traducción española que utilizaremos como referencia es: “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998, pp. 41-71.

<sup>2</sup> Rawls, J., “Reply to Habermas”, en *The Journal of Philosophy*, XCII, n° 3, marzo de 1995, pp. 132-180. La traducción española que utilizaremos como referencia es: “Réplica a Habermas”, en *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998, pp. 75-143.

como una invitación (o desafío amistoso) para mostrar el vigor de la justicia como imparcialidad.

Los argumentos de Habermas se desplegaron en torno a tres grandes temas: 1. El diseño de la posición original; 2. El hecho del pluralismo y la idea del consenso entrecruzado; y 3. Autonomía privada y autonomía pública. En su "Réplica", Rawls se concentró fundamentalmente en los argumentos expuestos por Habermas en torno al segundo y al tercer tema. Curiosamente, no disertó sobre las observaciones que recibió en torno al diseño de la posición original.

El presente artículo pretende ubicarse en este ámbito no expresamente abordado por Rawls. Nuestro objetivo entonces es analizar los cuestionamientos de Habermas hacia la situación original, inscribiéndonos dentro del mismo ánimo de las respuestas de Rawls frente a las objeciones respecto a los dos últimos temas. Es decir, intentaremos reconstruir las razones teóricas que a nuestro parecer subyacen en el pensamiento de Rawls con respecto a los presupuestos, la articulación y los objetivos de la situación original, de cara a los cuestionamientos de Habermas. De esta manera, el presente artículo constará de cuatro secciones: I. Contexto de las reflexiones críticas de Habermas; II. Cuestionamientos relativos a la posición original; III. Algunas observaciones ante los cuestionamientos de Habermas; IV. Balance Final.

### *I. Contexto de las reflexiones críticas de Habermas*

Habermas inicia su reflexión señalando que "[1] la Teoría de la justicia ... representa un punto de ruptura en la reciente historia de la filosofía práctica."<sup>3</sup> A su juicio, el aporte teórico de Rawls ha recuperado la fuerza de "serias preguntas morales"<sup>4</sup> que permanecieron abandonadas por mucho tiempo, renovando además la vigencia del punto de vista kantiano en el plano de la convivencia política, al adoptar una perspectiva incluyente para las situaciones de conflicto, comprometida con soluciones "igualmente buen[as] para todas las personas."<sup>5</sup> Dicha perspectiva se encuentra basada en el concepto de autonomía kantiano, al que Rawls le incorpora una "lectura intersubjetivista" como base del

<sup>3</sup> Habermas, "Reconciliación mediante el...", cit., p. 41.

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

Estado democrático: “actuamos de modo autónomo –dice Habermas, sintetizando las ideas de Rawls– cuando obedecemos aquellas leyes que podrían ser aceptadas con buenas razones por todos los afectados sobre la base de un uso público de su razón.”<sup>6</sup>

De este modo, Habermas expresa su admiración hacia la teoría de la justicia de Rawls con decidida elocuencia. Al celebrar su riqueza argumentativa, la caracteriza como una “teoría altamente compleja y muy pensada,”<sup>7</sup> cuyos objetivos y resultados comparte ampliamente. En tal sentido, se congracia en sostener algo así como un parentesco teórico con Rawls, por compartir el esfuerzo de fundamentación de la convivencia política sobre las bases provistas por el ámbito de la razón práctica. Sin embargo, al lado de estos puntos en común, Habermas también señala su necesidad de hacer valer algunas reservas con respecto a la forma en que Rawls “hace valer ... sus correctas intuiciones normativas.”<sup>8</sup> A su juicio, el ánimo de modestia que predomina en el pensamiento de Rawls, va demasiado lejos: “Me temo que las concesiones que Rawls hace a posiciones filosóficas contrarias perjudican la claridad de su propio planteamiento.”<sup>9</sup> Así, siempre dentro de un ánimo constructivo, orientado a rescatar la fuerza de los planteamientos de Rawls, Habermas desarrollará un conjunto de reflexiones críticas sobre algunos aspectos relativos a la edificación de la teoría de la justicia rawlsiana. Dejando constancia de que las grandes convicciones compartidas con Rawls tienen mucha más relevancia que la distancia suscitada por algunas “tentativas reticencias”, Habermas advierte que sus comentarios deben ser inscritos “dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar.”<sup>10</sup>

Así, sus comentarios críticos se desarrollan en torno a los siguientes tres ámbitos. En primer lugar, la (in)adecuación del diseño de la situación original como contexto para garantizar la imparcialidad de los principios de justicia.<sup>11</sup> Segundo, la poca contundencia de algunas cuestiones de fundamentación, debido al afán de ganar aceptación

---

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>11</sup> Cf. *Ibidem.*, p. 43.

por parte de posiciones contrarias. Más específicamente, Habermas reprueba que Rawls abandone la “pretensión de validez cognitiva” de su concepción de la justicia, al caracterizar como neutral al liberalismo político “frente a las concepciones del mundo.”<sup>12</sup> Tercero, y como consecuencia de los dos puntos anteriores, la anteposición de “los derechos básicos liberales por encima del principio democrático de legitimación”, es lo que impedirá a Rawls alcanzar “su objetivo de poner en armonía la libertad de los modernos con la libertad de los antiguos.”<sup>13</sup>

Habermas aborda cada uno de estos tres ámbitos temáticos, desarrollando un conjunto de argumentos que revelan, como ya mencionamos, un estudio amplio y un acercamiento minucioso al pensamiento de Rawls. Tal como también lo anunciamos antes, nos concentraremos en exponer y analizar el bloque de argumentos desarrollados en torno al primer tema, relativo a la (in)adecuación del diseño de la situación original como basamento para garantizar la imparcialidad de los principios de justicia.

## II. *Cuestionamientos relativos a la situación original*

Antes de proceder al desarrollo de sus planteamientos críticos acerca de la situación original, Habermas se asegura de poner en orden su interpretación de las ideas de Rawls. Así señala: “Rawls concibe la posición original como una situación en la que representantes racionales de los ciudadanos deciden bajo estrictas limitaciones que garantizan un juicio imparcial acerca de las cuestiones de justicia.”<sup>14</sup> Estas limitaciones se refieren, primero, a “las propiedades moralmente neutrales de las partes que buscan su ventaja racional,”<sup>15</sup> y segundo, al velo de la ignorancia que caracteriza a esta situación. Dicho más explícitamente, los representantes racionales de los ciudadanos (conocidos también como las partes de la situación original) tienen unas capacidades mínimas, en virtud de lo cual deliberan –considerándose mutuamente

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem.* Habermas alude a la distinción planteada por Benjamin Constant entre la libertad concebida en términos de la preservación de la individualidad y la libertad concebida en términos de la participación política.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>15</sup> *Ibidem.*

como libres e iguales— como actores mutuamente desinteresados, ciegos ante la justicia, atendiendo al propio interés, en desconocimiento de la “posición que ocuparán en la sociedad que tienen que ordenar.”<sup>16</sup> En pocas palabras, la imparcialidad de las deliberaciones acerca de la justicia en la situación original, deriva de las limitaciones que pesan sobre las partes.

Habermas vincula estas limitaciones con la deliberada intención de Rawls de inscribir la teoría de la justicia dentro de la teoría de la elección racional. A juicio de Habermas, este diseño teórico-decisionista adoptado para operacionalizar el juicio moral, plantea serios problemas, entre los cuales se referirá a los tres siguientes:

- 1) ¿Pueden las partes en la situación original representar los intereses preferentes de sus clientes sobre la base de su egoísmo racional?;
- 2) ¿Se pueden asimilar los derechos a bienes básicos?;
- 3) ¿Garantiza el velo de la ignorancia la imparcialidad del juicio?<sup>17</sup>

Veamos con detenimiento cada uno por separado.

II.1. El primer cuestionamiento de Habermas apunta en principio a la desigualdad que encuentra entre el ejercicio de la autonomía por parte de los representantes de los ciudadanos en la situación original y el que ejercen los propios ciudadanos que viven en el marco de las instituciones de la sociedad. Los primeros sólo alcanzan a ejercer una autonomía restringida: “[n]o necesitan ni pueden considerar las cosas desde el punto de vista desde el que habría que tener en consideración lo que es de igual interés para todos,”<sup>18</sup> mientras que los segundos gozan de una autonomía plena.<sup>19</sup> En otras palabras, la diferencia sustantiva es que los representantes responden a un diseño teórico que circunscribe sus deliberaciones dentro de los límites de su egoísmo racional, mientras que los ciudadanos son personas morales y, en este sentido, pueden considerar los intereses de sus semejantes no sólo atendiendo a su propio interés, sino también apelando a una perspecti-

---

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 45.

va de reciprocidad, a la luz de su sentido de la justicia y de los preceptos generales de su razón práctica:<sup>20</sup>

Los partidos [las partes] deben, pues, seguir una autonomía que en su plenitud les está vedada a ellos mismos, y deben comprender, tomar en serio y convertir en objeto de negociaciones las implicaciones del ejercicio de una razón práctica que ellos mismos no pueden asumir.<sup>21</sup>

Para Habermas, esta pretensión de llevar las decisiones de los representantes hacia unos confines que traspasan sus capacidades cognitivas representa un problema de argumentación derivado del empeño de Rawls de ofrecer una respuesta dentro de las bases de la teoría de la decisión. Más específicamente, Habermas encuentra artificial y sin merecimiento alguno que tomemos primero, como punto de partida, unos actores que hemos definido como autointeresados y que, segundo, desemboquemos en un escenario donde estos adoptan decisiones morales. El caso –nos dice– es que estamos ante un diseño conceptual que “pierde su gracia”, pues “se aleja excesivamente del modelo originario.”<sup>22</sup>

II.2. El segundo problema que apunta Habermas con respecto a la situación original se refiere a la incorporación de los derechos dentro del conjunto de los bienes primarios. Su cuestionamiento específico es si los derechos pueden ser caracterizados como bienes básicos.<sup>23</sup> Nuevamente, para Habermas el problema deriva del desacierto del diseño teórico-decisionista de la situación original. Según su criterio, la teoría de la decisión racional inscribe las elecciones racionales ejercidas desde la primera persona, dentro de un marco en el cual las distintas “cuestiones normativas” se dirimen todas “en términos de intereses o valores que pueden satisfacerse mediante bienes.”<sup>24</sup> Y respondiendo a tal punto de partida –sigue apuntando Habermas– Rawls incorpora los “bienes primarios” a su teoría de la justicia, como el conjunto de medios, recursos y/o condiciones que los ciudadanos querrán disponer

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, p. 46.

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 47.

para alcanzar sus distintas concepciones del bien a lo largo de sus vidas.<sup>25</sup> De este modo, los derechos (o las libertades fundamentales) quedan comprendidos dentro de los bienes primarios, dando un paso que es altamente problemático a juicio de Habermas, pues con ello Rawls “se ve arrastrado hacia un concepto de justicia propio de una ética de los bienes que se adecúa mejor a enfoques aristotélicos o utilitaristas que a una teoría del derecho como la suya que parte del concepto de autonomía.”<sup>26</sup>

El problema de incluir los derechos dentro del conjunto de los bienes primarios, sigue argumentando Habermas, es que se les inscribe entonces dentro de un paradigma de distribución que no les corresponde:

Los derechos se dejan ‘disfrutar’ tan sólo en la medida en que se ejercen. No se pueden asimilar a bienes distributivos sin perder al mismo tiempo su sentido deontológico... los derechos mismos regulan relaciones *entre* actores, y no pueden ser ‘poseídos’ como cosas.<sup>27</sup>

La objeción de Habermas reprueba entonces el desdibujamiento del carácter normativo de los derechos, al ser caracterizados como bienes. Pues, desde su punto de vista, los derechos tienen un sentido deontológico, son regulativos y establecen obligaciones, mientras que los bienes se hayan subordinados a los valores que preferimos. Entonces la caracterización de los derechos como bienes propicia una equivocada identificación entre normas y valores, entre obligaciones y preferencias,<sup>28</sup> siendo que existe entre ellas un conjunto de diferencias esenciales, entre las cuales Habermas subrayará las cinco que se enu-

<sup>25</sup> Rawls presenta los bienes primarios bajo cinco agrupaciones: “(a) Primera, las libertades básicas, establecidas por una lista, por ejemplo: libertad de pensamiento y de conciencia; libertad de asociación; la definida por la libertad e integridad de la persona, así como por el gobierno de la ley; y finalmente las libertades políticas; (b) Segunda, libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas; (c) Tercera, poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de los de las principales instituciones políticas y económicas; (d) Cuarta, renta y riqueza; y (e) Finalmente, las bases sociales del respeto de sí mismo.” Rawls, J., “Unidad social y bienes primarios”, en: *Justicia como Equidad*, Madrid, Tecnos, 1999. p. 266

<sup>26</sup> Habermas, “Reconciliación mediante el...” , cit., p. 48.

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> *Ibidem.*



meran a continuación. En primer lugar, con respecto al tipo de acciones: las acciones regidas por las normas reconocidas se hallan dirigidas por reglas, a la luz de las cuales decidimos lo que estamos obligados a hacer; mientras que las acciones regidas por los bienes se hallan dirigidas por fines, a la luz de los cuales decidimos cuál comportamiento es más recomendable.<sup>29</sup> Segundo, con relación a los sistemas de cohesión: las normas obligan sin excepción e igualitariamente, mientras que los valores expresan las preferencias de bienes que son considerados como deseables.<sup>30</sup> Tercero, en lo que atañe a su validez: las normas tienen validez binaria: o son válidas o no son válidas; en cambio, los valores tienen validez gradual, en términos de mayor o menor, según las preferencias.<sup>31</sup> Cuarto, con respecto al tipo de vinculación: las normas tienen una vinculación absoluta, su fuerza obligatoria es incondicional y universal; los valores, en cambio, tienen un poder de vinculación relativo: su fuerza de validez es relativa a las estimaciones valorativas.<sup>32</sup> Por último, con relación a su ordenación: no puede haber contradicción entre las normas, deben estructurarse en una relación coherente (formar un sistema), mientras que los valores pueden disputarse su preeminencia.<sup>33</sup>

Así, la igualación equivocada entre derechos y bienes es equivalente a la igualación insostenible entre normas y valores. El propio Rawls, según Habermas, pareciera estar consciente de esta dificultad, y con el ánimo de solventarla y rescatar la dimensión deontológica de los derechos introduce el orden lexicográfico de los principios, como un paso posterior a la elección de los principios en la situación original, según el cual queda establecida la prioridad del primer principio sobre el segundo principio.<sup>34</sup> Al adelantar esta medida, Habermas conside-

<sup>29</sup> cf. *Ibid.*, pp. 48-49.

<sup>30</sup> cf. *Ibid.*, p. 49.

<sup>31</sup> cf. *Ibidem.*

<sup>32</sup> cf. *Ibidem.*

<sup>33</sup> cf. *Ibidem.*

<sup>34</sup> Como es sabido, los dos principios de justicia elegidos en la situación original son diferentes: “el primero exige igualdad en la repartición de los derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo, las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad”. Rawls, *Teoría de la Justicia*, FCE, 1985, p. 32. Ahora bien, una vez establecidos estos dos principios, la justicia como imparcialidad contempla un orden lexicográfico para su aplicación, según el cual

ra que Rawls hace manifiesto su reconocimiento hacia la “diferencia deontológica entre derechos y bienes que contradice la clasificación emprendida *prima facie* de derechos como bienes.”<sup>35</sup> Habermas expresa su satisfacción ante los méritos de la oportuna corrección realizada por Rawls al introducir el orden lexicográfico, pero tiene sus dudas acerca de si la concepción de los bienes primarios habría sido un paso sabio para el punto de partida, siendo que, a su parecer, Rawls se vio obligado a introducir precisiones correctivas en un segundo paso.<sup>36</sup>

Sintetizando el recorrido crítico de Habermas adelantado hasta aquí, vemos que sus dos primeros cuestionamientos constituyen una objeción hacia la teoría de la elección racional como base teórica para sustentar el diseño de la situación original. Pues, por una parte, dicha teoría es insuficiente para representar los intereses prioritarios de los ciudadanos y, por otra, desvirtúa el carácter prioritario de los derechos frente a cualquier fin colectivo. Habermas sumará un tercer cuestionamiento hacia el diseño de la situación original, orientado a problematizar la idoneidad del velo de la ignorancia como garantía de la imparcialidad del juicio.

II.3. Como ya vimos, Habermas anuncia su objeción a través de la pregunta siguiente: “¿por qué se priva a las partes de la razón práctica y se les cubre con un velo de la ignorancia?”<sup>37</sup> Ciertamente, su punto de desacuerdo cuestiona la idoneidad del velo de la ignorancia como procedimiento intersubjetivo para operacionalizar el imperativo categórico y, por tanto, el punto de vista moral. Pues, según su parecer, ocurre que “los beneficios que podría significar este giro intersubjetivo se pierden otra vez precisamente por la privación sistemática de información.”<sup>38</sup>

Ahora bien, lo que explícitamente cuestiona Habermas es la perspectiva monológica desde la cual Rawls pretende validar o someter a prueba el imperativo categórico, esto es, pretender determinar lo que

---

el primero tiene prioridad sobre el segundo, lo que significa que “las violaciones de las libertades básicas iguales ... no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas” *Ibid.*, p. 83.

<sup>35</sup> Habermas, “Reconciliación mediante el...”, cit., p. 50.

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>38</sup> *Ibidem.*

sería igualmente bueno para todos, partiendo de lo que imagino como tal desde mi punto de vista singular:

...en la medida en que emprendemos esta exigente prueba de modo monológico, seguimos permaneciendo en perspectivas individuales desde las que cada cual se representa *privatim* lo que todos podrían querer.<sup>39</sup>

Y el problema es que una tal operacionalización del imperativo categórico, entonces, supone una comprensión del mundo universalmente válida que, a fin de cuentas, vendría a ser incompatible con el pluralismo social y la heterogeneidad de visiones del mundo propios de la modernidad. De este modo, Rawls —sigue comentando Habermas— impone una supuesta perspectiva común a las partes recurriendo a este velo de la ignorancia que los priva de información y, por tanto, suprime “la multiplicidad de perspectivas interpretativas particulares.”<sup>40</sup>

Para el sociólogo alemán es demasiado forzada la abstracción de la situación original que restringe la información sobre las visiones del mundo de los ciudadanos. Dado que lo que realmente sucede, según su juicio, es que Rawls asume una doble carga de la prueba, puesto que la construcción de la situación original ocurre ya con conocimiento de los contenidos normativos que estimulan una visión compartida del mundo y de sí mismos como ciudadanos libres e iguales: “La carga de elaborar la información que le sustrae a las partes en la situación original recae sobre el teórico mismo.”<sup>41</sup> Entonces, el conocimiento del que priva a las partes de la situación original, lo tiene y lo introduce el propio teórico, y consiste en conceptos normativos tales como: ciudadano políticamente autónomo, cooperación equitativa, sociedad bien ordenada.<sup>42</sup> En otras palabras, lo que a fin de cuentas ocurre realmente en el diseño de Rawls es que “las negociaciones en la posición original” son mucho menos decisivas “que aquellas intuiciones y conceptos básicos que dirigen la construcción de la misma.”<sup>43</sup> Según Habermas, Rawls se evitaría la carga de la prueba, si edificara la situación original de otra

---

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 54.

manera: “Si operacionalizara de otro modo el punto de vista moral y liberara de connotaciones sustanciales el concepto procedimental de razón práctica, esto es, si lo desarrollara consecuentemente de modo procedimental.”<sup>44</sup>

Entonces, frente a la solución rawlsiana, Habermas contrapone su propuesta basada en la ética discursiva, la cual incorpora “el punto de vista moral en el procedimiento de una argumentación verificada intersubjetivamente y que lleva a los participantes a una ampliación *idealizante* de sus perspectivas interpretativas.”<sup>45</sup> Este procedimiento se apoya en una teoría pragmática de la argumentación, donde los participantes –considerados como libres e iguales– intercambian sus puntos de vista particulares sin coerción, dentro de un ejercicio inclusivo que los obliga a “situarse en la perspectiva de todos los demás.”<sup>46</sup> Tal procedimiento daría lugar, entonces, a una “perspectiva ideal ampliada de un nosotros,”<sup>47</sup> dentro de la cual todos examinarían las normas que regirán su praxis.

La propuesta de Habermas, en síntesis, pretende liberar lo que considera como una carga demasiado pesada de la prueba, recurriendo a una fórmula distinta para operacionalizar el punto de vista moral: esto es, una “praxis argumentativa que se halle bajo los presupuestos exigentes del ‘uso público de la razón’ y que no excluya de entrada el pluralismo de las convicciones y visiones del mundo.”<sup>48</sup> Una tal praxis, a su juicio, liberaría entonces a Rawls de tener que recurrir a conceptos sustantivos para la construcción de la situación original.

### III. *Algunas observaciones ante los cuestionamientos de Habermas*

Hemos recorrido hasta aquí los tres cuestionamientos críticos de Habermas con relación a la edificación teórica de la situación original. Nos corresponde ahora revisar los argumentos de Habermas y presentar algunas observaciones al respecto.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>46</sup> *Ibidem.*

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 54.

III.1. En primer lugar, cabe anotar las siguientes reflexiones con respecto a la desigualdad que Habermas acusa entre el ejercicio de la autonomía por parte de los representantes de los ciudadanos en la situación original y el que ejercen los propios ciudadanos que viven en el marco de la instituciones de la sociedad.

¿Tienen las partes en la situación original una autonomía restringida, tal como lo afirma Habermas? ¿De qué concepto de autonomía estamos hablando? Ciertamente, cabe anotar que Habermas se refiere aquí al concepto de autonomía en el sentido kantiano, ese que exige que deliberemos con independencia de toda inclinación individual; ese que, en términos estrictos, en lo que respecta al juicio, permite hacer abstracción de los propios deseos de felicidad. Tengamos en cuenta también que, en el uso ordinario —que es el políticamente relevante— la noción de “autonomía” normalmente no tiene la significación kantiana, y puede llegar a significar en este caso lo contrario, en la medida en que se refiere al derecho de proceder según el entender y el sentir propios.

La acusación de Habermas, entonces, es que las decisiones de las partes en la situación original no parecen, en efecto, proceder de sujetos autointeresados, sino que emanan de una razón práctica que, por definición teórica, les es ajena. En otras palabras, al preguntarse ¿cómo es que unos sujetos autointeresados terminan tomando decisiones morales?, su cuestionamiento específico se erige como una exigencia de coherencia lógica ante Rawls. Su planteamiento no objeta que los principios políticos elegidos en la situación original deriven de una conciencia moral de corte kantiano, que se supone está en cada uno de nosotros. Más específicamente, su reclamo demanda precisión en torno a la siguiente pregunta: ¿por qué Rawls en la situación original, habiendo tomado inicialmente a las partes bajo la caracterización de sujetos autointeresados, desemboca ante una deliberación regida efectivamente por patrones morales (y no exclusivamente autointeresados)?; ¿cómo es que Rawls promete elegir los principios de la justicia conforme a un sentido común y ordinario de autonomía (regido por el sentir y el entender propios) y termina adoptando un sentido contrario de autonomía (la autonomía kantiana que por definición prescinde de los intereses propios) sin deshacerse de sus premisas iniciales?

Ante esta exigencia de Habermas, conviene aclarar lo siguiente. Rawls, ciertamente, caracteriza a las partes miembros de la situación original como sujetos racionales y mutuamente desinteresados.<sup>49</sup> Y, para ir todavía más a favor de Habermas en la caracterización de las partes como sujetos autointeresados, Rawls añade: “Más aún, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados.”<sup>50</sup> Pero, hay que tener en cuenta que a esta caracterización de las partes en la situación original, Rawls también añade otro elemento: “las partes son capaces de tener un sentido de justicia puramente formal,”<sup>51</sup> esto es, tienen un sentido de reciprocidad: al abocarse a la tarea de elegir los principios reconocen que éstos “expresarán las normas de acuerdo con las cuales todos están conformes en limitar sus intereses, en el supuesto de que los intereses de los demás quedarán limitados del mismo modo.”<sup>52</sup>

De este modo, las partes en la situación original son sujetos autointeresados y a la vez, son sujetos con sentido moral. En otras palabras, si bien en virtud del velo de la ignorancia desconocen todo lo que concierne a: cuál será su lugar real en la sociedad, su suerte correspondiente en la lotería natural y su concepción particular del bien,<sup>53</sup> sin embargo, conocen “los hechos generales de la psicología humana y los principios del aprendizaje moral.”<sup>54</sup> Dicho de otro modo, las partes en la posición original tienen conciencia de las condiciones básicas psicológicas, sociológicas y políticas del ser humano. Las partes, entonces, son sujetos autointeresados, pero no por ello desconocen la importancia de la moralidad en la vida política. De este modo, entonces, hay que reivindicar –ahora a favor de Rawls– que la doble caracterización de las partes en la situación original –como sujetos autointeresados a la vez que como sujetos con sentido moral– responde a una búsqueda por alcanzar un orden social que no implique ángeles, esto es, que no

<sup>49</sup> Cf. Rawls, *Teoría de la...*, cit., p. 31.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 172; cf. p. 29 y p. 37.

<sup>52</sup> Rawls, J., “El sentido de la justicia”, en Feinberg, J. (comp.), *Conceptos morales*, FCE, México, 1985, p. 213.

<sup>53</sup> Rawls, *Teoría de la...*, cit., p. 29.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 172.

nos exija sacrificar la mitad de nosotros mismos. El punto de partida de Rawls, al conjugar esta doble caracterización de las partes en la situación original, es subrayar que la adhesión plena de la moralidad debe poder hacerse sin renegar de nuestro egoísmo; que con ser moral no me violento a mí mismo, no renuncio a mi felicidad. En otras palabras, la moralidad no puede ser una empresa a pura pérdida; tiene que ser compatible con un razonamiento egoísta racional.

Esta compatibilidad necesaria ha sido reiteradamente señalada tanto en la literatura como en la filosofía de los distintos tiempos. En nuestros días más recientes, David Gauthier lo señala en su *Moral by Agreement*,<sup>55</sup> al intentar fundamentar la moralidad sobre las bases del egoísmo racional; en la segunda década del siglo XVIII el obispo Butler mencionaba *the cool hour* como la prueba de fuego para verificar si la pasión de la moralidad, al preocuparse por el mundo, no ha pasado por alto la preocupación por lo propio.<sup>56</sup> Y, más antiguamente, la voz femenina en el "Cantar de los Cantares" exclama: "...enfadados conmigo, mis hermanos de madre / me pusieron a guardar sus viñas; y mi viña, la mía, no la supe guardar."<sup>57</sup>

Desde sus escritos más tempranos, Rawls ha querido inscribirse dentro de la línea de esfuerzos inspirados en la unificación de la moralidad con la búsqueda de los intereses propios. Su preocupación, entonces, en la situación original es definir un espacio de convivencia política en el que la moralidad es compatible con el cuidado de mi propia viña. Ya en su artículo "El sentido de la justicia" adhiere la tesis de Rousseau, según la cual "el sentido de la justicia no es un simple concepto moral creado por el entendimiento únicamente, sino un verdadero sentimiento del corazón, iluminado por la razón y producto natural de nuestras emociones primarias."<sup>58</sup> Pese a su expresa adscripción kantiana, en este punto particular, Rawls se distancia de una comprensión de la subjetividad moral como integrada por una parte legisladora y una parte obediente.

<sup>55</sup> Cf. Gauthier, D., *Moral by agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

<sup>56</sup> Cf. Butler, J., Sermon XI: "Upon the love of our neighbour", *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel*, James and John Knapton, London, 1726.

<sup>57</sup> "Cantar de los Cantares", I-6, *Nueva Biblia Española*, Edición latinoamericana, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976, p. 1230.

<sup>58</sup> Rawls, "El sentido de...", cit., p. 209.

Quizás, al referirse al sentido de la justicia como un sentimiento iluminado por la razón, Rawls se halla más cercano a la tradición de Hume y de Smith, quienes no concibieron a la subjetividad moral como constituida dicotómicamente; antes bien, entendieron que la razón tiene su origen en un movimiento afectivo.

A manera de cierre, podemos concluir respecto al primer cuestionamiento de Habermas, que no podemos atribuir a las partes en la situación original una autonomía restringida, ni en sentido kantiano ni en sentido ordinario. Al contrario, la doble caracterización de las partes –como sujetos autointeresados y como sujetos con sentido de justicia– nos permite hablar de un ejercicio pleno de autonomía en cualquiera de las dos acepciones de este concepto.

III.2. Consideremos a continuación el segundo problema apuntado por Habermas, ¿pueden los derechos ser caracterizados como bienes básicos?

Ciertamente, existen diferencias sustantivas entre normas y valores, entre obligaciones y preferencias, tal como Habermas lo señala. En efecto, cuando nos sentimos obligados hacia alguien, no nos preguntamos cuál es nuestra preferencia o cuál es el bien que nos depara el cumplimiento de esta obligación, pues aquí nuestro foco de atención no es autocentrado; dado que en este caso nos hallamos más bien centrados en la relación con los otros. En este sentido, las obligaciones, y por tanto los derechos, tienen un sentido deontológico y regulativo.

Ahora bien, las motivaciones que animan nuestros sentimientos de obligación no se inscriben *únicamente* dentro del ámbito del deber; y, si este fuese el caso, estaríamos ante ímpetus compulsivos. Adam Smith deja constancia de la incómoda simpatía que nos despiertan aquellas personas cuyas buenas acciones son motivadas siempre por la reverencia hacia las normas de conducta establecidas: “[u]n amigo así, una esposa así, –nos dice– no son evidentemente los mejores de su clase...”.<sup>59</sup> Del mismo modo, Kant, en la *Metafísica de las Costumbres*, traza una separación entre “el estado de *salud* en la vida moral” y la tiranía del deber “que siembra... como de cepos” cada uno de los pasos de

<sup>59</sup> Smith, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, p. 289.



una persona, cuando se separa del ámbito de los bienes. Y recomienda entonces moderación en la práctica de la virtud, invocando el verso de Horacio: “*insani sapiens nomen habeat aequus iniqui ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*” (al sabio llamaríamos insensato, al justo injusto, si buscara la virtud más allá de lo bastante).<sup>60</sup>

En este sentido, podemos distinguir entonces entre la obligación autónoma y la obligación compulsiva. La última no puede ser considerada como virtuosa, y si nos sintiésemos víctimas de su fuerza inevitable, recurriríamos a un terapeuta para librarnos de ella. La obligación autónoma, en cambio, es aquella que puedo querer tener; aquella que no siento como algo que se me impone de forma ineluctable desde mi interior, sino que –al contrario– me resulta apreciable y, por tanto, digo “sí”, voluntariamente ante ella. En pocas palabras, si no vinculamos las obligaciones a un bien, entonces no se distinguen de una compulsión interior.

Esto justifica que Rawls considere la justicia y la existencia social de derechos como un bien primario: tanto porque un sistema de derechos me ampara, como porque queremos formas de relaciones humanas en las cuales se reconoce el derecho del otro.

En el primer caso nos referimos al ejercicio de las libertades propias, lo que indiscutiblemente es un bien y, en el segundo caso nos referimos a la libertad del otro, cuyo reconocimiento es un bien en virtud de que queremos vivir en un ámbito en el que las relaciones humanas impliquen vínculos afectivos que valoramos. A fin de cuentas, por cuanto queremos vivir en un ámbito de justicia, los derechos y toda la normatividad son, entonces, un bien.

Y Rawls está convencido de que la justicia es ella misma un bien: “la sociedad política bien ordenada de la justicia como imparcialidad –afirma– es intrínsecamente buena.”<sup>61</sup> Y hace explícita esta convicción a lo largo de distintos y considerables esfuerzos: dedica toda la tercera parte de la *Teoría de la Justicia*, integrada por tres capítulos, a demostrar la congruencia entre la justicia y el bien. Así mismo, retoma el punto en

<sup>60</sup> Kant, I., *Metafísica de las Costumbres*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989, p. 267. La traducción del latín de la frase de Horacio es del Profesor Aurelio Pérez, Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

<sup>61</sup> Rawls, J., *Liberalismo Político*, FCE, México, 2002, p. 200.

el *Liberalismo Político*, en la quinta Conferencia, titulada “Prioridad de lo justo e ideas del bien”, al proponerse hacer explícitas las distintas ideas del bien sobre las que se basa su concepción política.<sup>62</sup>

Vemos, entonces, que Habermas no toma en cuenta que para tener obligaciones morales –y no compulsiones– tengo que poder quererlas, apreciarlas libremente, y los derechos –concebidos de este modo– no pierden su sentido deontológico y regulativo de las relaciones interpersonales al ser caracterizados como bienes. Al contrario, su carácter normativo se erige sobre el reconocimiento libre y voluntario, es decir, autónomo, de las obligaciones como formas valiosas en la convivencia política. Cuando Rawls ubica los derechos (o las libertades fundamentales) dentro de los bienes primarios, lo hace muy deliberadamente y –pese a que Habermas no lo advierta– sin alejarse de la teoría del derecho que edifica sobre el concepto de autonomía. De esto da expresión elocuente la siguiente advertencia de Rawls: “La prioridad de lo correcto no significa que deban soslayarse las ideas acerca del bien; eso sería imposible.”<sup>63</sup>

Cabe examinar ahora la afirmación de Habermas que señala que al incluir los derechos dentro del conjunto de los bienes primarios, Rawls los inscribe dentro de un paradigma de distribución que no les correspondería. A este respecto cabe señalar, en primer lugar, que los derechos (o las libertades fundamentales) son un bien por cuanto son deseables (valiosos) para ciudadanos libres e iguales que tienen un plan de vida racional. Segundo, dentro de los bienes hay diferentes géneros y, en este sentido, hay que aclarar que los derechos no son bienes que son poseídos como cosas, como lo son por ejemplo los ingresos y las pertenencias personales y patrimoniales (que también son bienes primarios). Tercero, a los derechos les corresponde un patrón de distribución atendiendo al tipo de bien específico dentro del que se inscriben, por lo tanto no se distribuyen como cosas, pero si se distribuyen según exigencias de igualdad, para todos y cada uno. El primer principio de justicia establece este patrón de distribución: “cada persona tiene derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos

<sup>62</sup> Cf. Rawls, *Teoría de la...*, cit., p. 437 ss; *Liberalismo Político* pp. 171-203.

<sup>63</sup> Rawls, *Liberalismo Político*, cit., p. 197.

e igualitarios..., esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos...”.<sup>64</sup>

Por último, es pertinente precisar que cuando Rawls introduce el orden lexicográfico de los principios, no lo hace –tal como lo concibe Habermas– como un paso correctivo orientado a rescatar la dimensión deontológica de los derechos. Rawls no ha desconocido la prioridad deontológica de los derechos al caracterizarlos como bienes. Al establecer el orden lexicográfico de los principios, Rawls sencillamente ha establecido la prioridad de los derechos sobre los demás bienes primarios, ha hecho un reconocimiento de la libertad como bien mayor, dentro de un paso deliberadamente avanzado en la edificación de su teoría.

III.3. Con relación al tercer argumento de Habermas que cuestiona la idoneidad del velo de la ignorancia para garantizar la imparcialidad del juicio, es necesario tener en cuenta las siguientes consideraciones. En primer lugar, examinemos la acusación de que el velo de la ignorancia suprime la pluralidad de perspectivas interpretativas particulares. Conviene refrescar las precisiones sobre el velo de la ignorancia expuestas unos párrafos más arriba, cuando analizamos el primer cuestionamiento de Habermas. Ciertamente, el velo de la ignorancia restringe a las partes de toda información sobre el lugar –en términos socio-económicos– que ocupan en la sociedad los ciudadanos a quienes representan, así como sobre su raza, sexo, talentos y otros determinantes naturales. A la vez, el velo de la ignorancia no permite a las partes conocer la concepción particular del bien ni la doctrina abarcadora que profesan las personas a quienes representan.<sup>65</sup> Ahora bien, las partes dentro de la situación original si conocen los hechos generales de la psicología humana y las condiciones generales que hacen posible una vida social y política; y este es precisamente el punto de partida desde el cual deliberan. Por tanto, las partes saben que la sociedad en cuestión se caracteriza por la existencia de una pluralidad de doctrinas abarcadoras, que no sólo son diferentes, sino que además pueden hallarse opuestas entre sí.<sup>66</sup>

Dado este punto de partida, el velo de la ignorancia impide, entonces, que pretendamos que nuestra particular concepción del mundo

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>65</sup> *Cf. supra*, parágrafo III.1.

<sup>66</sup> Rawls, *Liberalismo Político*, cit., nota al pie de página n° 27, cit., p. 47.

se imponga con validez universal. Dicho de otro modo, mi concepción moral queda eclipsada bajo el velo de la ignorancia sólo si tengo conciencia de que ella es mi concepción particular, en tanto formo parte de la situación original. Y esto significa, al mismo tiempo, que mi concepción moral ha de ser eclipsada solamente en el supuesto de una pluralidad de visiones del mundo.

De modo que no se le puede reprochar a Rawls que ignore la pluralidad de perspectivas interpretativas particulares. Se le pudiera reprochar esto sólo si hiciese que sus “partes” estipularan unos principios que de hecho resultasen inaceptables para muchos. Es decir, Rawls ignoraría la pluralidad de perspectivas particulares si las partes dieran por sentado la aceptabilidad general de sus propuestas particulares; y el caso es precisamente lo contrario.

En el fondo, lo que Habermas objeta es la metodología del “eclipsamiento” –llamémoslo así– de cierta información, y opone a ella un procedimiento basado en su teoría pragmática de la argumentación, según el cual los participantes, en tanto libres e iguales, sin ningún tipo de coerción, procederían a un intercambio real de sus plurales y disímiles puntos de vista particulares.

Para sopesar aún con mayor precisión los reproches de Habermas con relación al velo de la ignorancia, conviene tener en cuenta la diferenciación de los tres puntos de vista que Rawls acuña para la consideración de su teoría: a) el de las partes en la situación original; b) el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada; y c) “el de nosotros mismos; el de usted y el mío, el de los que estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de la justicia.”<sup>67</sup>

Así, dentro de este contexto, podríamos decir, en pocas palabras, que Habermas exige prescindir del primer punto de vista (el de las partes en la situación original) y pareciera querer trasladar las deliberaciones acerca de la justicia política al segundo punto de vista, esto es, directamente a los ciudadanos.

Ciertamente, la situación original de Rawls y la praxis argumentativa de Habermas son formas distintas de operacionalizar el juicio moral. Pero, en todo caso, debe quedar claro que la metodología elegida por Rawls recurre deliberadamente a una construcción artificial, como re-

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 50.

curso de representación o modo de razonamiento, ideada para impedir el efecto de las ventajas que de hecho existen y se imponen en las negociaciones, en el seno de las instituciones y de la sociedad real, como resultado de tendencias acumulativas históricas, sociales y naturales. Este es el objetivo principal de la situación original y del velo de la ignorancia: alcanzar una vida social y política que no esté a merced de quien tiene la sartén por el mango. Concebir un orden político que no se encuentre basado ni en el terror ni en el engaño.

Habermas también cuestiona a Rawls que con el recurso del velo de la ignorancia se adopta una comprensión del mundo universalmente válida. Su cuestionamiento apunta específicamente a la validez universal de un saber presente en la situación original que, a su juicio, podría resultar no tener tal validez. Llama la atención este reparo de Habermas, siendo que el tono de las afirmaciones que edifican el saber de las partes en la situación original nunca es tajante ni mucho menos tienen pretensiones de infalibilidad. Y para mostrar con más ahínco que Rawls no presupone tal validez universal, cabe apelar al tercer punto de vista “—el de usted y el mío— ...aquel desde el cual la justicia como imparcialidad, y ciertamente cualquier otra concepción política, va a ser valorada.”<sup>68</sup> Esta instancia valorativa no es otra que el equilibrio reflexivo, método o prueba que intenta “comprobar la validez de una interpretación de la situación original según la capacidad de sus principios para acomodarse a nuestras más firmes convicciones.”<sup>69</sup>

Entonces, el saber de las partes en la situación original no se articula con pretensiones de validez universal. Al contrario, todos sus juicios, aún los que se asumen como “puntos fijos” son susceptibles de revisión. El equilibrio reflexivo consiste en un examen sostenido de este saber, a través de una dinámica de progresivas revisiones y correcciones, “yendo hacia atrás y hacia adelante”<sup>70</sup> hacia un mutuo ajuste o equilibrio, entre el saber de la situación original y nuestras más firmes convicciones. Y, todavía más, una vez alcanzado un equilibrio, éste no se tiene como algo necesariamente estable; puede ser transformado en un examen ulterior.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> *Ibidem.*

<sup>69</sup> Rawls, *Teoría de la...*, cit., p. 38.

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> Cf. *Ibidem.*

Es decir, el saber de las partes en la situación original es una construcción falible y abierta, para nada estática ni dada de una vez por todas como un *corpus* definitivo o acabado.

Pero, además, el equilibrio reflexivo “es plenamente intersubjetivo: esto es, cada ciudadano ha tenido en cuenta el razonamiento y los argumentos de todos los demás ciudadanos.”<sup>72</sup> Lo que de plano se contrapone a una perspectiva monológica –tal como acusa Habermas– para decidir lo que es bueno para todos. El proceso de mutuo ajuste entre el saber de la situación original y nuestras más firmes convicciones se lleva a cabo precisamente dentro de un proceso de diálogo, o más bien de un “omnílogo” –como dice el propio Rawls<sup>73</sup>–, que se desarrolla no solamente en la posición original sino también en la vida social real a la cual ésta ha de dar lugar.

Por último, con respecto al señalamiento de Habermas que exige a Rawls operacionalizar el punto de vista moral limitándose únicamente a reglas procedimentales y prescindir de conceptos sustantivos, cabe referir la defensa realizada por el propio Rawls, en la cual argumenta que “la justicia procedimental y la sustantiva están conectadas y no van separadas.”<sup>74</sup> Rawls refiere la distinción que expuso en *Teoría de la Justicia* entre la justicia procedimental perfecta y la justicia procedimental imperfecta, distinción basada precisamente en la conexión entre justicia procedimental y justicia sustantiva. La justicia procedimental perfecta se ejemplifica en la división de un pastel en partes iguales; es perfecta porque el procedimiento garantiza un resultado que sustantivamente aceptamos: “la igual división.”<sup>75</sup> Del mismo modo, la justicia procedimental imperfecta se ejemplifica con el juicio penal; es imperfecto porque “[a] un cuando se obedezca cuidadosamente al derecho, conduciéndose el procedimiento con equidad y corrección, puede llegarse a un resultado equivocado.”<sup>76</sup> Es decir, el procedimiento no garantiza que un reo de la justicia sea declarado culpable aun si hubiese cometido la falta que se le imputa.<sup>77</sup> Puede ocurrir que nos equivoquemos, esto es, que declaremos

<sup>72</sup> Rawls, “Réplica a Habermas”, cit., nota pie de página N° 17, cit., p. 89.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>76</sup> Rawls, *Teoría de la... cit., Justicia*, cit., p. 108.

<sup>77</sup> Cf. *Ibid.*, p. 108.

culpable al inocente y dejemos en libertad al culpable. En otras palabras, el procedimiento aquí puede desembocar en un resultado distinto de lo que consideramos justo sustantivamente. En ambos ejemplos se observa que “la justicia procedimental depende de la justicia sustantiva,”<sup>78</sup> concluye Rawls.

En otras palabras, las reglas procedimentales de diálogo que Habermas quisiera que fueran el único referente para decidir la concepción política de justicia no bastan por sí solas. Su aceptación y validez depende de cómo nos imaginamos que deber ser una sociedad libremente aceptable. Por tanto, precisamos conceptos sustantivos, tales como los que Habermas enumera (y supone que son prescindibles): ciudadano políticamente autónomo, cooperación equitativa, sociedad bien ordenada, entre otros. Y, tales conceptos sustantivos, por cierto, de ningún modo los extrae Rawls de su propia manga, sino que emanan de las ideas de justicia y de derecho que comúnmente aceptamos como ciudadanos, toda vez que usted y yo –parafraseando a Rawls– nos representamos la justicia, razonando en cualquier momento, según las restricciones de la información que rigen en la situación original.<sup>79</sup> Tales conceptos sustantivos, por tanto, derivan de las negociaciones alcanzadas por las partes en la situación original; derivan de la estructura imaginaria que nosotros como ciudadanos tenemos en mente cuando pensamos en la justicia política; son ideas, a fin de cuentas, con las que nos hayamos familiarizados, como parte de nuestra cultura política y las tradiciones de interpretación de la constitución y las leyes básicas en las sociedades democráticas.<sup>80</sup>

#### *IV. Balance final*

Concluimos así nuestras observaciones ante los cuestionamientos críticos esgrimidos por Habermas con relación al diseño teórico de la situación original y su idoneidad como basamento del juicio moral en la justicia como imparcialidad.

Quisiéramos insistir en que no deben tomarse nuestras observaciones dentro de una suerte de defensa *a priori* de Rawls, cautivados por un sesgo pro-rawlsiano. Sencillamente hemos querido dar cuenta de un con-

<sup>78</sup> Rawls, “Réplica a Habermas”, cit., p. 131.

<sup>79</sup> Rawls, *Liberalismo Político*, cit., p. 50.

<sup>80</sup> Rawls, “Réplica a Habermas”, cit., p. 79.

junto de razonamientos que Rawls no hizo explícitos en su defensa, pues –como ya lo mencionamos en la introducción– no abordó directamente los cuestionamientos de Habermas relativos a la posición original. Tales razonamientos los hemos extraído o derivado de los escritos de Rawls, al hallarlos formulados, bien expresamente o bien tácitamente.

Pero, además, el carácter de “disputa familiar” que Habermas invoca para contextualizar sus reservas ante la edificación del pensamiento rawlsiano –y que Rawls suscribe con agrado y gratitud– da cuenta de que no existe entre uno y otro una disputa sustantiva, sino más bien diferencias que se inscriben en el modo de abordar los problemas, en el *frame of mind*. En Habermas encontramos una tendencia predominante a inscribir los grandes temas dentro de los dualismos tradicionales: autointerés versus razón práctica, normas versus valores, justicia procedimental versus justicia sustantiva; mientras que en Rawls encontramos una tendencia a pensar los problemas dentro de un continuismo o, para decirlo mejor, dentro de una deliberada intención de refundir estos dualismos tradicionales.

En todo caso, con nuestro intento de hacer explícitos los razonamientos que, a nuestro juicio, Rawls habría desarrollado –si hubiese abordado expresamente en su “Réplica” los cuestionamientos de Habermas sobre la situación original–, hemos querido sumarnos al desafío aceptado por Rawls de hacer valer el “vigor”<sup>81</sup> de su teoría.

Al dar forma a lo que imaginamos hubiesen sido sus respuestas, hemos descubierto detalles y conexiones argumentales constitutivas de su pensamiento, que antes nos pasaron desapercibidas. Sin duda alguna, los cuestionamientos críticos de Habermas constituyen un valioso reto constructivo no sólo para Rawls (quien declara haberse “visto obligado a repensar y reexaminar muchos aspectos de [su] concepción”<sup>82</sup> hasta comprenderla mucho mejor que antes), sino para cualquier estudioso que ensaye tomarse en serio el asunto.

Escuela de Filosofía  
Universidad Central de Venezuela  
fabiolaucv@gmail.com

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>82</sup> *Ibidem.*