

# El paradigma Rawls-Habermas: una defensa\*

## *The Rawls-Habermas Paradigm: A Defense*

Luiz Paulo Rouanet\*

Profesor adjunto Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)

Apoyo: Capes/Brasil

### Resumen

Este artículo tiene por objetivo hacer una defensa del surgimiento de un nuevo paradigma en filosofía política, que tiene por ejes las filosofías de John Rawls y Jürgen Habermas. Nos referiremos a ese paradigma como el “paradigma Rawls-Habermas”. En artículos anteriores hemos destacado la confluencia entre la Teoría de la Justicia como Equidad (TJE), de John Rawls, y la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC), de Jürgen Habermas. En este momento trataremos de defender, de una manera más enfática, la complementariedad entre ambas teorías, las más consistentes del último cuarto del siglo xx, y que se presentan como paradigma para los debates y discusiones teóricas en torno a los temas de la justicia y de la práctica comunicativa en el siglo xxi. Nuestra argumentación se apoya en el hecho de que casi todas las discusiones de filosofía política, a partir del período estudiado, hicieron referencia a por lo menos uno de los autores mencionados. En nuestra visión, la teoría de John Rawls ofrece una mejor explicación, desde el

### Abstract

In this paper, I aim to defend the emergence of a new paradigm in political philosophy, concentrating on the philosophies of John Rawls and Jürgen Habermas. I will refer to this paradigm as the “Rawls-Habermas paradigm.” In previous works, I pointed to the confluence between John Rawls’s Theory of Justice as Fairness (TJF), and Jürgen Habermas’s Theory of Communicative Action (TCA). Now, it is the right moment to defend more emphatically the complementary character of both theories, the most consistent theories of the last quarter of the twentieth century. These have become a paradigm for debates and theoretical discussions about justice and communicative practice in the present century. My argument is sustained by the fact that most of the current debates in political philosophy refer to either or both of these authors. In my opinion, John Rawls’s theory presents a better explanation, from the macro-structural point of view, concerning contemporary political practices. Habermas’s theory, on the other hand, provides a more precise instrument

---

\* Traducido del portugués para el español por Ana Regina Seno y Marcelo Rouanet. Revisado por Walter Louzan. Presentado en ocasión del IV Congreso Iberoamericano, realizado en Santiago-Chile, del 5 al 9 de noviembre de 2012.

Correo electrónico: luizrouanet@terra.com.br

Recibido: 20-11-2012

Aprobado: 03 -05-2013

LUIZ PAULO ROUANET

punto de vista macroestructural, de lo que concierne a las prácticas políticas contemporáneas. La teoría de Habermas, por su parte, se presenta como un instrumento más preciso de análisis con el propósito de identificar las prácticas políticas de los individuos y grupos en las sociedades contemporáneas. En este sentido, se puede ensayar una síntesis de ambas teorías, de modo a aprehender sus elementos más importantes.

### Palabras clave

Justicia; equidad; acción comunicativa

of analysis for identifying the political practices of individuals and groups in contemporary societies. In this regard, one can try to get a synthesis of both theories, with a view to understanding their main elements.

### Key words

Justice; fairness; communicative action

## INTRODUCCIÓN

Las teorías de John Rawls y Jürgen Habermas pueden ser consideradas, sin ninguna duda, en el ámbito de la filosofía política, como las dos teorías más consistentes e influyentes del último cuarto del siglo xx, y aun hoy, en las primeras décadas del siglo xxi, sirven de referencia para gran parte de las discusiones en ese campo. En esta ponencia defenderemos el carácter paradigmático de las dos teorías tomadas en conjunto. Separadamente son importantes, pero dejan de satisfacer algunos aspectos presentes en las principales discusiones teóricas y prácticas en el campo de la filosofía política. Consideradas en conjunto, sin embargo, cubren casi todos esos temas, aunque no aspiren a la inclusión (*comprehensiveness*), por una cuestión de posicionamiento filosófico, político y metodológico. La teoría de Rawls, por una parte, a la que nos referiremos como la Teoría de la Justicia como Equidad (TJE), ofrece una solución macroestructural más aceptable para las cuestiones de justicia social. La teoría de Habermas, por su vez, a la que llamaremos Teoría de la Acción Comunicativa (TAC), ofrece una solución pragmático-formal más aceptable respecto al funcionamiento de las democracias, a las prácticas comunicativas implicadas en los procesos de deliberación y decisión. Por eso nos parece que tendríamos un incremento cualitativo al intentar una síntesis entre ambas teorías, aprehendiendo los aspectos más significativos de cada una, de manera esquemática y propositiva.

A seguir efectuamos: primero (1), una reconstitución de los términos fundamentales de la formulación de la noción de paradigma en Kuhn (2000), considerando los debates con Lakatos, Popper y Feyerabend (Lakatos y Musgrave, 1979)

y posteriores revisiones de Kuhn (2006). Intentamos así delimitar en qué términos se comprenderá la noción de paradigma, central para la defensa que aquí se hace del carácter paradigmático de las teorías analizadas. En segundo lugar (2) presentamos las características centrales de la TJE consideradas para este artículo. En tercer lugar (3) presentamos las características centrales de la TAC para el mismo propósito. En fin (4), efectuamos, en carácter provisorio y tentativo, una síntesis de las dos teorías, considerando el beneficio de discusiones futuras en el campo de la filosofía política y social.

En términos metodológicos, la perspectiva aquí utilizada, básicamente, será la filosofía analítica, considerando la proposición y resolución de problemas y no simplemente la descripción o reconstrucción histórica de las teorías examinadas.

## LA NOCIÓN DE PARADIGMA Y SU EXTENSIÓN HACIA EL CAMPO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Se puede afirmar que Thomas S. Kuhn<sup>1</sup> ha contribuido para revolucionar el campo de estudios de la historia de la ciencia al recuperar el término griego *paradigma* (*paradeigma* – modelo) y defender el carácter no acumulativo de la ciencia.

Su libro más conocido y más influyente fue *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 2000), que comenzó a escribir mientras era estudiante de graduación en Física, y que fue publicado en 1962. En este texto rompió con la visión tradicional de la historia de la ciencia al criticar la visión acumulativa del conocimiento científico. Según él, lo que hay son visiones de mundo, llamadas “paradigmas”, que dominan el pensamiento en una época determinada, y que son responsables por las líneas directrices de la ciencia que se practica en esa época. Los paradigmas son *incommensurables*, es decir, no pueden ser comparados en

---

<sup>1</sup> “Thomas Samuel Kuhn nació el 18 de julio de 1922, en Cincinnati, Ohio, Estados Unidos. Doctor en Física por Harvard University en 1949, permaneció allí como profesor asistente de Educación General e Historia de la Ciencia. En 1956, Kuhn aceptó un puesto en la Universidad de California, Berkeley, donde en 1961 se tornó profesor pleno de Historia de la Ciencia. En 1964 fue nombrado *Professor* M. Taylor Pyne de Filosofía e Historia de la Ciencia en Princeton University. En 1979 volvió a Boston, en la condición de profesor de Filosofía e Historia de la Ciencia del Massachusetts Institute of Technology. En 1983 fue nombrado *Professor* Laurence S. Rockefeller de Filosofía en el MIT” (retirado del sitio: <http://www.emory.edu/EDUCATION/mfp/Kuhnsnap.html>; acceso en el 26/7/2012). Falleció en 1996.

términos de mejor/peor, cierto/equivocado. Una teoría o paradigma considerado cierto en una época puede ser rechazado por una época posterior, y viceversa.

En 1965, en el Coloquio Internacional sobre Filosofía de la Ciencia, en Londres, Thomas Kuhn revisó algunos de los conceptos que había defendido, como el del paradigma. Quizá percibiendo que su distinción entre ciencia normal y ciencia revolucionaria era en cierto modo mal comprendida, Kuhn enfatiza que la mayor parte de la ciencia es ciencia normal, no revolucionaria. Dice, por ejemplo: “Es precisamente el abandono del discurso crítico lo que marca la transición hacia la ciencia. Una vez que en una especialidad se ha hecho esa transición, el discurso crítico reaparece solo en momentos de crisis, cuando las bases de la especialidad están de nuevo en peligro” (Kuhn, 1979, p. 12). Además, al contrario de Popper, Kuhn sostiene que la mayor parte de la ciencia no se hace con base en pruebas: “Con o sin pruebas, una tradición de solución de acertijos puede preparar el camino para ser desplazada. Confiar en la prueba como nota distintiva de una ciencia es olvidarse de lo que los científicos hacen principalmente y, con ello, de la característica primordial de su actividad” (p. 16).

En verdad, Kuhn reafirmó lo que ya había escrito, pero enfatizando aspectos secundarios de sus primeras presentaciones de la teoría.

Se concluye que Thomas Kuhn propuso que se viese a la historia de la ciencia de otra manera, no acumulativa, no positivista. O sea, una teoría nunca está pura y simplemente “equivocada”. Ella es sustituida, muchas veces no por ser falsa, sino porque surge otra mejor, con mejor poder explicativo o que permite formular mejor las cuestiones, siendo más fecunda para la práctica científica. Además, las teorías o paradigmas no pueden ser comparados, pues se trata de visiones de mundo totalmente diferentes, “inconmensurables”, para utilizar su término.

Es problemático trasladar el concepto de paradigma, inicialmente concebido para el campo de las ciencias “duras” o “naturales”, al campo de las ciencias humanas, como bien señala Habermas, aunque se esquite de profundizar en el tema: “No profundizo aquí el concepto de paradigma introducido en las ciencias naturales por Kuhn, el cual solo puede ser empleado con reparos en las ciencias sociales” (Habermas, 2012, V.I, p. 209, n. 182). Aquí, entonces, aun considerando ese carácter problemático, nos serviremos del concepto de paradigma, permaneciendo abiertos a las críticas y sugerencias que puedan derivar de su utilización.

## LA TEORÍA DE JUSTICIA COMO EQUIDAD EN CUANTO MODELO

A continuación, presentamos resumidamente las principales características de la TJE<sup>2</sup>.

Una de las primeras cosas que es necesario entender cuando se habla de la teoría de la justicia como equidad, de John Rawls, es lo que él llama *posición original*. ¿En qué consiste?

Se trata de un artificio, o *presentación*, para usar su término<sup>3</sup>, por el cual se remite a una situación hipotética en la cual las personas, ignorando su posición y la de los demás en la sociedad, así como sus talentos y habilidades respectivos (el “velo de la ignorancia”), eligen aquellos principios más equitativos, por los cuales, por lo menos, no serían perjudicados o no saldrían perdiendo.

El recurso al “velo de la ignorancia” es necesario, según parece, para que la persona no sea tentada a modificar su concepción de justicia con base en motivaciones heterónomas, tanto a favor de sí mismo como a favor de otros.

Por supuesto que el individuo en la posición original no es necesariamente autónomo, no en el sentido kantiano estricto. El artificio del velo de ignorancia busca únicamente garantizar que su comportamiento sea tal como lo sería si el individuo utilizase solo la razón.

La posición original (PO) es claramente una cláusula contractual. La gran diferencia en relación con los demás autores contractualistas —especialmente Hobbes, Rousseau y Locke— se encuentra quizá en el hecho de asumir, más explícitamente que nunca, que se trata de una situación hipotética. Además, no existe una concepción clara de persona, ni una concepción general de naturaleza humana, o por lo menos no es declarada. Se puede argumentar que solo se recurre al velo de la ignorancia porque se presupone una naturaleza egoísta y autointeresada del

---

<sup>2</sup> Para una exposición más detallada, cf. Rouanet (2009), de donde reiteramos, con alteraciones, esta presentación.

<sup>3</sup> Por ejemplo, John Rawls, “A teoria da justiça como equidade: uma teoria política, e não metafísica”. In Rawls (2002, p. 220): “queda claro que la posición original debe ser tratada como un procedimiento de presentación”.

hombre. Pero eso no es necesariamente verdadero: la réplica podría ser que el velo de la ignorancia cubre todas las posibilidades, incluso esa última.

Rawls modifica continuamente su posición. Para Karl Popper, eso sería un mal indicio desde el punto de vista de la cientificidad de su teoría. Según el filósofo vienés (1902-1994), una teoría no debe ser adaptada *ad hoc*, mucho menos con la frecuencia con que Rawls lo hace. Pero dejando esa objeción de lado, el hecho es que Rawls realiza una especie de *mea culpa*, especialmente en el artículo ya citado: “La teoría de la justicia como equidad: una teoría política, y no metafísica”, en relación con su utilización y también con la forma de utilización de la teoría de la elección racional en *Teoría de la justicia* (TJ). Según el autor, habría sido posible apoyarse en esa teoría, pero no de la manera enfática como lo hizo en aquel libro. Rawls manifiesta ahora, al contrario, la preferencia por la razonabilidad sobre la racionalidad, tal como es entendida en el ámbito de su teoría original y en la teoría de la elección racional. Según esa concepción anterior, el hombre era considerado un maximizador de utilidad. En otros términos, se trataría de un egoísta racional, que actúa siempre procurando satisfacer al máximo sus deseos e intereses.

De la misma manera, no parece coherente con su orientación en sus escritos desde esa época (1985) su mención a la “justicia procedimental pura”, como en el enunciado de la PO en la TJ:

La posición original es definida como un *statu quo* en el que cualquier consenso alcanzado es justo. Es un estado de cosas donde las partes son igualmente representadas en la condición de personas dignas, y el resultado no es condicionado por contingencias arbitrarias o por el equilibrio relativo de las fuerzas sociales. Así, la justicia como equidad es capaz de usar la idea de justicia procedimental pura desde el inicio (TJ, pár. 20, p. 129 de la trad. bras.).

Pero en el artículo de 1983, la posición original es descrita así:

En suma, la posición original es simplemente un procedimiento de presentación; ella describe a los participantes –cada uno de ellos responsable por los intereses esenciales de una persona libre e igual– como estando en situación equitativa y llegando a un acuerdo sujeto a las restricciones referentes a aquello que debe contar como razón válida en ese caso<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> John Rawls, “A teoria da justiça como equidade...”, ob. cit., p. 221; véase la importante nota 19, en la cual Rawls menciona la distinción entre racional y razonable y hace una autocrítica de su empleo, en TJ, de la teoría de la elección racional.

Expuesta en líneas generales la posición original, examinaremos ahora los principios que derivan de esa posición, o sea, aquellos principios a los que debemos asentir si nos colocamos en la PO. En primer lugar, Rawls presenta el razonamiento que conduce a los dos principios<sup>5</sup>. Él pretende hacer una comparación entre los dos principios de la teoría de la justicia como equidad y el principio de la utilidad media, que presentará enseguida. Según él, “determinar la preferencia racional entre estas dos opciones es quizá el problema capital al que se enfrenta el desarrollo de la concepción de la justicia como imparcialidad en tanto alternativa viable a la tradición utilitaria”<sup>6</sup>. Si el utilitarismo se presenta como un adversario tan formidable es porque sus argumentos son consistentes, exigiendo argumentación igualmente sólida. Pero no examinaremos aquí el principio de la utilidad media, concentrando nuestros esfuerzos y atención en los dos principios de la Teoría de la Justicia como Equidad. Para entender su derivación de la PO, retomemos una vez más su caracterización:

Consideremos ahora el punto de vista de alguien que se encuentra en la posición original. No hay manera de que obtenga ventajas especiales para sí mismo. Por otra parte, tampoco tiene razones para aceptar determinadas desventajas. Como no es razonable que espere más de una porción equitativa en la división de los bienes sociales primarios, y como no es racional que acepte menos, lo más sensato es reconocer como primer paso un principio de justicia que exija una distribución igualitaria. De hecho, este principio es tan obvio, dada la simetría de las partes, que se le ocurriría inmediatamente a cualquiera. Así, las partes comienzan con un principio que exige iguales libertades básicas para todos, así como una igualdad equitativa de oportunidades y una división igualitaria de ingresos y riquezas (TJ).

Esta es, como diría Rawls, la idea intuitiva básica de la teoría de la justicia como equidad. Se trata de una deducción a partir de lo que es sensato o “razonable”, de lo que cualquiera elegiría si estuviera en la misma situación. Se trata ahora de justificar esos dos principios, mostrando por qué deben ser escogidos ellos y no otros.

Cierta desigualdad permanecerá en la sociedad, sea debido al origen social, sea debido a los méritos individuales. Como no se puede eliminar tal desigualdad

<sup>5</sup> En el párrafo 26 de la TJ, “O raciocinio que conduz aos dois princípios”, Rawls (1971, pp. 150-171; 1997, pp. 162-173).

<sup>6</sup> Rawls (1971, p. 162). Aquí “racional” puede ser sustituido por “razonable”, según la concepción posterior de Rawls.

sin infringir el principio de la libertad, es necesario mostrar que esa desigualdad es mínimamente aceptable. La condición para eso es que pueda ser aceptada por todos. Para Rawls, “la estructura básica deberá permitir estas desigualdades mientras mejoren la situación de todos, incluyendo a los menos aventajados, con tal de que estas desigualdades vayan a la par con una distribución equitativa de las oportunidades y una libertad igual” (Rawls, 1997, p. 148). Tal posición parece compatible con la intuición de que en una sociedad no todos desean, aunque estuvieran habilitados para eso, asumir puestos de comando, de liderazgo, aceptando simplemente servir. “Se podría pensar que el ideal de los individuos sería el deseo de servir unos a otros” (p. 148)<sup>7</sup>. Así, se debe suponer cierta desigualdad básica “tolerable”. Prosiguiendo, el límite de esa desigualdad sería dado por aquellos que ocupan la posición inferior de la escala social, que tendrían un “derecho de veto”.

Ya que las partes comienzan a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios, aquellos que se benefician menos tienen, por así decirlo, un derecho de veto. De esta manera se llega al principio de diferencia. Tomando la igualdad como punto de comparación, aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos (p. 148).

Esa formulación deja evidente, en primer lugar, que Rawls presupone distribución inicial justa, un *nivel* del cual se parte, que queda más claro en la frase “a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios”. En otros términos, la desigualdad solo es aceptable cuando todos disponen de los bienes sociales primarios, que podemos entender como salud, educación, habitación y alimentación mínimamente aceptable, lo que puede variar según el grado de opulencia, o de miseria, de la sociedad. Esa idea es compatible, por lo tanto, con los ideales básicos por detrás de los diversos proyectos de renta mínima o básica.

En segundo lugar, al indicar que aquellos en situación peor tienen “derecho de veto”, John Rawls defiende un modelo o régimen de gobierno democrático fuerte o incluso socialista, pues afirma que los que se encuentran en la posición inferior tienen prioridad en el establecimiento de una sociedad justa. En otros trechos, afirma que su teoría puede valer “con o sin propiedad privada” (por ejemplo, en

---

<sup>7</sup> Eso puede ser ilustrado por la escena de la película *Ninotchka*, con Greta Garbo, donde el novio de Ninotchka, ya ligeramente convertido al comunismo, pregunta a su doméstico si a él no le gustaría liberarse, ser su propio patrón, y él le contesta que no, pues “terminaría obligado a prestar la plata a su expatrón”.

el mismo ítem 26, p. 170 de la traducción brasileña). Y, además, que la infracción del primer principio solo puede valer para revertir cierto orden social durante un tiempo limitado, lo que en otras palabras puede ser visto como una justificación de la revolución: “La negación de las libertades individuales solo puede ser defendida si eso es esencial para el cambio de las condiciones de civilización, de modo que en el momento adecuado esas libertades puedan ser disfrutadas” (p. 164). Sin embargo, importa enfatizar que eso solo es admitido por un tiempo limitado: “Esas restricciones solamente pueden ser aceptadas en la medida en que sean necesarias para preparar el terreno para el tiempo en que dejen de justificarse”. Los fragmentos citados permiten inferir, indudablemente, una posición política de izquierda por parte del autor. Su posición es liberal, sí, pero según el sentido estadounidense, el del progresista, opuesto al del conservador, y no en el sentido usual del término en Latinoamérica, el de la defensa incondicional de la propiedad privada y de la libre iniciativa.

## LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA COMO MODELO

No es fácil resumir la teoría, o las teorías, de Jürgen Habermas. Quien lo hace muy bien es Barbara Freitag y aquí vamos a seguirla para acortar el camino hacia la síntesis final que buscamos (Freitag, 2005; *cf.* Rouanet, 2000, 2002 y 2005).

Considerando solamente el período posterior a la publicación de la Teoría de la Acción Comunicativa<sup>8</sup>, se puede dividir la obra de Habermas en cuatro momentos:

1. La Teoría de la Acción Comunicativa (1981 y años siguientes)
2. La ética discursiva (1983-1991)
3. Teoría Discursiva del Derecho (1992)
4. Textos políticos y debates (1995 adelante)<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Hay una polémica acerca de la traducción del término alemán *handlung*, el cual, según Barbara Freitag, sería mejor traducido por “acción”, ya que se apoya en la teoría sociológica. Otros, sin embargo, siguiendo la traducción francesa, lo traducen por “actuar”. Particularmente, estoy de acuerdo con Freitag, pero en esta ponencia utilizaré indistintamente tanto “actuar” cuanto “acción”, pues “actuar” [*agir*] fue la opción de los traductores brasileños.

<sup>9</sup> *Cf.* Freitag (2005, p. 200); acrecenté la última fase.

Hasta cierto punto se puede considerar la segunda fase de la ética discursiva una extensión de la primera. Los dos principales momentos, correspondientes a las dos obras más sustanciosas, la TAC y *Faktizität und Geltung* (Habermas, 2012 y 2001 y 2005), son los momentos (1) y (3). Aquí, por lo tanto, vamos a limitarnos a esas dos fases.

Con respecto al momento (1), se puede decir que ha consistido en un enorme ajuste con la tradición, en el sentido de actualizar, criticar y modificar los principales términos de los debates, ocurridos principalmente en el siglo xx, que enfrentaron entre sí a filósofos del lenguaje, lógicos, fenomenólogos y hermeneutas, entre otros, considerando el llamado “viraje lingüístico” (cf. Apel, 2000; Rorty, 1992). Para hacerlo, reinterpreta la historia de la racionalidad. Según Freitag, “la revisión de la teoría histórica le ha dado a Habermas el conceptual teórico incorporado en la teoría de la acción comunicativa, necesario para elaborar una teoría moderna de la evolución” (Freitag, 2005, p. 46). También, según la autora, “la ‘teoría de la acción comunicativa’ apoyada en ese aparato conceptual, busca sobre todo revelar aspectos del proceso histórico, omitidos en los análisis anteriores, rectificar lo que fuera falsamente diagnosticado, y reinterpretar los hechos” (p. 46). Dicho en otros términos, Habermas realiza una evaluación y un ajuste de cuentas crítico con la tradición del pensamiento sociológico y la del pensamiento filosófico, proponiendo una síntesis que incorpora a la filosofía el concepto de acción sociológica –en sentido amplio. Toma en serio, por lo tanto, el célebre desafío de Marx: “Los filósofos se limitaron, hasta hoy, a interpretar el mundo; ahora, hay que transformarlo”.

Respecto al tercer momento, Habermas retoma la polaridad “legitimidad-legalidad” de Weber por “facticidad-validez”. Todavía, según Freitag,

la tensión entre “facticidad” y “validez” se complica, pues Habermas no invierte simplemente la relación entre legitimidad y legalidad, postulada por Weber. Habermas ha sustituido esos conceptos más complejos de “*Faktizität*” y “*Geltung*”, unidos uno al otro por relaciones igualmente complicadas y no siempre transparentes (Freitag, 2005, p. 192).

La diferencia entre los conceptos de Weber y los de Habermas es muy bien ilustrada por Freitag con el ejemplo de la Alemania nazi. Según los conceptos de Weber, “legitimidad” y “legalidad”, la ascensión de Hitler y del régimen nazi en Alemania no podría ser cuestionada, sea desde el punto de vista de la legitimidad, sea desde el punto de vista de la legalidad. Así, “Weber no tendría argumentos

‘racionales’ para derrumbar el orden social nazi” (Freitag, 2005, p. 193). Sin embargo, Habermas, empleando los conceptos de “facticidad” y “validez” podría cuestionarlo: “El orden social nazi puede haber sido incluso ‘factual’ (y así, legal y legítimo); sin embargo, él no sería ‘válido’ jamás, según el sentido de la *Geltung*” (p. 193). Para ser válido en ese sentido, debería haber sido aceptado por los miembros de la comunidad, y en ese caso no se puede decir que los judíos estuvieran de acuerdo con los actos del régimen nazi, aunque haya habido amplia concordancia de parte de la población alemana “aria” –noción basada en el concepto de “raza”, el cual difícilmente puede ser aceptado hoy<sup>10</sup>.

Se pueden combinar ambas “fases” del pensamiento de Habermas, considerando que el recurso a las nociones de “facticidad” y “validez”, introducidas por Habermas en 1992, no excluyen de la TAC los conceptos desarrollados en el primer momento. En rigor, el concepto de “validez” ya estaba presente entonces; lo que fue posteriormente introducido fue el concepto de “facticidad” para tratar de la noción “mundo de vida”. Se puede argumentar, entonces, que el concepto “facticidad” es la expresión conceptual de algo ya presente en la TAC.

Por vía discursiva, o sea, en la base del diálogo empeñado en la argumentación racional, convincente, a la busca de entendimiento y libre de cualquier forma de violencia interna y externa, la comunicación puede ser restablecida en lo cotidiano desde que las pretensiones de validez en discusión hayan sido reafirmadas y revalidadas discursivamente. En otras palabras: (1) los locutores persuaden a sus interlocutores de la veracidad de su discurso, haciéndolo coincidir con sus acciones; (2) los argumentos verdaderos pasan a prevalecer cuando dan apoyo de modo convincente a las proposiciones; y (3) las normas son revalidadas cuando comprendidas, respetadas y aceptadas por todos los integrantes de una situación dialógica como siendo justas y buenas (Freitag, 2005, p. 191).

Estos son los principios generales por detrás de la TAC que destacamos para el presente propósito.

## LA TEORÍA DE HABERMAS-RAWLS

Es necesario tomar en serio la afirmación de Habermas cuando dice ser posible una “reconciliación” entre su teoría y la de Rawls mediante el uso público de la

<sup>10</sup> Sobre la aprobación de la población alemana en general al régimen nazi, cf. Gellately (2011).

razón<sup>11</sup>. Veamos entonces cómo sería la caracterización de razón pública en ambos autores para verificar la plausibilidad de esa afirmación. Así, para Rawls,

un ciudadano se compromete con la razón pública cuando delibera dentro de un ámbito de lo que considera la concepción política de justicia más razonable, una concepción que expresa valores políticos que se puede esperar, también razonablemente, que otros, en cuanto ciudadanos libres e iguales, endosen (Rawls, 2002b).

Es importante recordar, también, que Rawls comprende la idea de razón pública en el ámbito de una “sociedad bien ordenada” (Rawls, 2002b, p. 573) y en el ámbito de lo que llama “democracia deliberativa” (Rawls, 2002, p. 580). La esfera de la razón pública, en Rawls, se limita a candidatos a los puestos oficiales, jueces y miembros del Gobierno, y la población en general durante elecciones, referendos o plebiscitos, o sea, siempre que sea llamada a deliberar sobre cuestiones públicas.

Rawls acepta la propuesta de una reconciliación mediante la razón pública; sin embargo, indica *límites* a esa reconciliación:

Sin embargo, hay límites para esa reconciliación por medio de la razón pública. Tres tipos principales de conflictos contraponen a los ciudadanos: los resultantes de doctrinas amplias irreconciliables; los que provienen de diferencias de *status*, clase u ocupación, o de diferencias de etnicidad, género o raza; y, finalmente, los resultantes de los juzgamientos. El liberalismo político se refiere principalmente al primer tipo de conflicto (Rawls, 2002b, p. 612).

¿Y cuál es la idea de razón pública para Habermas? Ella es bastante amplia. Por ejemplo, él dice: “La teoría del discurso cuenta con la *intersubjetividad* de procesos de entendimiento, ubicada en un *nivel superior*, que se realizan por procedimientos democráticos o en la red comunicacional de esferas públicas políticas” (Habermas, 1997, v. 1, pp. 21-22). En *Cambio estructural de la esfera pública*, por ejemplo, él afirma: “Llamamos ‘públicos’ a ciertos acontecimientos cuando ellos, en contraposición a las sociedades cerradas, son accesibles a cualquiera” (p. 14). Claro está que se trata de un texto antiguo, anterior a los principales desarrollos

---

<sup>11</sup> Es el título de su texto en Habermas (1995). *Cf.*, en el mismo número, Rawls (1995).

de la Teoría de la Acción Comunicativa, aunque Habermas nunca ha rechazado dicha concepción. De manera general, podemos comprender como público, en Habermas, todo lo que no es estrictamente privado, o sea, todo lo que no se limita a la esfera de la vida familiar o íntima del individuo.

De suerte que se puede suponer que la idea de razón pública en Habermas no sea incompatible con la idea de “fórum público de razón”, en Rawls. Esa esfera se puede también suponer, es el terreno de la *Geltung*, jamás verificada de hecho en ninguna sociedad existente. Como tal, parece ser una “idea de la razón”, en sentido kantiano. Sin embargo, se puede afirmar que algunas sociedades, en algunos períodos, se aproximan más o menos a ese ideal. Recorremos una vez más a Bárbara Freitag para aclarar ese punto. Según ella,

Habermas sostiene: aún no existe, hoy, un orden social implementado, factual, con “*Geltung*” (validez), en el sentido discursivo que le atribuye el autor. O sea, las sociedades democráticas vigentes que tienen, sin duda, facticidad, todavía no corresponden a todos los criterios democráticos, principios discursivos y racionales, exigidos para constituir un orden normativo.

Aquí Rawls concordaría, pues, tenía conciencia de que “nosotros, aun hoy, infelizmente vivimos en una sociedad corrupta” (Rawls, 2002b). Llamaba a su propia perspectiva de “realismo utópico”. Así, “la filosofía política es realísticamente utópica cuando extiende lo que comúnmente se piensa como siendo los límites de la posibilidad política práctica” (Rawls, 1999, p. 6).

En síntesis y para terminar, ¿cuáles serían los puntos comunes entre la TAC y la TJE? En primer lugar, la idea de razón pública, adecuadamente limitada, es común a ambos autores, que están de acuerdo con una “reconciliación” alrededor de esa idea. Acoplada a esa, en segundo lugar, la idea de una *democracia deliberativa* también es común a ambos. Mientras Rawls ofrecería un cuadro *macroestructural* para pensar esa democracia, la teoría de Habermas dispondría de los medios para pensar esa *práctica comunicativa*. En tercer lugar, ambos parecen concordar con la idea de que los regímenes políticos más adecuados serían democracias constitucionales, considerando el “hecho del pluralismo razonable”, y la idea de que nosotros probablemente debemos renunciar al ideal de una sociedad exclusivamente secular, en nombre del entendimiento (Habermas y Ratzinger, 2005). Sería el advenimiento de las “sociedades postseculares” y de los “Estados transnacionales”.

## CONCLUSIÓN

Procuramos mostrar, retomando la noción de paradigma de Thomas Kuhn, que la teoría de Habermas-Rawls, combinada, es fuerte candidata a ser una teoría paradigmática. No se ven, en el horizonte filosófico contemporáneo, específicamente en el ámbito de la filosofía política y social, otras teorías que puedan pretender al mismo *status*. Axel Honneth (2008), por ejemplo, un crítico de Habermas, retoma la tesis hegeliana de la “lucha por el reconocimiento”, sin novedad radical, y por lo tanto no presentándose como candidata aceptable a la teoría paradigmática. La teoría marxista ha dejado hace mucho tiempo de ofrecer referencial teórico suficiente por sí misma, para comprender las sociedades contemporáneas.

Si se acepta la tesis que aquí hemos propuesto, ella necesitará aun de refinamiento, en una nueva evaluación más sistemática de los conceptos de ambos autores. En este texto hemos buscado presentar los principales puntos comunes entre las dos teorías, defendiendo la tesis de que ellos son más importantes que sus diferencias. En trabajos futuros procuraremos retomar esa discusión, pero avanzando hacia la proposición de una teoría para la filosofía política y social en el siglo XXI.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEL, K.O. (2000). *Transformação da filosofia*. 2 vols. São Paulo: Loyola.

FREITAG, B. (2005). *Dialogando com Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

GELLATELY, R. (2011). *Apoiando Hitler – Consentimento e coação na Alemanha nazista*. Trad. Vítor Paolozzi. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.

HABERMAS, J. (2012). *Teoria do agir comunicativo*. 2 vols. trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes.

HABERMAS, J. (2001). *Faktizität und Geltung*. 2ª ed. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

HABERMAS, J. (1997). *Direito e democracia*. 2 vols. Trad. Flávio B. Siebenichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, J. (1995). Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's political liberalism. *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, n° 3, março, pp. 109-131.

HABERMAS, J. (1984). *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, J. y RATZINGER, J. (2005). *Dialetik der Säkularisierung*. Frankfurt: Herder.

HONNETH, A. (2008). *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. 2ª ed. São Paulo: Editora 34.

KUHN, T.S. (1979). Lógica da descoberta ou psicologia da pesquisa? En Lakatos y Musgrave (orgs.), *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix/Edusp.

KUHN, T.S. (2000). *A estrutura das revoluções científicas*. 5ª ed. Trad. Nelson Boeira e Beatriz Viana Boeira. São Paulo: Perspectiva.

KUHN, T.S. (2006). *O caminho desde a estrutura – Ensaios filosóficos*. São Paulo: Unesp.

LAKATOS, I. y MUSGRAVE, A. (orgs.), (1979). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix/Edusp.

RAWLS, J. (2002a). *Justiça e democracia*. Sel., apres. e glossário C. Audard. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAWLS, J. (2002b). *Collected papers*. Org. Samuel Freeman. New York: Harvard University Press.

RAWLS, J. (1999). *The law of peoples*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press.

RAWLS, J. (1997). *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes.

RAWLS, J. (1995). Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, n° 3, março, pp. 132-180.

RAWLS, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (TJ).

RORTY, R. (org.) (1992). *The linguistic turn*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.

ROUANET, L.P. (2009). Rawls. En R. Pecoraro (org.), *Os filósofos - Clássicos da filosofia*, 3 vols. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, pp. 237-255.

ROUANET, L.P. (2000). O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação. *Reflexão*, XXV, pp. 111-117.

ROUANET, L.P. (2002). A ideia de razão pública em Rawls. En A.O. Cupani y C.A. Mortari (orgs.), *Linguagem e filosofia - Anais do Segundo Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis: NEL/UFSC, pp. 283-296.

ROUANET, L.P. (2005). “A complementaridade entre Rawls e Habermas na etapa da deliberação”. En A. Pinzani y D.V. Dutra (org.). *Habermas em discussão - Anais do Colóquio Habermas*. Florianópolis: Nefipo.

### **Sítios consultados:**

<http://www.emory.edu/EDUCATION/mfp/Kuhnsnap.html>, acesso em 26/7/2012.