

DIVERGENCIAS FUNDAMENTALES EN LA FILOSOFÍA DE LA JUSTICIA DE HABERMAS Y RAWLS.

Giulio Adinolfi

Universidad Miguel Hernández de Elche, Alicante

Abstract.- El trabajo se propone analizar las concepciones en tema de justicia de Habermas y Rawls. A pesar de que los dos autores tomen como punto de partida una base parcialmente común, en el desarrollo de sus teorías muestran adquirir, además de una originalidad de pensamiento, también un distinto camino que los sitúa en puntos diametralmente opuestos. Ambos luchan en favor de una moralidad común, una razón práctica en términos de moralidad, en contra de las teorías comprensivas y la eticidad subjetiva. Rawls desarrollando su teoría de la justicia se concentra en elaborar una posible justicia como equidad. La obra de Habermas es más compleja en cuanto edifica una teoría del actuar comunicativo en términos dialógicos y aborda, a través de su compleja construcción, la teoría de la justicia como libertad y moralidad. Ambos intentan evitar caer en una ideología política o en una concepción de filosofía política parcial y determinada. La construcción de una justicia común y posiblemente universal es un "procedimiento" complejo y difícil y con muchas variables. Únicamente a través de un elemento que una a los ciudadanos, el uno con el otro, se podrá adquirir.

I.1. INTRODUCCIÓN: EXPOSICIÓN DEL PARADIGMA METODOLOGÍA EMPLEADA 2.SINTAXIS DEL *MODUS PROCEDENDI*: OTRO INTENTO MÁS DE INTRODUCCIÓN; II.0. EL LEGADO DE KANT; II.1. LA DISPUTA ACERCA DE LA LIBERTAD; II.2. AMORES Y DISCORDIAS ACERCA DEL CONSTRUCTIVISMO KANTIANO; III.0. SÍNTESIS FILOSÓFICA: DE LA JUSTICIA A LA POLÍTICA; III.1. LA MORALIDAD ESTÁ ENTRE NOSOTROS Y POR NOSOTROS: DETRÁS DE LA MORAL; III.2.0. NO SIEMPRE LA AUTONOMÍA ES LIBERTAD; III.2.1. EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN EN EL INTENTO DE UNA RECONCILIACIÓN FILOSÓFICA.; III.2.2. PROLEGÓMENOS A LO "POLÍTICO": LA POSTURA DE RAWLS; IV. UN INTENTO DE CONCLUSIÓN: EL UROBORO Y SE VUELVE AL COMIENZO.

I.1. EXPOSICIÓN DEL PARADIGMA METODOLOGÍA EMPLEADA

La función de este trabajo es la de presentar de forma comparativa las distintas concepciones acerca de la Justicia de dos autores contemporáneos: Rawls y Habermas. Para llevar a cabo esta tarea es necesario que se especifique que por medio del texto de Rawls "A Theory of Justice" se posee un término para la comparación, diversamente, y ligeramente más complicado, es por la concepción de Habermas el que ha desaparecido una construcción de su Teoría de la Justicia a lo largo de sus escritos.

Antes de empezar, es necesario sentar las bases estructurales de los problemas *de quibus*. El filósofo Rawls tiene el mérito de haber impulsado los estudios acerca de la justicia en la segunda mitad del siglo XX. La temática había sido subordinada a problemas mas técnicos de filosofía jurídica y política, como por ejemplo las concepciones de norma (Grocio, Pufendorf, Domat, Leibniz, Wolff), o problemas de derechos y prerrogativas de los sujetos (Hobbes, Locke, Rousseau.)¹. La obra de Rawls se puede considerar una piedra miliar para cualquiera que tenga que afrontar problemas ligados al contenido de la justicia². Sin embargo el pensamiento de Rawls es ambiguo porque no permite una fácil clasificación en una determinada categoría³. Además es difícil clasificar la obra de Rawls, ya sea como una obra de filosofía política que como de filosofía del derecho.

¿Por qué esto? Rawls declara que su trabajo es una teoría ("A Theory"), sin embargo, ¿se trata de una verdadera teoría? Una teoría tendría que ser una disciplina formal y al mismo tiempo

¹ Cfr. Sobre esto MASSINI CORREAS, C. I., "La desintegración del pensar jurídico en la edad moderna", Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1980. p. 23 y ss.

² Se ha empleado aquí la palabra contenido y no sustancia más correcta porque se podría entender la expresión como una crítica a la filosofía de Rawls de ser sustantiva. Cfr. *infra* III.2.2. en el que Rawls critica la obra de Habermas de ser sustantiva; y RAWLS J. "Reply to Habermas" en «the Journal of Philosophy», XCII, n.3, marzo de 1995. (trad. cast., "Replica a Habermas" en HABERMAS J. y RAWLS J. "Debate sobre el liberalismo político", trad. Gerard Vilar Roca, Barcelona, Ediciones Paidós 1998, pp. 128 y ss.

³ Según la crítica de MacIntyre a la teoría de la justicia de Rawls "tenemos una cantidad de tipos de kantismo una cantidad similar de tipos de utilitarismos, intuicionismo, contractualismo y varias combinaciones de ellos". Vid. MacIntyre, "The privatization of the Good, an Inaugural Lecture" en «The Review of Politics», vol.52, n.3, Notre Dame-Indiana, U.de Notre Dame, 1990, p 348, cit. por MASSINI CORREAS C. I., "La teoría contemporánea de la justicia de Rawls a MacIntyre" en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Milano, Giuffrè, 1993, fasc.2, pp.214.

una investigación científica. Si se pudieran idealmente dividir forma y contenido en una determinada concepción, la prevalencia de la primera determina la perspectiva teórica, mientras el segundo determina la filosófica⁴. Aplicar una tal distinción extrema a la obra de Rawls es casi imposible – en realidad es casi siempre imposible –, lo cierto es que la obra de Rawls mina las frágiles columnas que marcan el confín entre filosofía del derecho e idea de justicia, por un lado, y teoría del derecho e idea de justicia, por otro lado.

Algunos autores ya han individuado el camino actual de la «Idea de Justicia» y hay quien habla ya de una filosofía de la justicia⁵. En calidad de autor de este trabajo se cree que esta afirmación no se aleje mucho de lo cierto y al mismo tiempo no es tanto innovadora como superficialmente pueda parecer.

Para entender este pasaje es útil remarcar una sabia consideración. Actualmente el estudioso Guastini reelaborando el pensamiento del filósofo y jurista italiano Bobbio explica que este último ya había diferenciado entre filosofía y teoría y sostenía que existe una filosofía del derecho para los filósofos y una filosofía del derecho para los juristas⁶. La primera se puede considerar como “una *Weltanschauung*, una concepción del mundo, una filosofía mecánicamente aplicada al derecho, (...) consiste, pues, en abarcar una concepción del mundo y a través de esta emplear léxico, conceptos, principios preconstituidos para responder en forma sistemática a problemas de derechos y/o de justicia”; en otra parte el autor analiza que la filosofía del derecho para los filósofos se ocupa por una parte del concepto de derecho y por otra del concepto de justicia⁷. Entonces, si esta conclusión está en lo cierto ya podría parecer normal hablar de una filosofía del derecho y filosofía de la justicia. A diferencia de ésta, la filosofía del derecho para los juristas es en realidad la moderna teoría del derecho que refiriéndose a la experiencia jurídica tiene el destino fundamental de criticar la ciencia jurídica. Una teoría tendría que ser derivación de una filosofía y en el cambio del paradigma filosófico de referencia se modificaría también el modo de entender los conceptos que la filosofía precedente habría empleado. Los conceptos nacen de una idea y se forjan con determinados instrumentos, sin embargo en el cambio de la idea de base varían también los instrumentos – metafóricamente de la misma manera en el que un cambio de gobierno conlleva el cambio de los directores generales de la extensión del ejecutivo –.

Si se adoptara esta concepción se podría dar cuenta que de la cantidad de problemas que surgirían a lo largo de este trabajo, y de la dificultad de solucionarlo en un único plan, y, de la necesidad de modificar los niveles cognitivos y de referencia, se podrá considerar como justa la afirmación de que exista una distinción entre filosofía del derecho y filosofía de la justicia.

Se considera fundamental para la correcta comprensión del presente trabajo que Rawls, gran conocedor de los problemas de moral y filósofo práctico, ha abierto el camino a un debate que está llevando hacia concepciones de filosofía de la justicia.⁸

I.2. SÍNTAXIS DEL *MODUS PROCEDENDI*: OTRO INTENTO MÁS DE INTRODUCCIÓN

Se cree que es indispensable describir brevemente y de forma sinóptica las coordenadas esenciales de la sintaxis expositiva del presente trabajo, con la cual se intenta analizar las

⁴ Cfr. BOBBIO N., “*Filosofía del derecho e teoría generale del diritto*” en AA.VV. «*Scritti giuridici in onore di Carnelutti*», Padova, Cedam, 1950, pp. 45 y ss.

⁵ Cfr. MASSINI CORREAS, C. I., “*Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*”, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 1; Este autor indica que se ha presentado en la Universidad Nacional de Cuyo una tesis doctoral con el título “*Tradición, ilustración, revolución. Dialécticas de la filosofías de la justicia*”.

⁶ Cfr. GUASTINI R., “*Immagini della teoria del diritto*” en “*Distinguendo. Studi di teoria e metateoria del diritto*”, Torino, Giappichelli, 1996, p.5.

⁷ Vid BOBBIO N., “*Giustnaturalismo y positivismo giuridico*” p 23.y cfr. BOBBIO “*Filosofía del diritto...*”, op. Cit. pp. 47 y ss. Es necesario recordar que la distinción edificada sobre el pensamiento de Bobbio y promovida por Guastini tiene el fin de resaltar la filosofía analítica de inspiración neo-empírico-lógica y de legitimar la teoría general de derecho que tiene por base, como primer nivel, el lenguaje del legislador.

⁸ En esta introducción no se puede tratar particularmente este problema que podría ser fruto de otro trabajo. Se puede aquí decir que por lo que afecta a los problemas de teoría, no se pide encontrar una fundamentación o justificación de los resultados, se para únicamente a dar una explicación o descripción moviéndose hacia abajo una u otra filosofía (tomismo, idealismo, existencialismo, espiritualismo). Se cree por eso que la construcción de la justicia de Rawls es una conceptualización o más bien una fundamentación y no meramente formal, presupone y, como el mismo declara más veces a lo largo de la obra, requiere una justificación ética. Véase III.2.2.

concepciones de Rawls y Habermas acerca del tema de la Justicia. El trabajo se presenta compuesto de dos partes una primera que pretende encauzar al lector en la justa perspectiva histórica del pensamiento – o como a menudo se suele expresar, una historia de las ideas – desde el que ha cobrado forma la actual conformación de los dos estudiosos. En este primer párrafo con el nombre “El legado de Kant”, el propósito es el de investigar, brevemente dada la función del presente trabajo, el reto kantiano en Rawls y Habermas. Para llevar a cabo eso se hace imprescindible una ulterior estratificación: el II.1 en el que se expondrá el concepto de libertad, positiva y negativa, que se cree esté presente en Kant y se funda con el concepto de autonomía; y el II.2 que tratará de la raíz constructivista kantiana, lo que es y hacia donde se dirige y de las distintas posturas que toma en los dos estudiosos.

Este primer párrafo, con sus dos sub-párrafos es propedéutico para la comprensión del otro párrafo “III.0. Síntesis filosófica: de la justicia a la política”. Aquí también se denota una subdivisión en dos sub-párrafos: el III.1 “la moralidad está entre nosotros y por nosotros: detrás de la moral” en el que se tomara en consideración las concepciones de la moral y de la razón con sus implicaciones y su desarrollo. Este sub-párrafo puede también representar la síntesis filosófica del concepto de justicia; el segundo sub-párrafo III.2.0 con el título “no siempre la autonomía es libertad” presenta necesariamente al fin de una mejor articulación del discurso, dos caminos: el primero toma como punto de partida Habermas, el III.2.1 “El uso público de la razón en el intento de una reconciliación filosófica”, sus críticas a Rawls; el segundo, III.2.2., con el título de “prolegómenos a lo político”, representa la conclusión de este recorrido con la tentativa de Rawls de resturar la racionalidad en su Justicia, sic.

La finalidad de este trabajo que se compone de pocas páginas y de limitados conceptos, es únicamente una perspectiva o más bien “un punto de vista” en una crítica interna, en el intento de legitimar el paradigma que se ha expresado *supra*, y externa, en la forma con las cuales se intenta de no tomar posición.

Sin embargo, las dos “filosofías” son muy amplias y tocan diferentes confines entre la política, la moral, y el derecho, concepción del Estado y de la sociedad, por eso dada la dificultad de extrapolar la idea de Justicia aquí también se ha empleado un orden lexicográfico.

La prioridad de la justicia emerge de la concepción del constructivismo kantiano que es el procedimiento metodológico aunque, como se verá, no de ambos, y de la consiguiente tensión a una moral que sea universal y elevada a categoría objetiva. En suma la concepción de la justicia de ambos autores está presente en la parte central constituida por el II.2 y el III.1;

Pero en ambos autores la Justicia no se puede entender desencadenada de una concepción política que se desarrolla en el concepto de libertad y en el consiguiente concepto de autonomía de los individuos que se mueven entre la esfera pública y privada. Esto se podría definir como la prioridad de lo político presente en las partes extremas del trabajo el II.1 y III.2. Además, se me permita utilizar esta expresión, el ulterior extremo, en el III.2.2 “Prolegómenos a lo político” se guardan muchas dudas acerca de lo que queda como sólido en la concepción de la justicia. Aquí lo político domina y marca también la transformación, o simplemente la evolución, de la concepción filosófica, *rectius*, política de Rawls.

En el IV.0, “un intento de conclusión: el Uroboro y se vuelve al comienzo” se escribirán únicamente algunas líneas que se unirán con la convención expresada en la explicación del paradigma que se patrocina I.1 o sea de la necesidad de una declarada filosofía de la justicia para contrastar otras filosofías que puedan determinar una crisis epistémica, y la lamentable influencia de la filosofía, no política sino, de la política. La consecuencia de la multiplicación de distinciones y sub-distinciones deriva de la voluntad de solucionar confusiones lingüísticas y conceptuales, la tentativa de disolver unidades aparentes para acercarse mejor a todos los aspectos de una imagen que a lo lejos hubiera podido parecer como una figura uniforme

II.0. EL LEGADO DE KANT

Antes de empezar es justo matizar un rasgo común en ambos estudiosos que podemos definir como la tentación kantiana de sus trabajos. Se ha empleado el término tentación porque Kant

está presente dialécticamente, como un va y viene: se manifiesta sustancialmente y al mismo tiempo desaparece en favor de otras sombras como Hegel o Hobbes, o en lo que afecta a la libertad Locke y Rousseau. Esta misma tentación determina lo que ha sido definido como una disputa de familia⁹. Ambos adoptan esta tentación inspiradora kantiana, ambos se declaran kantianos, ambos se diferencian porque son kantianos. Para entender esto que podría ser considerado una *fictio* o más bien una *monstrua* erística es necesario aclarar dos sub-conceptos: la libertad kantiana y lo que se suele definir como el constructivismo kantiano. La libertad Kantiana se puede definir como la iniciación especulativa de la filosofía de los dos autores, mientras el constructivismo sienta las bases del mecanismo metodológico. Sin embargo desde el primer rasgo se abre la flor de los fundamentos de la asociación política; desde el segundo se erige la cumbre de la concepción de la moral y de la razón como elemento capaz de justificar el consentimiento individual de todos los ciudadanos. Es necesario desarticular ambos elementos para determinar cómo la fusión de estas dos ánimas logra llegar, y si logra, a una Idea de justicia que sea válida.

II.1. LA DISPUTA ACERCA DE LA LIBERTAD

¿Qué es la libertad? En síntesis la libertad puede entenderse en relación a los impedimentos externos que puedan ejercerse sobre ella y la posibilidad de autodeterminación. Ser libre puede significar que no estamos impedidos para realizar una acción o por otra parte, que no debemos obedecer a normas que repugnen nuestra conciencia moral. *“(...) en la teoría liberal clásica, según la cual «ser libre» significa gozar de una esfera de acción, más o menos amplia, no controlada por los órganos del poder estatal; otro significado es el que emplea la teoría democrática, para la cual «ser libre» no significa no tener leyes, sino darse leyes a sí mismo. De hecho, llamamos «liberal» a quien persigue el fin de ensanchar cada vez más la esfera de las acciones no impedidas, mientras que llamamos «demócrata» al que tiende a aumentar el número de acciones reguladas mediante procesos de auto-reglamentación. Por consiguiente, «estado liberal» es aquél en el que la ingerencia del poder público está restringida al mínimo posible; «estado democrático» aquel en el que más numerosos son los órganos de autogobierno”*¹⁰.

Ya se puede aclarar que según esta distinción, Rawls se ubicaría en la tradición liberal, mientras Habermas lo haría en la tradición democrática. En el sentido liberal el acento está puesto en el espacio no regulado por normas imperativas; mientras que en el sentido democrático, en lo que se refiere a las normas, el énfasis está puesto en la posibilidad de autonomía en la creación de las mismas. *“Tanto Rawls como Habermas creen haber conseguido «superar» (en el sentido de Aufhebung) la distinción entre «libertad de los antiguos» y «libertad de los modernos», entre la dimensión positiva de la libertad”*¹¹. En realidad esta diferencia es una transposición histórica arbitraria y fue puesta por Constant, que exaltó la primera y desmontó la segunda¹².

Estas concepciones de libertad están presentes en la obra de Kant, ya que en definitiva tanto una como la otra, convergen en la idea de autodeterminación. Tanto en el lenguaje político como en el jurídico, la esfera de lo permitido coincide en la posibilidad de actuar sin restricción externa. *“Remontándose al significado común de libertad como autodeterminación, la diferencia entre la teoría liberal y la democrática podría formularse de la siguiente manera: la primera tiende a ensanchar la esfera de autodeterminación individual, restringiendo todo lo posible la del poder colectivo; la segunda tiende a ensanchar la esfera de la autodeterminación colectiva,*

⁹ Cfr. el trabajo de VALLESPÍN F., “Introducción. una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas” en HABERMAS J. y RAWLS J. “Debate sobre el liberalismo político”, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, pp. 9 y ss; y cfr. el mismo Habermas que así la entiende en “Reconciliación through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism” en «the Journal of Philosophy», XCII, n.3 (marzo de 1995); trad. cast. HABERMAS J., “Reconciliación mediante el uso público de la razón” en HABERMAS J. y RAWLS J. “Debate sobre el liberalismo político”, traductor Gerard Vilar Roca, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, p. 42.

¹⁰ Vid. BOBBIO N., “Due concetti di libertà nel pensiero politico di Kant”, en AA.VV., «Studi in onore di Emilio Crosa», Milano, Giuffrè, 1960, p. 219.

¹¹ Vid. VALLESPÍN, F., “Introducción una disputa de familia...”, op. cit. p. 15.; el mismo autor alguna líneas después así se expresa “Aquí veremos que vuelven a reaparecer las discrepancias sobre el equilibrio apropiado entre los valores del procedimiento y los valores sustantivos o de fondo”

¹² Cfr. BOBBIO N. “Due concetti di libertà...”, op. cit., p. 223.

restringiendo todo lo posible la regulación de tipo heterónomo”¹³. Se puede identificar, siguiendo el análisis de Bobbio, ambas tradiciones en el tratamiento del concepto de libertad, expresadas por Montesquieu: “La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten” y por Rousseau: “La libertad es la obediencia a la ley que uno se ha prescrito”, en la obra de Kant. En Kant se conjugan al mismo tiempo el tratamiento jurídico y el político en torno a la definición de libertad. No se encontraría en discusión, según Bobbio, la marcada influencia del pensamiento rousseauiano, pero sí la adhesión implícita de Kant al planteamiento de Montesquieu. El concepto de libertad, que es en definitiva el que vincula a la razón pura con la razón práctica, conjuga estas concepciones a las que se hizo referencia algunas líneas atrás. Se recuerda que en la respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?, Kant planteaba el concepto de libertad en términos de autonomía y que el alcance de la misma no era individual sino más bien social. Para decirlo en términos más cotidianos: ¿Se tiene derecho a impedir a las futuras generaciones el uso público de la razón? ¿Se pueden imponer leyes que perjudiquen el porvenir de nuestro pueblo?

La libertad es una propiedad del acto volitivo consistente en encauzar la conducta de manera independiente de los motivos que la provocan. Así definida, la libertad es un concepto negativo, porque se niega a aceptar ciertos motivos. Pero hay un concepto positivo de la libertad: la voluntad que dice sí a la ley moral, a la autonomía y al querer autónomo. En su “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, Kant afirma: “Una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales, es una y la misma cosa”; y poco después “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que pudiéramos realizar por medio de ella en beneficio de alguna inclinación y si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones”¹⁴.

El derecho y la política se encuentran en un nexo inseparable con la moralidad. Del derecho se ocupará Kant en la primera parte de la Metafísica de las costumbres y de la política; y es en el opúsculo “La paz perpetua” donde postula el acuerdo entre política y moral. En la metafísica de las costumbres Kant se refiere a la libertad legal “la facultad de no obedecer a ninguna otras leyes sino aquellas a las que el ciudadano ha manifestado su consentimiento”¹⁵. En la Paz perpetua habla de libertad jurídica casi en el mismo sentido.¹⁶ El segundo concepto de libertad se obtiene por el análisis de su concepción del derecho “Primero, es válido únicamente para las relaciones externas y prácticas de una persona con otra (...). Segundo, es válido únicamente para las relaciones de una voluntad con la voluntad de otro, no con sus deseos o intenciones (...) Tercero, no toma en consideración el contenido de la voluntad, es decir, el fin que la persona intenta realizar (...)”¹⁷.

Aquí la libertad se expresa como libertad individual o libertad de no impedimento. El mismo Kant explicitando su definición “si mi acción o en general, mi estado, puede convivir con la libertad de cada uno de acuerdo con la ley universal, actuara injustamente contra de mi la persona que me impedirá esto; porque esto impedimento (esta resistencia) non puede convivir con la libertad según la leyes universales.”¹⁸. Todo esta explicación va a determinar en conclusión que las dos libertades pueden existir y coexistir, sin embargo tal vez es necesario considerarlas distintas para comprender mejor¹⁹. Las dos libertades participan y manifiestan sus divergencias en el concepto de Autonomía. El concepto de Autonomía de Rawls y de Habermas que es sumergido por la tentación Kantiana refleja contrafacticamente esta oposición.

¹³ Vid. BOBBIO N. “Due concetti di libertà...”, op.cit., p. 220.

¹⁴ Vid. KANT I., “Fondazione della metafisica dei costumi”, trad. Rosario Asunto, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 23.

¹⁵ Vid. KANT I, ídem, p.34

¹⁶ Cfr. KANT I., “Per la pace perpetua: un progetto filosofico”, introd. Bobbio N., trad. Nicolao Merker, Roma, Editori Uniti, 1989, p. 27 y ss.

¹⁷ Vid. KANT I., “Metafisica dei costumi”, trad. Giovanni Vidale, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 38,39.

¹⁸ Vid. KANT I., ídem, p. 43.

¹⁹ Cfr. BOBBIO N. “Due concetti di libertà...”, pp. 225 y ss., en particular este autor analiza también el concepto de fin del estado y la concepción del progreso de la historia en Kant y concluye que también en estas dos manifestaciones de la filosofía de Kant aparece el segundo concepto de libertad.

II.2. AMORES Y DISCORDIAS ACERCA DEL CONSTRUCTIVISMO KANTIANO

El aparato metodológico de referencia en ambos autores es una forma de constructivismo. Cuando se habla de constructivismo kantiano se entiende que se refiere a una concepción particular del constructivismo en general. Una visión constructivista de la normatividad ética es una visión según la cual los principios éticos jurídicos son de algún modo construídos, elaborados o inventados por el hombre a través de algún procedimiento establecido por la racionalidad práctica. La razón práctica desprovista de una base objetiva ya dada intenta plantear un punto de partida y consiguientes reglas de su procedimiento inferencial, llegando a través de estos a una contracción mental y social de la realidad²⁰. Según un feliz análisis, el constructivismo quiere anclar la ética en una base objetiva y por tanto se diferencia del iusnaturalismo porque éste supone alguna remisión al conocimiento de la naturaleza de las cosas humanas como fuente de objetividad ética, a diferencia de aquel que acepta la existencia de principios éticos jurídicos objetivos y supra-positivos pero cuya fuente no arraiga en el conocimiento sino en la construcción de la razón práctica²¹. Según este respetable autor, el constructivismo “*pasa a ser ético normativo o político en el momento en el cual se evidencia la sustitución de la naturalidad de la sociedad política y del derecho por la construcción en términos artificiales del Estado moderno y de los sistemas normativos.*”²²

El constructivismo ético político de la modernidad tomara dos formas principales la de Grocio, Pufendorf, Leibniz, que consistirá en reconocer la prevalencia del método matemático para desarrollar de modo deductivo un sistema completo, coherente, y universal de normas jurídicas. El segundo, cuyos representantes son Locke y Hume, sienta su base en una convención entre todos los miembros de la sociedad, poniendo en base el asunto de que no existe “*ningún sentido o índole intrínseca en la realidad de las cosas que pueda servir de guía moral o jurídica a la conducta humana*”²³. En esta segunda categoría se puede colocar Kant que funda las bases de los constructivistas modernos en cuatro razones fundamentales: a) la noción kantiana de autonomía moral; b) el concepto de imperativo categórico y la ética deontológica opuesta a la ética consecuencialista; c) la idea de la dignidad de la persona humana; d) la representación de un contrato social.

¿Está presente esta raíz constructivista en Rawls? Un competente crítico del filósofo americano explica que Rawls siempre ha practicado un camino constructivista aunque hasta su teoría de la justicia no lo había declarado *expressis verbis*, - como en concreto se ha realizado en tiempos posteriores con su trabajo “Kantian Constructivism” -. La señal de ello es dada por la actividad procedimental a través de la que es posible establecer un proceso deliberativo general. Para la demostración de esta afirmación es útil recordar una frase que Rawls ha empleado en su trabajo sobre el constructivismo kantiano “*el empleo de la justicia procedimental pura implica que los mismos principios de justicia tienen que ser construídos a través de un proceso deliberativo, que visualizamos a la misma manera de un compromiso hecho por las partes en posición originaria*”²⁴. Se plantea entonces una cuestión de fundamental importancia en la filosofía de Rawls la “*búsqueda de algún tipo de objetividad que sin incurrir en el tan temido fundamento trascendente a la conciencia sea capaz de superar el relativismo subjetivista y todas las aporías a que su aceptación conduce*” y esto se puede realizar “*a través de un procedimiento de la razón práctica de conduce a un acuerdo publico, intenta alcanzar ciertos principios básicos de la organización social, dotados de una objetividad al menos suficiente como para cumplir adecuadamente la función de principios normativos*”²⁵.

²⁰ Sobre este punto se vea la optima definición y análisis de constructivismo ético cfr. RUBBIO CARRACEDO J., “*Ética constructiva y autonomía personal*”, Madrid, Tecnos, 1992, p. 185; sobre la función de rehabilitación de la filosofía práctica por parte de Habermas y Rawls, cfr. GRUESO VANEGAS, D. I., “*Rawls y Habermas; a propósito de instituciones justas*”, en «Precedente», ICESI, 2001, p. 118; y HÖFFE O., “*Introduzione critica alla teoria della giustizia di Rawls*” en «*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*», Milano, Giuffrè, 1984, p. 801 y ss.

²¹ Vid MASSINI CORREAS C.I. “*Constructivismo ético ...*” op. cit., p. 4.

²² vid. MASSINI CORREAS, C. I., “*Constructivismo ético...*”, op. cit. p. 5.

²³ Vid. ídem, p. 9.

²⁴ vid. RAWLS J. “*Kantian Constructivism in Moral Theory*”, en «*The Journal of Philosophy*», vol. LXXVII, 1980, p. 523, citado por BARRY B. “*Theories of Justice*”, The Regents of the University of California, 1989; trad. it. “*Teorie della giustizia*”, Traductor Rigamonti Gianni, Milano, Il Saggiatore, 1996, p. 293.

²⁵ Vid. MASSINI CORREAS, C. I., “*Constructivismo ético ...*” op. cit. p. 38; se considere que esta dirección teórica es de fundamental importancia en Rawls en cuanto según el, solo así se puede entender la importancia de su teoría que solda la moralidad a la razón y lucha contemporáneamente contra del pirronismo ético.

De aquí se puede entender que es el constructivismo lo que legitima el método procedimentalista actualmente adoptados por Habermas, Dworkin, Nozick, Nino, Gauthier.

De tal forma el constructivismo kantiano de Rawls se puede considerar como un cambio de niveles en la consideración de su neo-contractualismo: un *Aufheben* del pacto hacia una perspectiva (superior y) antecedente y necesaria representada por una actividad estipulativa de los actores participantes cuya voluntad, o más bien el propio interés y expectativas, son oscurecidas por el efecto del velo de ignorancia²⁶. Todo esto determina la prioridad de la justicia sobre el bien. Esta separación del bien respecto a las normas morales compartidas conlleva a la distinción entre eticidad y moralidad entre lo que es bueno para mí, respecto a lo que es bueno para todos.²⁷

Esto se puede considerar el momento central para entender la diferencia de constructivismo entre Rawls y Habermas. También Habermas considera importante una situación parecida a la posición original aunque se exprese considerando que tal finalidad se pueda alcanzar a través de las condiciones de idealidad en la ética del discurso y con el gran papel desarrollado por el principio de universalización. En ambos se explica el intento de encontrar la selección de los principios (Rawls) o más bien el entendimiento sobre las normas morales (Habermas)²⁸. Ambos intentan plantear una base para el requerimiento de la legitimidad racional moderna: solo son legítimos aquellos principios que puedan ser racionalmente aceptados para todos los ciudadanos a los que han de vincular (Rawls); solo son legítimas aquellas normas (o aquella sociedad) que los ciudadanos en un espacio subjetivo las hayan admitido en un discurso racional (Habermas).

Sin embargo, a diferencia de Rawls, Habermas tiende a una perspectiva de reconstructivismo kantiano a través de una reformulación de la idea de la razón práctica en términos de razón comunicativa. La teoría moral del filósofo alemán tiene que articular las presuposiciones de la interacción social que pertenecen al repertorio de actores sociales competentes de cualquier sociedad y que de acuerdo con él, estas presuposiciones constituyen una noción de validez o legitimidad entendida como lo que es aceptable para todos en un proceso de comunicación donde los argumentos son testados argumentativamente mediante la ponderación de sus pro y de sus contra.²⁹ Esta es una reformulación, procedimental, del concepto de autonomía kantiana³⁰. La intención de la obra de Habermas es "*reconstruir el imperativo categórico en contextos valorativos específicos en forma de proveer principalmente a la orientación. Y esto permitiría lograr para la justicia una solidaridad que no aparece claramente en la moralidad kantiana*"³¹. Se puede afirmar que el procedimiento habermasiano es una reformulación del imperativo categórico a través de una actividad práctica argumentativa con el espíritu de

²⁶ Sobre esta conclusión y del carácter convencional cfr. BARRY B. "teorie della giustizia", op. cit., pp. 298 e ss. Sin embargo, MASSINI CORREAS es profundamente crítico de estas conclusiones, y se olvide que este autor ha siempre predicado un idealismo objetivo naturalista o también naturalismo inductivista experiencial, porque la moralidad racional que encuentra su legitimación objetiva no puede aceptar la convencionalidad de interés de los sujetos-personas. Se cree, sin embargo, que dialogando de esta manera, Correas confunde el nivel de legitimación con el de justificación, y al mismo tiempo el tema de la objetividad con la de la inmanente subjetividad. El propósito de Rawls y Habermas es únicamente el de lograr una revalidación de la razón moral de cara a lo político a través de una interpretación del imperativo categórico kantiano fundándolo o en el procedimiento (Rawls) o en una razón dialógica intersubjetiva (Habermas). Cfr. Sobre la perspectiva de la filosofía de MASSINI CORREAS "*Diritti umani deboli e diritti umani assoluti*", en "*Diritto naturale e diritti dell'uomo all'alba del XXI secolo*", Unione giuristi cattolici italiani, Quaderni di «IUSTITIA»; cfr. por su crítica a Rawls, MASSINI CORREAS, "*constructivismo etico...*", op. cit., pp. 37 y ss., y pp. 65 y ss.

²⁷ Cfr. *infra* III.1. Además por la crítica a la desvinculación del bien humano en relación a las reglas que definen la acción recta, cfr. MCINTYRE, "*The privatization of the Good*", op. cit., p. 344 y ss., citado por MASSINI CORREAS, C. I. "*La teoría contemporánea de la justicia...*", op. cit., p. 214., que sostiene que esto determina que se pierda la consideración del fin hacia el que las personas se mueven para lograr su perfección específica. "

²⁸ Cfr. HÖFFE O., "*Introduzione critica alla teoria della giustizia di Rawls*", op. cit., p. 633. que justamente recuerda que también el utilitarismo tenía este fin, o sea, la de encontrar un base de aceptación o, mejor dicho, de unión acerca de las reglas de acción; además cfr. BARRY B. "*La teoria liberale della giustizia. Analisi critica delle principali dottrine...*", op. cit., p. 20 y ss.

²⁹ cfr. HABERMAS J., "*Ética del discurso*", trad. Emilio Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1989.

³⁰ Cfr VALLESPIN, F., "*Introducción una disputa de familia...*", op. cit. p. 30; y algunas líneas atrás había escrito que "[e]l objetivo de Habermas consiste en síntesis, en intentar una reconstrucción discursiva de la noción kantiana de la personalidad moral, con todas sus implicaciones universalistas, y a la vez subrayar la dimensión pública de la autonomía", idem, p. 28.

³¹ Vid. GRUESO VANEGAS, D. I., "*Rawls y Habermas; a propósito de instituciones justas*", op. cit., p. 126.

encontrar un acuerdo razonable entre todos y los demás sujetos a los que se refieren las normas de reglamentación³².

En síntesis, el carácter constructivista de sus obras y teorías está profundamente ligado a la clara voluntad de restauración de la filosofía práctica, o más bien, a la razón práctica en el campo de la filosofía moral³³. La aplicación de este fundamento en el campo de la justicia se mueve por el interés de los autores de dar a la justicia una preeminencia moral respectivamente a través de una razón construccionista (Rawls) y una razón dialógica (Habermas). Rawls considera de fundamental preeminencia el procedimiento seguido para acordar la pertinencia y plausibilidad de los principios de justicia. Rawls distingue entre una justicia procedimental perfecta que es *“un criterio independiente”* de lo que sea conforme a la justicia, *“un criterio definido separadamente de, y con carácter previo a, el procedimiento a seguir”*; y, en segundo lugar, *“es posible especificar un procedimiento que, con certeza, proporcione el resultado deseado”*; en una justicia procedimental imperfecta al contrario, *“disponemos de un criterio independiente de lo que sea el resultado correcto, pero no hay ningún procedimiento practicable que conduzca con seguridad al mismo”*. Así pues, puede suceder que el procedimiento especificado sea seguido correctamente, y que, sin embargo, el mismo no produzca el resultado conforme a la justicia; y una justicia procedimental pura *“no hay ningún criterio independiente del resultado justo, pero hay un procedimiento correcto, o equitativo, tal que su resultado es, de la misma forma, correcto, o equitativo, sea el que sea”*³⁴.

O sea, al emplear las palabras de otro estudioso *“en este sentido, se puede afirmar que, en la justicia procedimental pura, el procedimiento relevante tiene carácter constitutivo de la conformidad a la justicia de aquello que constituye su resultado”*³⁵.

El procedimiento en Habermas no es simplemente un procedimiento justo porque sea equitativo, sino que juega un papel muy importante en su visión cosmopolita, sin embargo la estructura y el procedimiento argumentativo que sirve para producir las normas de convivencia justas es sustraída de nuestro poder de disposición³⁶. La simple constitución del resultado según el procedimiento formal no determinaría la fundamental solidaridad que está presente en la visión habermasiana. Se tiene que adjuntar el criterio del reconocimiento, inevitable si se pretende fundar un formalismo Kantiano a través de un mecanismo a-contentutístico y a-finalístico. El reconocimiento es una corrección del carácter de la “idea” de justicia. *“[T]ambién la justicia entendida en sentido universalístico pretende que cada uno sea responsable por el otro. Y llegado a este punto, que cada cual sea responsable también por el ajeno, o sea de quien que, habiendo formado su identidad en contextos de vida totalmente diferentes, comprende sí mismo a la luz de tradiciones que no son nuestras”*³⁷. En esto, parafraseando a Habermas, se cree que su teoría procedimental de la moral es más y menos modesta de la teoría de Rawls, sin embargo no se adhiere a su conclusión. Más modesta porque se limita a los aspectos procedimentales de un uso público de la razón. Menos modesta porque adopta este aspecto procedimental del uso público de la razón, y se manifiesta en su filosofía global –

³² Sobre esto afirma McCARTHY que habermas *“involves a procedural reformulation of the Categorical Imperative: rather than escribing to others as valid those maxims I can will to be universal laws, I must submit them to others for purposes of discursively testing their claim to universal validity”*, vid. McCARTHY T., *“Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue”*, en «Ethics», n.105, octubre 1994, p. 45; En particular este autor zanja las relaciones del reconstructivismo kantiano y la presencia en Habermas de elementos intuicionistas *“[T]he task of moral theory, is reflectively to articulate, refine and elaborate –that is, to reconstruct – the intuitive grasp to the normative presuppositions of social interaction that belongs to the repertoire of competent social actors in any society”*, ídem, p. 47.

³³ Cfr. HABERMAS que en su *“Facticidad y Validez”* presenta un programa moral para *“devolver al concepto de razón practica la fuerza explicativa que ese concepto tuvo antaño en el contexto de la ética y de la política”* y tiene la finalidad de enfrentarse a la intrépida y decidida negación de la razón”, cit. por GRUESO VANEGAS, D. I., *“Rawls y Habermas; a propósito de instituciones justas”*, op. cit., p. 118.

³⁴ vid. RAWLS J. *“A theory of justice”*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971, trad. It RAWLS J., *“Una teoría della giustizia”*, trad. Ugo Santini, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 85-86.

³⁵ Vid. CELANO B., *“Justicia procedimental pura y teoría del derecho”*, en «DOXA», Cuadernos de filosofías de derechos, Publicaciones departamento filosofía del derecho Universidad Alicante, n. 24, 2001, p. 11.

³⁶ Cfr. HABERMAS J. *“Die Einbeziehung des Anderen”*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996, trad. Cast. HABERMAS J., *“L' inclusióne dell'altro : studi di teoria politica”*, curado por Leonardo Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 53 y ss.

³⁷ Vid HABERMAS J. ídem, p. 42; el reconocimiento se funda en el objetivo conocimiento teórico y legitima *“que el igual respecto por cualquiera, necesario por un universalismo sensible a las diferencias, toma la forma de una inclusión de otro que es capaz de tutelar las diversidades sin nivelarlas abstractamente ni tampoco confiscarlas totalitariamente”*, ídem, p. 55.

porque es una teoría que supone una explicación total del mundo y de la sociedad – con el ulterior particular del reconocimiento de las identidades. “*En esta función la filosofía no precisa proceder de modo constructivo sino solo reconstructivo*”³⁸. En realidad como se ha intentado demostrar, el reconstructivismo habermasiano no está limitado respecto al constructivismo sino más amplio, y justo porque es más amplio, más completo y capaz de explicar argumentos que una unidad aparente podría involucrar.

III.0. SÍNTESIS FILOSÓFICA: DE LA JUSTICIA A LA POLÍTICA.

La fragua carga de ideas kantianas encuentra su *leit motiv* y contemporáneamente su *trait d'union* en la concepción de la moralidad y en la concepción de la autonomía. La primera se detiene en una prioridad pero está ligada a la construcción de la “idea de justicia”, la segunda vive en simbiosis con la diferente filosofía política y de la sociedad adoptada respectivamente por Rawls y Habermas.

Las líneas que seguirán son únicamente determinadas por la voluntad de respetar una síntesis, lamentablemente modesta, acerca de la idea de justicia y filosofía empleada por los dos estudiosos.

III.1. LA MORALIDAD ESTÁ ENTRE NOSOTROS Y POR NOSOTROS: DETRÁS DE LA MORAL.

Como enseñanza kantiana Rawls y Habermas subdividen lo que es justo de lo que es bueno. El primero puede encontrar una base objetiva. Por lo menos esto es el tentativo de ambos, el segundo está ligado a un concepto subjetivo de virtud. Vuelve en ambos la clásica distinción kantiana entre deberes de virtud y deberes de justicia para distinguir entre la ética de la virtud y la ética del deber. Únicamente los deberes de justicia son controlables en términos jurídicos y político. La distinción entre asuntos de vida buena y asuntos de justicia encuentran en Rawls la dicotomía entre good y right (respectivamente bueno y justo) y en Habermas la distinción entre eticidad y moralidad. Habermas siguiendo la pista hegeliana considera que la eticidad afecte a la idea subjetiva de lo bueno y la llama valoraciones éticas de lo bueno o simplemente éticas convencionales mientras Rawls define esto como doctrinas comprensivas de lo bueno. “Rawls dio el primer paso al establecer que su justicia como equidad pertenece a una moralidad relacionada con lo justo y que se aplica solo al campo de lo público”³⁹. El mérito de Rawls y Habermas es haber construido una teoría política independizada de la virtud.⁴⁰ Rawls en su punto de vista moral cuando habla de la “*justicia como primera virtud de las instituciones sociales*” en su A Theory of Justice, se refiere a la virtud (virtue) como cualidad, propiedad, peculiaridad o condición y no una disposición del obrar humano⁴¹. De la misma manera Habermas considera la virtud como algo relacionado con la pregunta ética, una tendencia neoaristotélica, que en su empresa titánica de fundar la moralidad – no meramente un punto de vista moral – cabe en el un espacio de discusión intersubjetivo en el que inexorablemente habrá que fundirse con las preguntas pragmáticas y morales. El problema de determinación de los criterios de la racionalidad que Rawls que no logra fundar racionalmente es superado por Habermas a través del discurso racional o sea de la ética del discurso – *rectius*, en realidad, moralidad del discurso⁴²- que se propone garantizar una moralidad válida en medio de las diversidades.

³⁸ Vid. HABERMAS J., “*Reconciliación ...*”, op. cit., p. 71.

³⁹ Cfr. GRUESO VANEGAS, D. I., “*Rawls y Habermas; a propósito de instituciones justas*”, op. cit., p. 124. actualmente Rawls ha extremizado estas posiciones independizando su moral política de lo que él considera ha sido la filosofía moral tradicional y la ha llevado a ser una moral estrictamente política. cfr. *infra* III.2.2; y cfr. la obra RAWLS J. “*Political Liberalism*”, New York, Columbia University Press, 1993, trad. it. RAWLS J., “*Liberalismo político*”, trad. G. Rigamonti, Milano, Ed. Comunità 1994, p. 6 y ss.

⁴⁰ Cfr. las críticas del comunitarista sustancialista McCARTHY en “*After Virtue*”. Notre Dame-Indiana, U. of Notre Dame Press, 1984, examinado por MASSINI CORREAS C. I., “*La teoría contemporánea de la justicia...*”, op. cit., p. 205 y ss., según el que especialmente Rawls ha determinado una desvalorización extrema de la virtud.

⁴¹ Cfr. MASSINI CORREAS C. I., op. ult. cit., p. 216.

⁴² Cfr. GRUESO VANEGAS, D. I., “*Rawls y Habermas; a propósito de instituciones justas*”, op. cit., p. 127.

La compenetración entre razón-moral y teoría de las decisiones racionales es un rasgo peculiar en sintonía con las modernas filosofías analíticas de la política. The decision rational theory en ambos filósofos no se propone detenerse en un análisis descriptivo del proceso a través del cual se llega a la determinación de una acción, sino que es considerada como perteneciente a una teoría normativa en cuanto se propone una selección correcta de la acción: que la acción elegida sea la acción correcta. Rawls funda toda su teoría de la justicia sobre la teoría de la acción racional. Habermas parte de ella para fundamentar el discurso moral. ¿Qué debo hacer? Se pregunta Habermas y esta pregunta se refiere a asuntos de justificación entre curso de acción alternativos. Existen tres variaciones a esa pregunta a) preguntas pragmáticas, b) preguntas éticas, preguntas morales⁴³.

- a) se refiere a asuntos de la racionalidad intencional, que se resuelven a través de un imperativo técnico y pragmático, dirigido a la satisfacción instrumental de fines.
- b) referidos a asuntos de buena vida, en lo que la razón práctica está dirigida al bien y ocupada a la interpretación de valoraciones culturales.
- c) referidos al modo en que mis acciones afectan a los intereses de los demás y conducen al conflicto que deberían ser regulados de manera imparcial.

Estas preguntas expresan el contexto de la filosofía empírica, neoaristotélica y kantiana. La filosofía de Habermas intenta combinar hegelianamente estos elementos en relación con la razón práctica. Rawls no logra encontrar esta fundamentación y, a decir la verdad tampoco aspira a esta total fundamentación y se detiene por tanto en un «punto de vista moral» que refleja en particular su manera personal de entender y querer la sociedad política⁴⁴. La teoría de la decisión racional unida a la teoría de los juegos legitima su interpretación de la justicia como equidad, opuesta al utilitarismo y el intuicionismo. Sin embargo, los principios de justicia elaborados por el contrato son solamente una de las posibles alternativas del torbellino de soluciones a la selección constitucional, que él presenta como algunas especies de utilitarismo, de representaciones intuicionistas y egoísticas por un total de 15 variantes⁴⁵. La selección constitucional no quiere fundar un sentimiento de justicia sino que quiere representar una selección prudencial en una posible y acordada aceptación de justicia. Es una decisión bajo inseguridad (*decision under uncertainty*) que presenta distintos criterios racionales⁴⁶.

Por eso Rawls ha intentado respaldar su teoría de la justicia por medio de su concepción de liberalismo político para dar fuerza a la aspiración de la primera de ser una teoría universal. Y se puede afirmar que la teoría de la justicia de Rawls puede surgir únicamente en el interior de una sociedad que adopte su teoría del liberalismo político⁴⁷. Rawls ha creado una teoría universal parcial de la justicia.

La moral pública en Habermas y Rawls es una categoría social – política (según una filosofía del derecho y de la sociedad) e intenta anclar la libertad trascendental (ley universal de libertad) en la relación de los ciudadanos que participan a fundar una sociedad justa. La participación puede ser representada y solucionada o con el consenso o con el conflicto. El juego racional, o más bien el meta-juego constitucional de Rawls, tiene que respetar dos reglas: el velo de ignorancia (*veil de ignorance*) o sea el déficit de información que permita una participación

⁴³ cfr. HABERMAS J., “*Ética del discurso*”, op. cit., 42.

⁴⁴ Por lo menos esto es su resultado que ha obtenido, discrepante respecto a su aspiración. La teoría de la justicia de Rawls ha sido también tachada de ideología “en el mas puro estilo; mas concretamente, frente a un intento de justificación del sistema democrático norteamericano desde la perspectiva liberal”, vid. MASSINI CORREAS C. I., “*La teoría contemporánea de la justicia...*”, op. cit., p. 219; y de solipsismo “el libro de Rawls, con toda su cientificidad es un libro mucho personal” vid. HÖFFE O., “*Introduzione critica alla teoria della giustizia di Rawls*”, op. cit., p. 627.

⁴⁵ cfr. RAWLS J. “Una teoria della giustizia”, op. cit., pp. 115-116, y p.124.

⁴⁶ Sin embargo Hoffe está seguro de que la decisión del principio de diferencia adoptado por Rawls es una decisión bajo riesgo y presenta un solo criterio (el criterio de Bayes) de solución la maximización del útil esperado con esto revela su contenido utilitarista. Prácticamente Rawls en la determinación de principio más importante desvela la adopción del criterio de la máxima media del útil. Cfr. HÖFFE O., “*Introduzione critica alla teoria della giustizia di Rawls*”, op. cit., p. 623; la fundación del principio de diferencia en el criterio del Maximin ha sido criticado bajo este aspecto por más de trescientos artículos, cfr. BARRY B. “teorie della giustizia”, op. cit., § 6, p. 278 nota 1. También HABERMAS crítica de utilitarista la teoría de Rawls porque adopta una ética de los bienes y por eso los principios de justicia se orientan a una distribución de los bienes básicos. Cfr. HABER “*reconciliación...*”, op. cit., p. 48.

⁴⁷ Y esto a pesar que él diga que su Political Liberalism es una ampliación de los temas sugeridos aunque no suficientemente desarrollados en su A Theory of Justice. En realidad no es una ampliación, sino una aclaración o, mas bien, una dirección de cómo tiene que ser entendida su teoría de la justicia. Cfr. ROSENKRANTZ, C. F. “*El nuevo Rawls*” en «Working Paper» n.103 Barcelona 1995, pp. 2 y ss. del extracto.

imparcial⁴⁸; y un acuerdo que tiene que ser precedente al conflicto. El contrato se basa en el consentimiento de todos los participantes para elaborar reglas en grado de solucionar el conflicto. El conflicto no tiene que ser anterior ni contemporáneo al contrato porque si lo fuera no podría haber siquiera tampoco un acuerdo. Además en la teoría de Rawls el acuerdo tiene que juntar las instancias de agentes mutuamente autointeresados⁴⁹. El velo de ignorancia asegura la imparcialidad de la solución porque las personas no saben el papel que desarrollaran en la sociedad justa que se irá a determinar. Y únicamente este oscurecimiento de cognición evitará que el entero juego sea determinado arbitrariamente por el conflicto entre los que aspiran a las grandes adquisiciones de bienes primarios sociales. Mientras en Rawls se esconde la sombra de Hobbes en Habermas se desvela el fantasma de Hegel. Los conflictos valorativos son parte de la sociedad, de la persona, de la ética, y de la identidad de un grupo social. *“como Hegel insiste, aunque en el espíritu de Kant, en una relación interna entre justicia y solidaridad. Intenta mostrar que el significado del principio básico de la moralidad puede ser explicado en términos del contenido de las proposiciones inevitables de una práctica argumentativa que puede ser intentada solo en común con otros. El punto de vista moral desde el cual podemos juzgar las cuestiones prácticas de una manera imparcial esta ciertamente abierto a diferentes interpretaciones”*⁵⁰. El conflicto es anterior a la justicia y la justicia lo resuelve porque intenta cruzar intereses y valores. La justicia es una consecuencia de la aceptación de la moral kantiana que es aceptada por todos los afectados previa evaluación de todas las consecuencias y efectos colaterales de su observación general. El orden político moralmente justificado se actúa no porque *“adherimos a reconocer normas por un sentido de deber porque ellas hayan sido impuestas sobre nosotros mediante la amenaza de las sanciones sino porque nosotros nos la damos a nosotros mismos”*⁵¹. Es el conflicto que determina el acuerdo según una dialéctica Hegeliana y eso se logra en una esfera pública como *“sitio trascendental donde se encuentran el emisor y el receptor, donde ellos pueden pretender que sus respectivas demandas y opiniones se ajustan a los mundos objetivo, social o subjetivo y donde ellas pueden criticar y confirmar la validez de esas pretensiones, ubicar sus desacuerdos y llegar a acuerdos”*⁵².

Como Hegel también Habermas considera que el sustrato último de la discusión filosófica es la necesidad de conciliar subjetividad y generalidad. La construcción racional de la moralidad aspira a la fusión entre individuo y comunidad. Así como en Rawls la libertad como concepto trascendental y como principio de la razón práctica, tiene que inundar al individuo por medio de la justicia, en toda categoría política y moral, y al mismo tiempo tiene que corroborar a la fundación de la justicia: porque *“la justicia va pensada en términos en conceptos de libertad, y la libertad de un orden político se realiza por medio de la justicia”*⁵³. A la misma manera en Habermas el valor universal de la justicia se puede obtener cuando pensamos en el bien de todos, bien como justo, y de esta manera se puede crear un puente entre justicia y solidaridad⁵⁴. Los contextos específicos de la eticidad no pueden por sí mismos proveer a las soluciones de nuestros conflictos valorativos. El eticidad, *rectius* moralidad, pueden reafirmar nuestras valoraciones en contra de las transgresiones y diferencias. La moralidad universal y objetiva determinada formalmente se puede superponer de esta manera contrafactivamente a la realidad concreta⁵⁵.

⁴⁸ Cfr. sobre esto RAWLS J., *“Una teoría della giustizia”*, op. cit., paraffo 24; y la consiguiente crítica de BARRY B. *“La teoría liberale della giustizia. Analisi critica delle principali...”*, op. cit., pp. 31 y ss., y pp. 117 y ss.

⁴⁹ Rawls considera a la sociedad como una cooperativa en la que los sujetos tienen intereses comunes, una identidad de interés, e intereses opuestos porque cada uno quiere obtener la mayor cantidad de bienes sociales. La antinomia en que cae Rawls o sea la justicia que tiene que proveer a la recta repartición de bienes y al mismo tiempo a la solución del conflicto egoístico a través de un acuerdo sin conflicto, no ha pasado desapercibida por McCarthy, cfr. MASSINI CORREAS C. I., *“La teoría contemporánea de la justicia...”*, op. cit., pp. 213 y ss.

⁵⁰ Vid. HABERMAS J., *“Ética del discurso”*, op. cit., 4.

⁵¹ Vid. HABERMAS J., *idem*, p. 8.

⁵² vid. HABERMAS J., *“Teoría de la acción comunicativa”*, Vol. II, *“Crítica de la razón funcionalista”*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 126, citado por GRUESO VANEGAS, D. I., *“Rawls y Habermas; a propósito de instituciones justas”*, op. cit., p. 130.

⁵³ Vid. HÖFFE O., *“Introduzione critica alla teoria della giustizia di Rawls”*, op. cit., p. 608.

⁵⁴ Cfr. HABERMAS J. *“L’inclusione dell’altro”* op. cit., pp. 42 y ss.

⁵⁵ Cuando Rawls dice que la base del acuerdo se tiene que fundar mas allá de las distintas concepciones del bien y eso se puede hacer únicamente desde dentro de estas concepciones mismas o sea justamente a través de las doctrinas comprensivas del bien para *“fundar una teoría que se presenta a si misma como una concepción de la justicia que puede ser compartida por todo los ciudadanos como un fundamento para un acuerdo político razonado, informado, querido”*, en realidad esta teoría de la justicia solo se puede erigir, según el pensamiento que él patrocina, sobre las bases del liberalismo político o sea por medio del overlapping consensus (consenso de superposición) que sienta sus

Una divergencia que se cree importante es la que afecta al desarrollo de la razón práctica que en Rawls es limitada objetivamente, y en Habermas está abierta a la diversidad. En «A theory of justice», Rawls determina que los requisitos de la *Original Position* no sean únicamente i) la anterioridad respecto al conflicto del todo el procedimiento selectivo, ii) el velo de ignorancia, sino además algunas circunstancias a) objetivas y b) subjetivas.

- a) individuos que conviven contemporáneamente en un determinado (*definite*) espacio, que se confrontan recíprocamente acerca de sus capacidades físicas y mentales, y que detengan recursos naturales y sociales limitados.
- b) Individuos que tienen su personal plan de vida, concepciones de la felicidad, diferentes metas y diversas pretensiones a los recursos naturales y sociales⁵⁶

La teoría de Habermas no presenta la misma limitación. El filósofo es consciente que la sociedad actual es una sociedad abierta al *fact of pluralism* y los bienes no son limitados y no presentan una registración definitiva porque eso supondría un carácter limitado de la razón. La solución para dar fuerza a una moralidad universal es tomar en consideración aquellas demandas a recursos que se puedan considerar los requerimientos mínimos del pensamiento post-metafísico y, posteriormente, en progresión, a través de la individuación de otros recursos con las mismas características de ser bajo la aspiración de todos, así crear por medio de la ética del discurso el *fundus cosmopolita* “*la conciencia nacional, el sustrato cultural, a partir del cual se forma la solidaridad ciudadana*”⁵⁷ de las sociedades complejas.

Según Rawls en el momento de sacar las conclusiones definitivas es necesario recurrir a un mecanismo metodológico que pueda ajustar los resultados obtenidos a los que son subyacentes de la abstracción o de la teorización: el equilibrio reflexivo. Éste pide encontrar un equilibrio meditado entre los principios de justicia legitimados racionalmente y las convicciones morales. Este carácter metodológico determina que el pensamiento de Rawls se ponga en “*una vía mediana entre un procedimiento puramente inductivo de la generalización de la experiencia y un abstracto proyecto de principios independiente de la experiencia*”⁵⁸. Este mecanismo afecta a la concepción de la moral Rawls sustancialmente y no es meramente un camino metodológico. Mas allá de las preguntas de quien actúe esta valoración, y cómo actúe, con qué previsión y con qué grado de imparcialidad, que determinan el problema de la participación del filósofo, contentutisticamente significa que la categoría objetiva de moralidad a través de la razón pública tiene que ajustarse a los elementos que surgen de la experiencia. Entonces la teoría procedimental pura de la justicia pudiendo aceptar una gran cantidad de soluciones significa que ninguna de esta solución llega a orientar el proceso de selección de los principios adecuadamente respecto a la base experimental y necesita siempre un trabajo de ajuste, de recorte, de carpintería, que elimina las propuestas que no satisfacen a las exigencias de la sociedad. La solución no es común y de todos porque es el equilibrio reflexivo el que determina, y además requiere, o más bien supone, que sea aceptada por todos. La moral se presenta como punto de partida y de resultado. No es la voluntad de todos que se acuerda sobre los principios de justicia sino la voluntad de un todo, un sujeto universal, que adopta una moral y que además necesita de un trabajo externo, equilibrio reflexivo, que pueda hacer que esta moral sea aceptada por todos los individuos⁵⁹. La moral de Rawls es el resultado de «un punto de vista moral» a diferencia de la moral de Habermas que es una fundamentación de la moral kantiana aplicada a todos los aspectos de la sociedad.

raíces en una dada sociedad, determinadas personas, determinadas personalidades que se pueden confrontar. Sin embargo, cabe una pregunta ¿cómo se pueden encontrar estas coincidencias en una sociedad multicultural o cuando los individuos no se pueden confrontar porque tienen una cultura diametralmente opuesta? cfr. RAWLS J., “*Liberalismo político*”, op. cit., p. 9.

⁵⁶ Cfr. RAWLS J. “Una teoría della giustizia”, op. cit., parrafo 22. El autor ha cambiado conformación en su libro, “The LAW of People”, sin embargo se ha quedado con su concepción por lo que afecta a la construcción de una teoría de la justicia en una sociedad ya determinada.

⁵⁷ Vid. HABERMAS J. “*Die postnationale konstellation*”, Surhkamp Verlag, Francfort am Main, 1998, trad. cast. HABERMAS J., “*La constelación postnacional: ensayos políticos*”, trad. Pere Fabra Abat, Daniel Gamper Sachse, Luis Pérez Díaz, Barcelona, Ediciones Paidós, 2000, p. 88.

⁵⁸ Vid. HÖFFE O., “*Introduzione critica alla teoria della giustizia di Rawls*”, op. cit., p 626

⁵⁹ Según la crítica de Hoffe la posición originaria guarda una forma de velo de ignorancia muy agobiador que determina que la selección no sea ya determinada por individuos concientes sino por la voluntad de grupo que acepta un útil que no siente y que no puede sentir. La decisión que sea resultado de la mediación del equilibrio reflexivo es en realidad una solución antepuesta y como tal justa ya en el momento de la negociación. Cfr. HOFFE O., idem, p. 635.

Lo justo y el político se presentan profundamente imbricados en ambos filósofos y encuentran su síntesis en el concepto de autonomía.

III.2.0. NO SIEMPRE LA AUTONOMÍA ES LIBERTAD

El problema de la participación de dos esferas públicas y privadas en la determinación de la selección racional de lo justo tiene necesariamente que pasar por un cruce: el concepto de autonomía que involucra el problema de las libertades subjetivas y políticas, y explica finalmente las opciones políticas de un republicanismo kantiano o un liberalismo democrático como respectivamente han definido sus posiciones Habermas y Rawls. El trasfondo de esto, es el debate en "The Journal of Philosophy" en el cual Rawls y Habermas tocan los elementos que componen una verdadera teoría política de la justicia a través objeciones puntuales recíprocas.

Para proceder en un justo análisis de las diferentes concepciones es necesario adoptar como *modus procedendi* el mismo orden que ha sido empleado en el debate, y así se desvelará que el problema no es solamente superficial sino que hunde sus raíces en lo profundo, en la concepciones del Estado, de la normas, en la forma del posible contrato que podría instituirse y con que medios. La crítica de Habermas intenta dar la posibilidad al lector de entender el proceso el que ha ido conformando el traspaso desde la Idea de Justicia a la Idea del Consenso, desde la filosofía a la política. La respuestas de Rawls se cree que cierre el círculo de estas imágenes de palabras, no obstante la sucesiva intervención de Habermas, que ya no está tan ligada a la disputa sino a su concepción que articula y desarrolla para tachar el liberalismo de ser simplemente un estratagema.

III.2.1. EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN EN EL INTENTO DE UNA RECONCILIACIÓN FILOSÓFICA

El problema que se presenta es el de la autonomía privada y la autonomía pública. Habermas se presenta como partidario de la distinción entre la teoría moral y la teoría de la acción. Es necesario comprender la diferencia entre cuestiones de una justicia política y una teoría normativa; en Rawls no está presente esa distinción suficientemente. Es en este punto donde Habermas expone la diferencia de enfoque de ambos: "*Los liberales han puesto el acento en la «libertad de los modernos», en primer lugar, la libertad de creencia y de conciencia así como la protección de la vida, la libertad personal y la propiedad, es decir el núcleo del derecho privado subjetivo. El republicanismo, por el contrario, ha defendido «la libertad de los antiguos», es decir, aquellos derechos de participación y de comunicación política que posibilitan la autodeterminación de los ciudadanos*"⁶⁰. Para Habermas, Rawls coloca los derechos básicos liberales por encima del principio de legitimación de la postura democrática, y es en este punto que se equivoca y, por lo mismo, no logra armonizar el concepto de libertad de los antiguos con el de los modernos, que era junto a otros, su objetivo.

En síntesis Habermas se cuestiona acerca de los siguientes ítems: "1) *¿Pueden las partes en la posición original representar los intereses preferentes de sus clientes sobre la base de su egoísmo racional?* 2) *¿Se pueden asimilar los derechos básicos a bienes básicos?* 3) *¿Garantiza el velo de la ignorancia la imparcialidad del juicio?*"⁶¹

La autonomía política que se presenta en la posición original encuentra dificultades a la hora de desplegarse en el juego mutuo de las partes que deciden racionalmente la adopción de esos principios básicos de justicia en una sociedad real constituida jurídicamente. En este punto aparece la cuestión, que se cree sea de la máxima importancia de entender, ¿qué entiende Rawls por teoría política? Rawls fundamenta su noción de justicia en la Filosofía moral, él mismo estaría en desacuerdo con nuestra afirmación. Ya en la "Réplica a Habermas" afirma que él deriva su teoría de la justicia de la Filosofía política desde la postura del liberalismo político. Se dedicará a continuación a exponer sobre la concepción de política en la postura Rawlsiana. Sin embargo, siguiendo la crítica de Habermas, éste está convencido de que Rawls

⁶⁰ Vid. HABERMAS J., "Reconciliación...", op. cit., p. 66.

⁶¹ Vid HABERMAS J., ídem, p. 45.

entiende y utiliza la expresión «política» en un triple sentido, desde el punto de vista teórico. En primer lugar, una definición de justicia es política cuando es neutral en relación a las concepciones del mundo. En un segundo lugar Rawls emplea la expresión «político» en el sentido corriente relativo a los asuntos de interés público, *“de ahí que se limite a la justificación del marco institucional y de la estructura básica de la sociedad”*. En tercer término hace referencia tanto a las convicciones comunes de los ciudadanos como para el punto de vista de la delimitación regional de su objeto. La consecuencia de esto es que las libertades políticas desempeñan un papel instrumental en la preservación de las demás libertades mientras que la protección de las libertades individuales goza de privilegio sobre otras. Esto es, según Habermas, propio de la teoría liberal en general. *“Trazando semejante frontera a priori entre la autonomía privada y la autonomía pública Rawls contradice, sin embargo, no sólo la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos derivan de la misma raíz. Contradice también la experiencia histórica, especialmente la circunstancia de que las variables fronterizas entre la esfera privada y la pública siempre han sido problemáticas desde el punto de vista normativo. También en el desarrollo del Estado social se puede observar que las fronteras entre la autonomía privada y la pública de los ciudadanos son fluidas y que el trazado de tales fronteras tiene que estar a disposición de la formación de la voluntad política de los ciudadanos, si es que éstos han de tener la posibilidad de reclamar el 'justo valor' de sus libertades subjetivas frente a la justicia y la legislación”*⁶².

Queda sin presentar suficientemente, en el concepto de justicia rawlsiano, el problema de la regulación jurídica. Como afirma Habermas, y en esto se cree que pueda estar de acuerdo con el filósofo de la Escuela de Frankfurt, *“Es finalmente el medio del derecho positivo y obligatorio lo que regula legítimamente la convivencia de una comunidad política”*⁶³

Siguiendo a la determinación de Kant, la autonomía de los ciudadanos en términos políticos, es posible cuando ellos pueden entenderse conjuntamente como autores de las leyes a las que se someten y de las cuales son destinatarios.

Es evidente que los principios en los que Rawls asienta su noción de justicia son más cercanos a una teoría ética de lo bueno o, más bien, a una teoría política en el que el consentimiento superpuesto se encuentra envilecido y ya ha perdido su significado y su valor. Desplazar el discurso propio de la moral al terreno político conduce a reducir la política a un proceso de negociación entre intereses privados que se encuentran limitados por la esfera moral. Se encuentra ausente en Rawls el sentido del ordenamiento simbólico de las relaciones sociales, el modo específico en que se instituye lo social, para él, aparentemente, la tradición democrática queda como una mera colección de significados, instituciones e ideas compartidas.

III.2.2. PROLEGÓMENOS A LO “POLÍTICO”: LA POSTURA DE RAWL

La idea de Rawls es el sintagma nítido de la modernización, si así se podría llamar, de su teoría de la justicia. En realidad la ética, aunque no aceptando las consecuencias meta-ética, se detiene en un nivel que se cree inferior e incapaz de expresar la objetividad y abstracción válido también por los que no comparten nuestra cultura política⁶⁴. La primera diferencia que destaca tiene que ver con el carácter de la doctrina estrictamente política que quiere darle Rawls a la teoría de la justicia, mientras que a la teoría de la acción comunicativa, que constituye el trasfondo de las objeciones de Habermas, la caracteriza como una doctrina comprensiva. Es verdad, que con “Political Liberalism” la teoría de la justicia se ha entendido como una teoría independiente (*freestanding*) de las concepciones metafísicas, religiosas y morales. Así mismo, *“la filosofía política tal como la entiende el liberalismo político como*

⁶² Vid. HABERMAS J., ídem, p. 68.

⁶³ Vid. Vid. HABERMAS J., ídem, p. 69.

⁶⁴ Según Rosenkrantz el liberalismo político *“presupone una moral provinciana restringida de forma injustificable construida con los elementos que tenemos mas cerca de nuestra propia existencia”*, vid. ROSENKRANTZ, C. F. *“El nuevo Rawls”*, op.cit., p. 18 extracto. Además según este autor, la teoría de Rawls pone de relieve un meta-argumento, sin embargo está de acuerdo porque aunque si lo aspirara Rawls no logra fundamentar una teoría de la teoría válida por todos únicamente porque aspira a la mejor forma de justificación, sino que funda su teoría en su concepción política y nada más.

compuesta de diferentes doctrinas del derecho y la justicia consideradas como independientes⁶⁵, entre las cuales pueden algunas no ser liberales. Pero la doctrina del liberalismo político tiene además la pretensión de ser aceptada “por todas las doctrinas comprensivas razonables que existen en una democracia regulada por ella o por una concepción similar”⁶⁶. Según Rawls para lograrlo debe dejar intactas dichas doctrinas, es decir, exentas de crítica o discusión, así como también, debe inhibirse en buscar en ellas razones para apoyarse como concepción política. En este sentido se expresa Rawls que el liberalismo político “deja la filosofía como está”. Su independencia puede sintetizarse reafirmando que se aplica a la estructura básica, que en su relación con las doctrinas comprensivas no depende de ellas ni las presupone, y que sus ideas pertenecen a la categoría de lo político, como lo que tiene que ver con los elementos constitutivos de la cultura pública política de una sociedad democrática.

En contraste con su teoría estrictamente política, la teoría de la acción comunicativa es general y comprensiva puesto que se encarga de todo tipo de pretensiones de validez, tanto teóricas como prácticas, y toma posición frente a las doctrinas comprensivas aceptándolas, criticándolas o rechazándolas. Para Rawls, Habermas a partir de “Facticidad y Validez” “rechaza la concepción esencialista de la idea platónica de razón”. Pues, en este caso no sólo no se trata de una doctrina comprensiva, sino del referente general de la filosofía occidental, frente al cual la razón misma en la modernidad toma una postura procedimental en su trabajo crítico necesariamente antiplatónico. Por lo demás, la justicia como imparcialidad también participa, aunque en otro sentido, del carácter procedimental de la racionalidad moderna como condición para mantenerse aparte de las concepciones metafísicas. Esto se puede apreciar en la utilización de la idea de «justicia puramente procesal», que tiene como base la idea de un procedimiento correcto, es decir, no basado en una idea de bien, mediante el cual se logran, sin embargo, principios sustantivos⁶⁷. Por una parte está el carácter procedimental de la teoría de la justicia que se despliega a partir de la posición original y su secuencia en cuatro etapas, a través de las cuales se esperan juicios correctos por parte de los ciudadanos según se representan en cada una de ellas. Por otra el procedimiento argumentativo en el que, según Rawls, se sublima la eticidad de una forma de vida, pero al mismo tiempo se discuten todos los temas sustantivos de las diferentes doctrinas comprensivas.

A partir de la caracterización y ubicación de ambas doctrinas como teoría política y como concepción comprensiva respectivamente, Rawls destaca la segunda diferencia ligada a los mecanismos de representación que utilizan: la posición original y la situación ideal del discurso. Como se sabe la posición original consiste en la conjetura de que los representantes de ciudadanos que se consideran a sí mismos libres e iguales, en tanto que individuos racionales situados en condiciones razonables, alcanzarían los principios razonables de justicia que regirían el modelo de sociedad bien ordenada correspondiente a una democracia constitucional. Por su parte el mecanismo utilizado por la teoría de la acción comunicativa es el de la situación ideal del discurso como punto de partida para el logro de consenso racional, así como también garantía de verdad y validez aplicable a todas las doctrinas comprensivas y a los discursos, tanto prácticos como teóricos.

Una vez establecida esta diferencia, es importante para Rawls considerar la ubicación de cada teoría y su respectivo mecanismo de representación. En la acción comunicativa las discusiones de los ciudadanos se llevan a cabo en la esfera pública constituida por el trasfondo cultural de la sociedad civil. Ésta se diferencia de la razón pública que se restringe al razonamiento de legisladores, de jueces y en general de ciudadanos cuando se refieren a asuntos constitucionales, o a lo que se denomina justicia básica, o también cuando discuten las condiciones de la justicia como imparcialidad. Esta discusión previa entorno al carácter de las teorías y al punto de vista moral, parte de las diferencias que, a juicio de Rawls, se originan en sus diferentes objetivos y motivaciones. En este aparente relativismo podría parecer que es preciso aceptar la perspectiva de la justicia como imparcialidad sobre el carácter de doctrina

⁶⁵ Vid. RAWLS J., “Replica a Habermas”, op. cit., p. 77

⁶⁶ Vid. ibídem; cfr. sobre esto la diferencia entre aspiración y resultado concreto en el que ha llegado Rawls *supra* III.1, y nota 44.

⁶⁷ Cfr. lo que se escribe en *supra* II.2., acerca del constructivismo, los posibles conceptos de procedimientos analizados por Rawls. En particular no se olvide que Rawls cree que su selección racional es una decisión con inseguridad y que presenta un abanico de posibles soluciones.

comprehensiva de la teoría de Habermas. Pero una vez establecidas las diferencias, se prepara el escenario para la discusión de fondo que tiene que ver con la concepción de la autonomía y que compromete a las concepciones políticas de los autores.

De este modo, aunque la discusión se reitera sobre temas centrales como el dispositivo de la posición original o la idea del consenso entrecruzado entre otros, es preciso ver el origen de las objeciones de Habermas en una posición que no abandona la defensa de las libertades de participación y autodeterminación de los ciudadanos, por contraposición a la supremacía que supuestamente Rawls le otorga a las llamadas libertades negativas o libertades de los modernos. De ello depende la solución al tema de la autonomía pública y privada, y en su conexión la posibilidad de formular una teoría estrictamente política de la justicia, como es su objetivo. El primer punto, planteado por Habermas, renueva algunas objeciones a elementos fundamentales de la teoría de la justicia como la posición original y el consenso entrecruzado, para desembocar en el problema nodal de la autonomía pública y privada, problema tras el cual puede leerse la actitud política de ambos autores frente al tema de las libertades. Según Rawls, Habermas es claro al expresar que sus anteriores observaciones acerca de la posición original y los asuntos de validez y aceptación estaban encaminadas al problema de la autonomía. Allí retoma su concepción procedimental en relación con el uso público de la razón, con la cual se ubica directamente en el terreno de la praxis argumentativa sin tener que recurrir a la elaboración de la posición original para dilucidar el punto de vista moral. Desde esta perspectiva se encuentra ya alineado en la defensa de los derechos o libertades positivas de participación política de los ciudadanos, clave para entender la crítica a la preponderancia resultante de las libertades de los modernos, con lo cual, según Habermas, se deja el proceso democrático *"en la sombra"*.

La preocupación de Habermas se centra entonces, en el origen de la autonomía política, modelada a nivel de la posición original, desde donde queda limitada a una "existencia virtual" sin posibilidad de desplegarse en la sociedad real constituida jurídicamente. En la medida en que la autonomía política es la fuente de las libertades y derechos de ambas clases, no obstante encuentra una supremacía inevitable de las libertades negativas en la segunda etapa de la teoría de la justicia, la cual se traduce en lo que Habermas denomina la *"frontera a priori"* entre la autonomía pública y la autonomía privada que contradice a la raíz común de ambos tipos de libertades. La respuesta a esta objeción de Habermas, determina Rawls a elaborar una explicación a través de la secuencia en cuatro etapas (*four-stage sequence*), así como del sentido que se le ha dado a la autonomía política, y a la clarificación del origen de las libertades. En primer lugar, considera que las partes racionales no pueden representar a cabalidad a los individuos plenamente autónomos de la sociedad bien ordenada, pues ellas están únicamente dotadas de un mínimo de capacidades como lo cita Habermas del texto de Rawls: *"Las libertades básicas y su prioridad"*, donde les atribuye *"la capacidad de ser racional y de negociar a partir de la concepción del bien dada de cada cual"*. En este sentido las partes, dotadas solo de dicha capacidad racional y en tanto movidas por tal interés, actuarían necesariamente a partir de las orientaciones valorativas de los ciudadanos representados, razón por la cual deben ser colocadas bajo el velo de ignorancia, para que así puedan elegir imparcialmente principios. En este punto Rawls encuentra precisamente a Habermas, o sea la dificultad que tienen las partes en la posición original para representar los intereses de ciudadanos libres, iguales y plenamente autónomos, y recuerda al respecto la importante corrección de «Justice as fairness» sobre la dependencia de la teoría de la justicia respecto de la teoría de la elección racional, como indicio de la imposibilidad de reducir la autonomía de los ciudadanos a dichos términos. En efecto, los ciudadanos en la sociedad bien ordenada poseen, además de su capacidad para una concepción del propio bien, un sentido de la justicia que no poseen las partes en la posición original, por medio del cual están en condiciones de sopesar las expectativas propias y las ajenas, lo que concreta su personalidad moral y los capacita para el uso público de su razón. En este sentido puede decirse que los ciudadanos son autónomos. Las partes, en cambio, se mueven exclusivamente por el propio interés, esto es, como egoístas racionales, desde donde son aún incapaces de adoptar la perspectiva recíproca que requiere la justicia. Sin embargo, se hace preciso notar que, a diferencia de los ciudadanos que actúan por principios de justicia ya elegidos, con base en los cuales pueden orientarse hacia la búsqueda de lo que es bueno para todas las partes en la posición original sólo buscan elegir principios de justicia tal como es el significado de la posición contractual. Esta diferencia puede marcar un punto esencial para salvar la dificultad señalada, puesto que para tal efecto no se requiere que

ellas posean todas las capacidades cognitivas y morales, ni que se orienten preferentemente bajo la idea de bien, como parece sugerirlo Habermas. Aunque la respuesta no hace explícito este hecho, puede hacer comprensible la afirmación en Liberalismo Político de que *“en sus deliberaciones racionales las partes... no reconocen ninguna perspectiva externa a su punto de vista como representantes racionales”*⁶⁸. La exigencia de Habermas implicaría que las partes poseyeran además de un sentido de justicia, la autonomía plena de los ciudadanos que actúan de este modo, es decir, autónomamente, según unos principios ya escogidos. Esta petición plantea un círculo puesto que dichos principios son precisamente lo buscado y no pueden presuponerse como no puede presuponerse un sentido de la justicia que conduzca a ellos, ni tampoco, e igualmente, la autonomía que es consecuencia de actuar según tales principios. Podría decirse que el cuestionamiento apunta hacia la condición de moralidad de los individuos racionales de la posición original, los cuales, a pesar de su carácter meramente racional, podrán elegir principios que deberán ser necesariamente seguidos en un futuro por los ciudadanos de la sociedad bien ordenada, elección que tiene una connotación moral. Para ello Rawls tiene que variar el modelo inicial de sujetos autointeresados guiados por decisiones racionales, añadiéndoles un *“sentido de la justicia puramente formal”*⁶⁹, lo que considera Habermas una limitación de la estrategia conceptual. Con estas inquietudes parecen repetirse las mismas objeciones a la posición original realizadas desde los inicios de su formulación, acerca del carácter de moralidad del sujeto y con la posibilidad de que los principios enunciados, y no otros, sean efectivamente elegidos y vinculantes posteriormente. Entonces Rawls introduce de esta manera la idea de lo razonable como previa a lo racional, subsanando la dificultad encontrada en «A Theory of Justice» donde aparece la teoría de la justicia como una parte de la teoría de la elección racional, dependencia considerada por el autor en estos momentos como un error, ya que es la elección racional la que está *“... sujeta a las condiciones razonables para caracterizar las deliberaciones de las partes...”*⁷⁰. En tanto el mecanismo de representación el significado de la posición original lo proporcionan pues sus propios rasgos, de los cuales el más importante es el velo de ignorancia que permite la condición razonable de simetría para quienes han de alcanzar un acuerdo sobre principios de justicia. En tal sentido, agrega Rawls que los ciudadanos libres e iguales representados por aquellos individuos racionales inmersos en condiciones razonables, *“se contemplan como alcanzando por sí mismos un acuerdo acerca de dichos principios políticos en condiciones que representan a aquellos ciudadanos igualmente como razonables y racionales”*⁷¹. Esta aclaración se hace de nuevo necesaria frente a la preocupación de Habermas para representar a ciudadanos plenamente autónomos. Según Rawls la secuencia en cuatro etapas *“no describe ni un proceso político efectivo ni uno puramente teórico”*⁷², sino que representa una guía para los diferentes momentos o etapas que garantizan la imparcialidad y racionalidad del juicio, que es por supuesto un juicio político. En cada etapa puede decirse que los ciudadanos se representan a sí mismos o asumen el papel según el caso, pero no son realmente constituyentes, legisladores o jueces. Bajo estas circunstancias no habría por qué cuestionar la carencia de autonomía plena en la posición original como un impedimento para desempeñar la función representativa o para elegir los principios tal como ha sido usualmente señalado.

En síntesis, Rawls quiere afirmar que respecto a este punto se pueda estar de acuerdo en que las partes en la posición original tienen una existencia virtual y están dotadas de una autonomía meramente racional y carece de peso el argumento de Habermas de que la concepción de la autonomía de Rawls *“no puede desplegarse en el corazón de una sociedad constituida jurídicamente”*⁷³. Sobre estos argumentos presenta Rawls su respuesta a la crítica, sobre el papel de los individuos en la sociedad como si estuvieran ubicados frente a un ordenamiento justo y definitivo propuesto desde fuera. Según esta interpretación, se trata de un ordenamiento que no pueden experimentar además como proceso histórico en el cual deben

⁶⁸ Vid. RAWLS J., “Liberalismo político”, op. cit. p. 73.

⁶⁹ El carácter formal que Rawls ya predicaba en su teoría de la justicia, encuentra una reafirmación y una preeminencia en el cual desaparece el contenido de todas las valoraciones. Cfr acerca de las posiciones que consideran que en su oposición a Rawls, Habermas guarda aún una tendencia sustancialista, SARTEA C., *“Né uguali né diversi: cittadini. Una riflessione sull'ultimo Habermas”*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Milano, Giuffrè, 1999, fasc.3, pp. 469 y ss; cfr. Rawls J., “Replica a Habermas”, op. cit., p. 134, que además cree que Habermas reconozca *“que su concepción es sustantiva”*.

⁷⁰ Vid. RAWLS J., ídem, p. 94

⁷¹ Vid. RAWLS J., ídem, p. 98.

⁷² Vid. RAWLS J., ídem, p. 102.

⁷³ Cfr. íbidem.

ser reactualizadas o apropiadas de generación en generación las intuiciones morales y políticas base de la teoría. Pero los ciudadanos, dice Rawls, de hecho hacen uso de tales intuiciones y emplean el marco de justicia que les ha sido legado, esto es, en el que han nacido y se encuentran: *“dichas intuiciones son obra de las generaciones pasadas que nos las transmitieron a medida que nosotros crecimos en su seno”*⁷⁴. Lo que puede provocar malentendidos sigue siendo entonces la idea abstracta de la posición original donde las partes eligen principios a perpetuidad. Esto no significa que la concepción quede fijada de una vez por todas, pues en la sociedad civil los ciudadanos se encuentran ante la posibilidad de revisar su concepción política de justicia mediante sus juicios reflexivos. La idea de perpetuidad ha sido bien explicada como una condición razonable que debe hacerse a las partes en la medida en que los principios acordados no pueden modificarse según las circunstancias e intereses siempre cambiantes, sobre todo en la medida en que se descubre el velo de ignorancia.

Como consecuencia de esta interpretación, Habermas cree igualmente que queda comprometida la autonomía política de los ciudadanos, dado que han sido excluidos del proceso democrático al establecerse, de una vez por todas, la concepción de su sociedad. Así, las discusiones que legitiman procesos como el constitucional o el legislativo supuestamente ya han sido dadas a nivel teórico, relegando el ejercicio del uso público de la razón y en consecuencia la autonomía al mantenimiento de la estabilidad política. Del mismo modo encuentra en este punto la conexión con la prioridad de las libertades básicas que sustenta además la distinción entre la autonomía pública y privada. Como se ha señalado, esta prioridad representa la supeditación del proceso democrático de formación de la voluntad a dichas libertades, y finalmente la limitación de la esfera de lo político. El origen de la distinción entre ambas formas de autonomía se levanta sobre la escisión de la personalidad moral que conduce a una identidad pública y una privada, protegidas respectivamente por los denominados derechos de participación y derechos liberales. Esta escisión es heredera de la comprensión moderna que establece a priori la esfera de los valores políticos, sobre la cual, *“se delimita una esfera de libertad prepolítica que resulta inaccesible a la autolegislación democrática”*. Tal distinción parece contradecir la experiencia histórica del desarrollo de la voluntad política en la formación de los estados sociales, donde las relaciones y la frontera entre ambas clases de autonomías están a disposición de dicha voluntad de una manera variable. Igualmente desconoce, a juicio de Habermas, la raíz común de los derechos individuales y políticos. La respuesta de Rawls debe fijarse en el concepto mismo de autonomía política diferenciándola en primer lugar de la autonomía moral de Kant y Stuart Mill.

La autonomía política expresa los valores estrictamente políticos de los ciudadanos concernientes a sus instituciones políticas, así como también a sus deliberaciones y decisiones en la construcción de un régimen constitucional. Para ello es necesario tener presentes las aclaraciones sobre la secuencia en cuatro etapas que habilitan a los ciudadanos, teniendo en cuenta las restricciones de cada una de ellas, para discutir sobre los asuntos políticos que de hecho siempre discuten en la sociedad real. De allí que no vea Rawls por qué no sea posible, *“reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición originaria en la vida real de su sociedad”* en un proceso continuo de elaboración constitucional. Si Habermas está de acuerdo con la idea de que la construcción de un régimen justo es un proyecto, debe aceptar que incluso los ciudadanos de una sociedad bien ordenada están capacitados para revisar y cambiar su constitución y sus leyes cuando las circunstancias lo requieran. De este modo alcanzan su plena autonomía política que no puede darse a su vez por fuera *“una constitución razonablemente justa que garantice su libertad e igualdad, con todas las leyes y preceptos subordinados adecuados que regulan la estructura básica”*⁷⁵. Esto en síntesis demuestra que las libertades subjetivas no están por encima o anteriores a las libertades políticas, sino que la secuencia en cuatro etapas es compatible con la idea que podría considerarse opuesta de que las libertades de los modernos están sujetas a la voluntad constitucional.

Dado que el problema de la autonomía depende en gran medida de la forma en que se entiende el origen de ambos tipos de libertades, Rawls ha querido hacer una exposición de dicho origen, respondiendo así a la parte final del artículo de Habermas que explica la relación dialéctica entre las libertades y su realización a través de la regulación jurídica. Bajo este aspecto se comprende lo político desde el marco legal que ciudadanos libres e iguales se dan

⁷⁴ Vid. RAWLS J., ídem, p. 104.

⁷⁵ Vid. RAWLS J., ídem, p. 107.

a sí mismos, de tal forma que dichos ciudadanos solo se pueden considerar políticamente autónomos si son autores y destinatarios de las leyes a las cuales se someten voluntariamente. Tras esta delimitación jurídica de lo político debe preguntarse: "¿Qué derechos tienen que aceptar mutuamente personas libres e iguales si quieren regular su vida en común mediante el derecho positivo y obligatorio?"⁷⁶. Estos no pueden ser otros que las iguales libertades subjetivas que determinan el estatus y el lugar legítimo de las personas jurídicas, plasmados como derecho positivo a través de un procedimiento democrático para que a dichos ciudadanos les sea asegurada su autonomía política. La relación dialéctica expresada en el derecho positivo, que hace que la autonomía pública y privada se presupongan recíprocamente, se origina entonces en la relación entre las libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente en las cuales se asienta el derecho, y la autonomía privada de los individuos, y por otra parte la legislación misma, como expresión de la autonomía pública de esos ciudadanos, que en tanto libres e iguales producen democráticamente el derecho que ha de proteger tales libertades subjetivas. Para esta interpretación de la autonomía Habermas se apoya en su teoría consensual del derecho a partir del procedimiento democrático del uso público de la razón, que no constituye precisamente el mismo escenario utilizado de la teoría de la justicia. Rawls, sin embargo, encuentra en el análisis del origen de las libertades puntos significativos en común que coinciden en una cooriginariedad de las libertades como lo interpreta la explicación dialéctica⁷⁷.

Para demostrar la cooriginariedad, y que ambas libertades son de igual peso, Rawls pregunta si los ciudadanos de la sociedad civil no se interrogan sobre los principios elegidos y la posición original misma, exactamente lo mismo que está implícito en la pregunta de Habermas citada anteriormente acerca de los derechos que han de aceptar mutuamente a personas libres e iguales. Pues las partes en la posición original están igualmente concediéndose aquellos principios que mejor interpretan su libertad e igualdad y por lo tanto su esquema de libertades básicas, sin ninguna preponderancia de unas sobre otras, puesto que están enraizadas en las dos facultades morales las cuales, a su vez, no tienen ninguna jerarquización. De tal manera, ambas clases de libertades y la autonomía respectiva que generan aparecen enunciadas en el primer principio de manera conjunta.

Igualmente Rawls intenta de demostrar que tanto su teoría como la de Habermas se desarrollan en dos etapas y que ninguna de las dos deja sin resolver la competición entre las dos clases de autonomía, pues es a través de la puesta en marcha del proceso democrático que las libertades modernas se incorporan a la constitución, lo cual coincide con lo expuesto en relación con la segunda etapa o etapa constitucional de la teoría de la justicia.

Finalmente Rawls expresa que lograr un sistema de ambas libertades a partir de la articulación interna de la concepción de la justicia en tanto representa un ideal. Este ideal está dado en la sociedad misma que se concibe como sistema justo de cooperación y en los individuos que la componen definidos como ciudadanos dotados de las facultades morales de una concepción de la justicia y una concepción del bien. Sobre esta base diseña seis pasos que permiten conectar los dos tipos de libertades en un sistema⁷⁸. Dichos pasos comprenden las condiciones para el desarrollo de las facultades morales y la identificación de los derechos y libertades que permitan ejercerlas. Además, es necesario establecer cuáles son las libertades y cómo se pueden conciliar en instituciones justas, así como su inclusión en los bienes sociales primarios, para mostrar, con todo esto, que los principios de justicia son los adoptados en la posición original.

De este modo, según Rawls, la justicia como imparcial en su carácter de concepción política, encuentra la conexión interna entre las dos formas de autonomía a través de la concepción de persona y sus dos facultades morales, y no solamente desde el ejercicio de la autonomía política como sostiene Habermas. Las libertades individuales tienen su asiento en la segunda facultad moral y en los intereses de orden supremo que se les asocian, que en su conjunto expresan los rasgos de las personas en tanto miembros de una sociedad con su cultura, sus organizaciones e instituciones políticas.

⁷⁶ Vid. HABERMAS J., "Reconciliación...", op. cit., p. 69.

⁷⁷ Cfr. RAWLS J. "Replica a Habermas", op. cit., pp. 124 y ss.

⁷⁸ Cfr. ibídem; estos pasos habían sido ya enunciados en RAWLS J., "Liberalismo político", op. cit., en el párrafo VIII.

IV. UN INTENTO DE CONCLUSIÓN: EL UROBORO Y SE VUELVE AL COMIENZO

Del análisis expuesto, la intención de Rawls parece dar cuenta de las objeciones centrales dirigidas a cuestionar el concepto de autonomía política, que cumple en la versión refinada de la justicia como imparcial la función de mantener la estabilidad de la teoría. Se ha aclarado de nuevo el papel que cumplen los elementos básicos como son la posición original y la secuencia en cuatro etapas, con lo cual se demuestra la ¿cooriginariedad? o raíz común de la autonomía pública y privada, base para resolver el conflicto entre las libertades de los antiguos y las libertades de los modernos.

La pregunta final sería: ¿Rawls ha logrado resolver este conflicto? No se cree que aquí se pueda dar una respuesta eficaz, sin embargo su construcción de una Política de la justicia, porque esto es profundamente emblemática. Claro es que también en los problemas estatales y sociales el intento de gobernanza política pueda desarrollar un gran papel, sin embargo echar en un calidoscopio problemas sociales y problemas normativos y estatales y predicar encima de éstos la relevancia y la preeminencia de lo político no se cree que sea una buena articulación para justificar sólidamente el paradigma de la justicia. A diferencia de Rawls, Habermas concibe el mundo, la sociedad, la justicia, como explicables razonablemente en términos morales y filosóficos. El político es una aportación dialéctica que corrobora el entero proceso discursivo. Y por eso el filósofo alemán considera la construcción de Rawls monológica y diferente respecto a su edificación que de puede declarar dialógica. Habermas habla y se expone según en el camino de una verdadera filosofía de la justicia, empleando el método de una sociología reconstructiva de la democracia “*que trata de identificar los fragmentos de una razón que se ha incorporado en las practicas políticas*”⁷⁹.

Se cree que está presente una discrepancia notable entre el consenso superpuesto, que se puede entender una evolución y ampliación de aplicación del equilibrio reflexivo⁸⁰, que es un pacto pragmático-político, respecto al principio de universalización de las normas morales.

El proceso formal perseguido por Rawls tiene un límite: tiene que suponer una base sustantiva de partida que no puede ser explicada racionalmente y que entonces la antepone a su construcción⁸¹. El proceso formal de Habermas detiene otro ineludible límite no se supone una base sustantiva sino que se pospone, ésta no representa el punto de partida sino el punto de llegada, el proceso formal se conjuga al fin con la base que se ha ido creando. Sin embargo se cree que este límite de lo formal que de aislado se convierte en sustancial al término y conclusión de su proceso sea inmanente en la concepción moral. Es necesario antes o después un intento de fundar teóricamente las reglas de juego que podría representar una regresión al infinito. Además la cadena argumentativa de Habermas es abierta y cambia perpetuamente y determina que el fin del proceso se logre únicamente en un tiempo y espacio ideal; mientras la de Rawls es cerrada y determina que el proceso no cambie y vale únicamente por un espacio y tiempo «*definite*», no considera el autopoiesis sino que se para a la estaticidad.

En conclusión, mientras Weber parte de una distinción entre poder de hecho y poder de derecho y llega a la tipología de las formas de poder legítimo, y Kelsen parte de la distinción entre validez de las normas específicas y eficacia del ordenamiento jurídico en su conjunto y llega al problema del poder jurídico, ahora con esta evolución de la «Justicia» se está elaborando una tercera etapa en el que el punto de partida es lo «justo político» y lo «justo moral» para llegar a una filosofía de la Justicia que sea moral (sea en relación a las normas imperativas que a las prescriptivas); otro resultado sería también la fundamentación de la «justicia del poder»: el poder no tiene únicamente que ser justo porque sea legítimo, ni tampoco porque es jurídico, sino que tiene que ser justo porque encuentra su propia morfología en una moral objetiva fundada o en la teoría del consenso o en la teoría del conflicto.

⁷⁹ Vid. HABERMAS “Facticidad y validez”, p. 285, cfr. GRUESO VANEGAS, D. I., “*Rawls y Habermas; a propósito de instituciones justas*”, op. cit., p. 130.

⁸⁰ Cfr. *supra* III.1

⁸¹ Cfr. HÖFFE O., “*Introduzione critica alla teoria della giustizia di Rawls*”, op. cit., pp. 622-623; que critica el criterio del maximin de Rawls de no presentar respecto a lo de maximax algún arraigamiento científico racional y pertenece a una valoración del filósofo americano.

BIBLIOGRAFÍA

BARRY BRIAN, *“La teoría liberal de la justicia. Análisis crítico de las principales doctrinas de John Rawls Una teoría de la justicia”*, trad. Marina Sallusti, Milano, Giuffrè, 1994. pp. 213; Tit. original. *“The liberal theory of justice”*, Oxford University Press, 1973;

BARRY BRIAN, *“Teoría de la justicia”*, Trad. Rigamonti Gianni, Milano, Il Saggiatore, 1996, pp. 447; Tit. Origin., *“Theories of Justice”*, The Regents of the University of California, 1989.

BOBBIO NORBERTO, *“Giustnaturalismo e positivismo giuridico”*

BOBBIO NORBERTO, *“Filosofía del derecho y teoría general del derecho”* en AA.VV. *«Escritos jurídicos en honor de Carnelutti»*, Padova, Cedam, 1950, pp 43-64.

BOBBIO NORBERTO, *“Dos conceptos de libertad en el pensamiento político de Kant”*, en AA.VV., *«Estudios en honor de Emilio Crosa»*, Milano, Giuffrè, 1960, pp. 219-235. Trad. cast. *“Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci”*, Madrid, Debate, 1985, pp.197-216.

CELANO BRUNO, *“Justicia procedimental pura y teoría del derecho”*, en «DOXA», Cuadernos de filosofías de derechos, Publicaciones departamento filosofía del derecho Universidad Alicante, n. 24, 2001, pp.5-50.

D'AGOSTINO FRANCESCO, *“Ética pública y justicia procedimental”*, en «IUSTITIA», Revista curada por Unione Giuristi Cattolici Italiani, Milano, Giuffrè, 1995 fasc. 3, pp. 204.216..

GUASTINI RICCARDO, *“distinguido. Estudios de teoría y metateoría del derecho”*, Torino, Giappichelli, 1996, pp. 341.

HABERMAS JÜRGEN, *“La configuración postnacional: ensayos políticos”*, trad. Pere Fabra Abat, Daniel Gamper Sachse, Luis Pérez Díaz, Barcelona, Ediciones Paidós, 2000, pp. 224; Titul. Origin. *“Die postnationale Konstellation”*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998.

HABERMAS JÜRGEN, *“Ética del discurso”*, trad. Emilio Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 209

HABERMAS JÜRGEN, *“L' inclusión del otro : estudios de teoría política”*, curado por Leonardo Ceppia, Milano, Feltrinelli, 1998, p.278; Tit. Origin. *“Die Einbeziehung des Anderen”*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

HABERMAS JÜRGEN, *“Reconciliación mediante el uso público de la razón”* en HABERMAS J. y RAWLS J. *“Debate sobre el liberalismo político”*, trad. Gerard Vilar Roca, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, pp.41-71; Tit. Origin. *“Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism”* en «the Journal of Philosophy», XCII, n.3 (marzo de 1995). Reimpreso con el título de *“Politischer Liberalismus – Eine Auseinandersetzung mit Rawls”* en *“Die Einbeziehung des Anderen”*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996, pp. 65-94.

HABERMAS JÜRGEN, *“«razonable» versus «verdadero», o la moral de las concepciones del mundo”* en HABERMAS J. y RAWLS J. *“Debate sobre el liberalismo político”*, trad. Gerard Vilar Roca, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, pp. 147-181; Tit. Origin. *“«Vernünftig» versus «Wahr» - oder die Moral der Weltbilder”* en *“Die Einbeziehung des Anderen”*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996, pp. 95-127.

HÖFFE OTFRIED, "*Introduzione critica alla teoria della giustizia di Rawls*" en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Milano, Giuffrè, 1984, pp. 603-637.

GRUESO VANEGAS, DELFIN IGNACIO, "*Rawls y Habermas; a propósito de instituciones justas*", en «Precedente», ICESI, 2001, pp. 115-132.

KANT IMMANUEL, "*Fondazione della metafisica dei costumi*", trad. Rosario Asunto, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp.108

KANT IMMANUEL, "*Per la pace perpetua: un progetto filosofico*", introd. Bobbio N., trad. Nicolao Merker, Roma, Editori Uniti, 1989, pp. 92.

KANT IMMANUEL, "*Metafisica dei costumi*", trad. Giovanni Vidae, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 406.

MASSINI CORREAS CARLOS IGNACIO, "*La teoría contemporánea de la justicia de Rawls a MacIntyre*" en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Milano, Giuffrè, 1993, fasc.2, pp.203-221.

MASSINI CORREAS CARLOS IGNACIO, "*La desintegración del pensar jurídico en la edad moderna*", Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1980.

MASSINI CORREAS CARLOS IGNACIO, "*Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*", Mexico, Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 2004, pp. 130.

MCCARTHY THOMAS, "Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue", en «Ethics», n.105, octubre 1994, pp.46-63.

RAWLS JOHN, "*Liberalismo político*", trad. G. Rigamont, curado por S. Veca, Milano, Ed. Comunità 1994, pp. 382; Tit. Origin. "*Political Liberalism*", New York, Columbia University Press, 1993.

RAWLS JOHN, "*Una teoría della giustizia*", trad. Ugo Santini, Milano, Feltrinelli, 1997, pp. 498; Tit.origin. *A theory of justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971.

RAWLS JOHN, "*Replica a Habermas*" en HABERMAS J. y RAWLS J. "*Debate sobre el liberalismo político*", trad. Gerard Vilar Roca, Barcelona, Ediciones Paidós 1998, pp.75-143; Tit. original "*Reply to Habermas*" en «the Journal of Philosophy», XCII, n.3 (marzo de 1995).

ROSENKRANTZ, "*El nuevo Rawls*" en «Working Paper» n.103 Barcelona 1995, pp. 1-25 del extracto.

RUBBIO CARRACEDO J., "*Ética constructiva y autonomía personal*", Madrid, Tecnos, 1992.

SARTEA CLAUDIO, "*Né uguali né diversi: cittadini. Una riflessione sull'ultimo Habermas*" en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Milano, Giuffrè, 1999, fasc.3, pp. 467-486.

VALLESPÍN FERNANDO, "*Introducción. una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas*" en HABERMAS J. y RAWLS J. "*Debate sobre el liberalismo político*", trad.Gerard Vilar Roca, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998, pp. 9-37.