



Tema de Actualidad

Discusión contemporánea sobre la justicia: Rawls-Habermas Contemporary discussion on justice: Rawls-Habermas Ñemongeta ko'ãgaite hypy'ũva tekojoja rehegua: Rawls – Habermas

*Alexis Rubén Giménez**
Ministerio Público. Asunción, Paraguay
Recibido: 19.06.17 – Aceptado: 13.07.17

Resumen

El presente trabajo busca polemizar con la idea de una justicia meramente procedimental, a partir de que las evidencias para ello salen a luz en la discusión, precisamente como lo sugieren John Rawls y Jürgen Habermas, la justicia como un trámite. Al realizar una reseña sobre el desacuerdo entre ambos en torno a los requisitos previos al proceso, se resalta la tesis de Rawls que sostiene que no es posible la misma sin la aceptación previa de una noción ética sustantiva. Proponemos para la discusión que la tesis de Habermas en torno a la situación ideal de los hablantes puede erigirse como un criterio para establecer los verdaderos alcances de las prácticas democráticas en nuestra sociedad.

Abstrac

This paper intends to create debate about the idea of a merely procedural justice, from the evidences that come to light after the discussion on John Rawls and Jürgen Habermas theoretical suggestion: justice as a formality. Taking as a departure point, the disagreement between both authors, on the previous requirements to a proceduralism, whereby Rawls thesis is pointed out, which argues that, proceduralism is not possible without a previous acceptance of a notion of substantive ethic. For the discussion, we propose that Habermas thesis on the “ideal speech situation” can emerge as an approach to establish the real scope of democratic practices in our societies.

*Auxiliar de la Secretaría General, Ministerio Público. Asunción, Paraguay Email: alexgimenez08@gmail.com
Licenciado en Filosofía, egresado de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas (FFCH). Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción” (2016). Docente universitario. Actualmente cursa la especialización “Docencia en Educación Superior” en la Universidad Católica.



Ñembyapu'a

Ko tembiapópe ojeheka oñemohypy'ũ ñemongeta ojekuaa haguã mba'éichapa oñembohape pe tekojoja reko, ojekuaapa rupi ohóvo ha osẽmba rupi okápe mba'éichapa ojejepohýi rasy hese ha pévare iporã oñeñe'ẽ he'i John Rawls ha Jürgen Habermas, ani haguã tekojojágui ojejapo peteĩ trámite reínte. Ojehaíma ningo mamópa ndojokupytyi hikuái pe tekojoja ñembohaperãre, Rawls he'i ndaikatuiha oñeguahẽ upe mba'épe, oñekotevẽ pe tekove rekorã tee rehe. Habermas katu omboguapy pe tesis he'ívo, “maymave he'íma guive” mba'éichaite va'erãpa oñembohape ha oñeñangareko añetetehápe tekojoja ikatu haguã ojeiko demakrasiape ñande rekohápe.

Palabras clave: Justicia, contractualismo, moral sustantiva, moral procedimental, consenso razonable, principio de justicia, comunidad ideal de hablante, democracia, participación, reconocimiento.

Keys word: Justice, contractualism, substantial moral, procedural moral, reasonable common agreement, principle of justice, ideal speech situation, democracy, participation, recognition.

Ñe'ẽtee: tekojoja, ñe'ẽñeme'ẽ kuatiápe, tekora tee, tekora ñembohaperã Tekojoja pyendarã „tapichakuéra kéra yvoty ñe'ẽ, demokrásia, jeikekuaa, jehechakuaa



Introducción

Este ensayo gira en torno a un debate, que mantuvieron John Rawls y Jürgen Habermas a mediados de los años 90 del siglo pasado. La problemática fue compilada en una versión alemana, que fue traducida al castellano por el filósofo español Gerard Vilar Roca e introducida por el politólogo e historiador de las ideas del también español Fernando Vallespín, trabajo introductorio que detalla notablemente el desarrollo histórico y el contenido del debate, contextualizándolo.

Esta cuestión se inició como una crítica del pensador alemán a las tesis centrales de la noción de Justicia que planteó Rawls, crítica que motivó una respuesta de este último, que buscaba, por un lado, aclarar algunas nociones en torno a los consensos necesarios para la vigencia de la justicia y por el otro, criticar las tesis con las que Habermas polemizó.

Naturalmente, no es posible plantear in extenso todo este debate, quizás uno de los más relevantes del pensamiento filosófico de las últimas décadas, más que en –los que parecen ser– sus puntos centrales y sobre un aspecto: la justicia como un procedimiento político, o mejor dicho, la vigencia de la iustitia como el logro de consensos que deben ser garantizados para su efecto. Tampoco es posible dar cuenta aquí de los alcances que esta discusión tuvo mundialmente en el ámbito de la filosofía y naturalmente, del derecho público y privado, ya que implícitamente se encuentra en discusión el rol estatal como garante de la justicia y en consecuencia, el debido procedimiento que semejante vigencia implica.

En el fondo, ambos plantean la justicia como un procedimiento de reconocimiento del valor del individuo y las comunidades de decidir sobre sí mismos por lo que se trataría de una discusión de familia, según Fernando Vallespín (Vallespín, 2008) aludiendo al hecho de que ambos son continuadores de un proyecto iniciado por la Ilustración hace más de dos siglos, que surge de una determinada concepción antropológica y que centra al individuo y su autodeterminación como un elemento central del quehacer político. Es necesario reconocer que no llegan a un



acuerdo sobre las condiciones en las que dicho procedimiento debe ser garantizado por el poder estatal: ¿los consensos se buscan en torno a mínimos éticos aceptados razonablemente, anteriores a ellos? ¿O los acuerdos suponen también la discusión sobre esos mínimos sobre los que se basan los consensos?

El objeto de este ensayo es mostrar el doble aspecto de esta discusión y por el otro, plantear cómo la sensibilidad contemporánea en torno a la justicia pretende dejar atrás ideas como lo bueno o lo justo como sustancias o referencias ideales éticas, y en su lugar, el naturalismo se transforma hacia lo justo como un procedimiento, por ejemplo, garantizar el logro de consensos a partir previamente de la universalización de la participación. Pondremos como este debate mostrará en tela de juicio esa consideración.

El segundo aspecto tiene más que ver con esta cuestión: ¿el logro de los consensos garantiza la justicia? ¿o previamente a los acuerdos es necesario establecer una mínima idea de bien que garantice los consentimientos y con ello la justicia? ¿el procedimiento debe basarse en una certeza sustantiva de bien?

Si este último fuera el caso, indiscutiblemente, habrá que establecer racionalmente una idea de bien que pueda ser comprendida por cualquier interlocutor social. Con ello, la justicia deja de ser un procedimiento y vuelve a los viejos terrenos en los cuales la justicia era una expresión del bien, sea cual fuere su origen y cognoscibilidad.

Los acuerdos previos a la discusión

El legado kantiano de Rawls y Habermas

Sin dudas, Rawls es heredero de una tradición muy anterior a él, de hecho, se remite a Kant y hasta podría decirse que es uno de sus más notorios intérpretes contemporáneos en términos de filosofía política y filosofía del derecho. Y con esa aceptación, Rawls también reconoce un legado con el que no deja de identificarse a lo largo de su obra, el liberalismo político y el contractualismo originados por



el pensamiento ilustrado a lo largo de las grandes revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII. En particular, Rawls es heredero del proyecto kantiano en este aspecto: la necesidad de una fundamentación racional de la noción de justicia, de tal manera que la transparencia de la razón universal de Kant, accesible a cualquier individuo, anterior a sus opciones morales y que Rawls la llamará Razón Pública (Habermas y Rawls; 2008, pág. 377) pueda fundar un Estado de justicia, en la medida que por medio de esa razón universal se establezcan los consensos que la hagan posible. De hecho, Norberto Bobbio habla de Rawls como un neocontractualista de inspiración kantiana (Bobbio y Bovero, 1985) que reedita una forma de naturalismo frente al escepticismo historicista. Volveremos sobre esta cuestión.

Por su lado Jürgen Habermas acepta una tradición filosófica algo más reciente, típica del siglo XX, y surgida luego del desencanto con la racionalidad moderna, con la idea de progreso histórico y las instituciones contemporáneas que se instaló estrepitosamente en el horizonte intelectual contemporáneo. La escuela de Frankfurt asume el desafío de pensar qué fue lo que sucedió con la razón ilustrada en la civilización moderna, que lejos de cumplir sus promesas de racionalidad, progreso y emancipación humana, terminó generando dos guerras devastadoras que incluyeron campos de exterminio y la utilización de todo tipo de artefactos – incluidos dos nucleares– contra la población civil. Frente a la barbarie generada por la razón y el progreso, dos opciones: o el abandono de la razón –vía de los actuales posmodernos– o crítica a la racionalidad, es decir, más razón aún. Este último es el camino de la Escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer, 1987).

Sin haber tenido una identificación total con esa familia de pensadores, el discurso filosófico de Habermas surge de ella, e incluso se mantiene bastante cercano. De origen marxista, dicha escuela propició un proyecto: es necesario retomar el proyecto de emancipación por medio de la razón que propuso la Ilustración, en particular Kant, incluyendo a esa crítica las consideraciones sobre la sociedad moderna que plantearon Marx y Freud. (Razón o barbarie).



Aunque se aleja de las tesis marxistas duras de Adorno y Horkheimer, y más identificado con la socialdemocracia europea, Habermas hará suya esa consigna de la Escuela de Frankfurt, la Ilustración es un proyecto inconcluso y es necesario pensar las condiciones de racionalidad política para concluirlo (Habermas, 1989).

Como podemos ver, se confirma la enunciación con la que iniciábamos este trabajo, ambos pertenecen a una misma familia que tiene por antepasado común a Emmanuel Kant, entendido a este como tal vez la máxima expresión del desarrollo filosófico de la Ilustración.

El aspecto fundamental de coincidencia respecto de la tradición ilustrada que Kant sintetiza es el que tiene que ver con la autonomía moral del individuo. En el inicio del cuarto de sus famosos teoremas de la razón práctica, Kant formula así esta cuestión: “La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales” (Kant, 2003, pág. 47). En este sentido, Kant muestra la ruptura de la Ilustración con el pensamiento de matriz cristiana, el bien no se busca en una idea fuera del ser humano, como puede ser el trasmundo o un determinado orden metafísico oculto en la realidad, sino que debe observarse la naturaleza humana y deducir a partir de ella qué es lo que la favorece o permite desarrollarla. Ahora bien, se apunta a una ruptura, pero también una continuidad existente en la naturaleza humana y ella es el fundamento de lo moral.

La idea kantiana de autonomía puede formularse así: la moralidad es el ejercicio de la libertad. Cuando el individuo obra conforme a mandatos que no comprende o acepta, cuando el individuo es movido por pasiones, como el miedo o el placer, cuando el individuo acepta acríticamente un orden legal, no hay acción moral, ya que el individuo acciona por principios extraños a sí mismo. La autonomía, por el contrario, es el principio de la autodeterminación ya que en ella el individuo construye racionalmente su propia voluntad.

El individuo no actúa de acuerdo a su moral cuando se ve obligado a obedecer un orden legal que no comprende. Por el contrario, el ejercicio de la libertad como



autodeterminación de la conciencia supone que el individuo obra moralmente cuando construye su propia voluntad racionalmente no pasionalmente o guiado por el deseo. Libertad en un sentido radical, es finalmente autodeterminación de la conciencia y esa es la clave del obrar moral, la responsabilidad indelegable del individuo sobre sí mismo.

De tal manera que no existe argumento racional alguno para que un individuo deba seguir una voluntad ajena (un régimen político, una ley, una norma o convención) si su voluntad racional no reconoce en ello un deber. Ahí radica el origen de la justicia: en el reconocimiento de esa capacidad humana de autodeterminación o de autonomía.

Nótese la transformación que supone esta tesis: la justicia no radica en el reconocimiento de un orden metafísico, sino en el hecho de que la autonomía no sea impedida, el individuo no debe hacer nada que no considere correcto a la luz de la razón.

Justamente, el elemento racional es la otra cara de la moneda de la autonomía o la libertad, el individuo es libre en la medida que es capaz de comprender racionalmente su obligación. Dicho al revés, podría formularse así: dado que el individuo es racional y puede comprender los motivos de su propia acción, no necesita tutorías o indicaciones que provengan de fuera y que no logre comprender. Pero si provienen de afuera y descubre la moralidad en ellas, el individuo ya no obra heterónomamente, dado que su conciencia no está condicionada más que por la propia capacidad de comprender. Aquí se introduce un elemento intersubjetivo, la racionalidad como algo universal y objetivo, puede ser comunicada bajo la argumentación moral.

Aquí vemos el segundo legado kantiano que Rawls y Habermas reconocerán como un fundamental acuerdo en sus teorías de la justicia: "...Ahora bien, a este principio de la moralidad lo declara la razón al mismo tiempo como una ley para todos los entes racionales, con tal de que posean una voluntad en general..."



(Kant, 2003, pág. 48). Esto quiere decir que por medio de la argumentación la razón es comunicable y por ello, posible de ser reconocida en aquel principio que el individuo juzgue como racional. Entonces, aparece un nuevo elemento de la moralidad consistente en el hecho de que es comunicable; cualquier individuo capaz de argumentar racionalmente los contenidos morales de su conciencia puede comunicarlos a un interlocutor en una discusión y así, cuando este reconoce esos contenidos como racionales y por ello mismo válidos, ya no obra heterónomamente sino guiado por su propia conciencia, es decir autodeterminándose.

Estas ideas, autodeterminación y comunicabilidad argumentativa, sobre los principios de acción son las claves para comprender las tesis de Rawls y de Habermas o mejor dicho, el principal acuerdo entre ellos puesto que la justicia aparece como un estado de convivencia humana donde se garantiza la autonomía moral a la vez que la capacidad de argumentar los motivos de acción como universales.

Por ello, la justicia para estos autores no es tanto un principio más o menos abstracto y con un determinado contenido, sino que la justicia es una situación en la que los individuos obran de manera autónoma y pueden comunicar sus argumentos como motivos universales para el obrar. Y dado que estas situaciones son requeridas por la propia naturaleza humana, no hay justicia si una organización social no reconoce la autonomía y la capacidad humana de la argumentación moral. Rawls y Habermas aceptarán que en las sociedades contemporáneas, plurales y con tantos desacuerdos en torno a una idea del bien, el fin de la justicia es garantizar universalmente la autonomía y la argumentación, de tal manera que los actores sociales no se vean obligados a la obediencia de aquello que no comprenden o aceptan racionalmente, situación que calificarían como contraria a la naturaleza humana y por lo tanto, injusta.



La justicia como un procedimiento

Kant con su moral formal insinúa ya una teoría de la justicia como un estado que en principio abandonaría criterios morales ideales y aceptaría procedimientos en los que la organización social debieran reposar sobre la autonomía y la capacidad de argumentar, dado que es prácticamente imposible que, en sociedades modernas, plurales en muchos sentidos de la expresión puedan llegar a acuerdos sobre el bien.

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, en particular desde Platón, una idea parecía muy notable al pensamiento occidental, todo orden a establecer debe derivarse del conocimiento de algún tipo de orden de la realidad. Este es un tema central en el pensamiento platónico, conocer el bien permite ordenar la propia vida, en términos individuales o en términos sociales, tal como lo expresa en *La República*: “la justicia es el bien especificado en la sociedad, por lo tanto, hay justicia en la medida que la sociedad se organiza conforme a ese principio que es anterior a ella y que no proviene de ella” (Platón, 1988, pág. 27).

La justicia, lejos de provenir de la propia sociedad –tesis de la sofística– es el resultado del acatamiento de un orden que sólo puede ser conocido por la razón, motivo por el cual la justicia está en directa dependencia del conocimiento racional. De hecho, éste parece ser el punto fundamental del pensamiento platónico: la búsqueda del bien como garantía de un determinado orden. Por lo tanto, se obra bien en la medida que se obra racionalmente y se obra mal en la medida que se obra según pasiones o falsas certezas. Este, desde Platón hasta Descartes e incluso Kant, parece haber sido una constante en las grandes líneas de la historia del pensamiento filosófico (Taylor, 2006).

La novedad ilustrada, que se insinúa difusa con Hobbes y Locke, que se formula plenamente con Kant es que la justicia no tiene un contenido específico porque no brota de un bien ideal o metafísico, de arraigo más o menos cristiana, sino que brota del reconocimiento de una condición humana recientemente descubierta por los ilustrados y escondida detrás del antiguo régimen: la autodeterminación racional de los individuos.



Rawls y Habermas aceptan esta idea de fundación ilustrada: la justicia se da cuando socialmente se promueven y garantizan –razón de ser del poder estatal– los procedimientos que hagan que todos los individuos y grupos puedan participar en las decisiones que les afectan y los obligan a la aceptación, de otra manera, la autonomía se encuentra negada. Pero más aún, los individuos no sólo participan de la formación de ese ordenamiento social, sino que además pueden argumentar racionalmente sus motivos.

La justicia es pues, la existencia de procedimientos de participación y de búsqueda de acuerdos aceptados libremente por todos los interlocutores. La injusticia entonces surge cuando un grupo decide en nombre de los demás, bajo el motivo que fuera, porque niega un procedimiento que en última instancia es el que hace posible la autonomía y con ello una vida humana auténtica. Y al negar el procedimiento no incurre en falla de forma, sino que básicamente se da una negación del valor absoluto del individuo (esta es una tradición liberal) al que se le niega el reconocimiento de su aspecto más valioso, cuando se le niega la posibilidad de participar en el ordenamiento social. Tanto Rawls como Habermas aceptarían esta situación como formas de autoritarismo o totalitarismo y precisamente, como el principio de la irracionalidad que debe ser superada por la modernidad.

Esto nos lleva al sentido de este planteo en las últimas décadas del siglo XX con estas preguntas: ¿por qué recuperar a Kant y el sueño ilustrado? ¿por qué un neocontractualismo referido a la naturaleza humana? Tal vez esta consideración nos ayude a comprender el sentido de esta ética social –o eticidad– basada en procedimientos participativos como una alternativa a otras corrientes contemporáneas. En cierta medida esta tesis que recupera el legado kantiano sea por la vía que fuera, es una respuesta a algunas típicas sensibilidades de la última mitad del siglo. Sabemos que Rawls sale al paso de dos sensibilidades: la primera, al escepticismo respecto de los discursos morales y políticos proveniente del neopositivismo, y la segunda, de las formas utilitaristas traídas por la exaltación del



individualismo desde discursos económicos (Elósegui, 1997).

Por su lado Habermas también es polémico del escepticismo al que identifica también en otra vertiente: la posmodernidad dura, como así lo es de los neoconservadurismos (Baudrillard, Habermas y Sair; 1985) y de las teorías emotivistas, de los utilitarismos, los neopositivismos, los neotomismos, etc. (Elósegui, 1997).

Frente a todas estas posibilidades que en última instancia descreen de los relatos emancipatorios de la ilustración y libran lo político y lo ético a apreciaciones subjetivas o esencialismos metafísicos o nacionalistas, Rawls y Habermas ven la necesidad de recurrir a las fuentes ilustradas: la razón y la libertad (o la autodeterminación) como el elemento que está más allá de cualquier subjetivismo y escepticismo. Desde allí consideran que es posible establecer un puente que comunique todas las apreciaciones morales a través de un procedimiento de búsqueda de consensos ya que esa, consideran ambos autores, es la única forma de que esas subjetividades no se vean obligadas a lo que no aceptan.

En el fondo, tanto Rawls como Habermas, buscan escapar de la dispersión que el escepticismo y el descreimiento de fin de siglo parece alumbrar en el horizonte intelectual. Y lo hacen desde una certeza dura: los individuos y las comunidades no pueden estar excluidos en las decisiones sociales que le afectan.

La discusión

El procedimiento en Rawls

Tal como se ha mencionado, no es posible ni es el objetivo de este trabajo un detalle siquiera general de toda la teoría de la justicia sino lo que interesa es su discusión con Habermas, y ella se centra en los supuestos que convocarían a un procedimiento que fundaría la situación de justicia: se detallará las condiciones que según Rawls hacen necesario un acuerdo y que justamente son anteriores a él, justificando su postura.

La idea central de Rawls en este aspecto es muy clara: antes de cualquier



procedimiento de búsqueda de consensos y construcción del orden social (una anterioridad que no es temporal sino una suerte de situación ideal) existen contenidos éticos mínimos que son racionalmente cognoscibles y argumentables, y por ellos pueden erigirse como consensos razonables previos al procedimiento. Esto quiere decir que cualquier interviniente en el procedimiento de discusión está en condiciones de aceptarlos, y de reconocer que sin ellos no habría construcción de consensos posibles: “Quiero decir que ciertos principios de justicia están justificados porque habría consenso sobre ellos en una situación inicial de igualdad. He insistido en que esta posición original es puramente hipotética” (Rawls, 2006, pág. 33).

Rawls alude a una llamada situación inicial, esto es anterior al procedimiento de búsqueda de consensos, que como vemos no es histórica ni real sino más bien una presunción basada en la observación de las capacidades humanas de que cada individuo está en condiciones de conocer su propia disposición al bien y argumentarla. Pero también es capaz de reconocer que su situación no es de privilegio, sino que es de igualdad, por ello debe justificar y escuchar razonamientos de los demás:

Parece razonable suponer que en la posición original los grupos son iguales, esto es, todos tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios; cada uno puede hacer propuestas, someter razones para su aceptación, etc. Obviamente el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, como así también criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia (Rawls, 2006, pág. 31).

Esta situación inicial es lisa y llanamente el reconocimiento de que la búsqueda de consensos es clave en la construcción de la convivencia social y por ello, su principio de organización. En este aspecto, Rawls se inscribe dentro de la tradición liberal contractualista: “la situación inicial es la disposición al pacto social, condición fundante de la igualdad y el reconocimiento social” (Rawls, 2006; pág. 27).



Rawls formula esta situación que a la vez es previa y también justifica el procedimiento: He dicho que la posición original es el statu quo inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en él sean imparciales. Este hecho da lugar a la denominación de justicia como imparcialidad. Es claro, entonces, que quiero decir que una concepción de la justicia es más razonable o más justificable que otra, si personas razonables puestas en la situación inicial escogieran sus principios en lugar de los de la segunda, para desempeñar el papel de la justicia. Las concepciones de la justicia deberán jerarquizarse según su aceptabilidad por las personas en tales circunstancias. Así entendida, la cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual. Esto conecta la teoría de la justicia con la teoría de la elección racional (Rawls, 2006, pág. 30).

Un elemento fundamental para comprender esta disposición a aceptar las condiciones del pacto de búsqueda de libertad y reconocimiento en la organización social es justamente la aceptación de que no se presume ventaja alguna; es decir, los futuros interlocutores no aceptan como principio su propia situación (esa es la solución utilitaria) sino la necesidad de lograr una convivencia social basada justamente en el reconocimiento y la libertad de las personas.

A esta situación ideal anterior al pacto, Rawls la denomina velo de ignorancia: Ahora bien, para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales (Rawls, 2006, pág. 135).

Entonces las condiciones de los individuos para la búsqueda de los consensos son: una situación inicial en la cual ellos abstraen de su propia circunstancia y ponen como horizonte tanto el propio interés como la capacidad de lograr consensos de



organización social. Esta es una etapa que no tiene existencia histórica, sino que es ideal, como lo es cualquier teoría que acepte el pacto social como origen de la organización de la convivencia. Pero implícitamente Rawls establece que en esa situación anterior los propios intereses. Ya están en juego dos principios que orientarán a la justicia.

El primer principio tiene que ver con la absoluta igualdad de condiciones, tanto para el acceso al procedimiento como para su ejercicio deliberativo dentro de él. Cada interlocutor debe tener las mismas libertades y las mismas restricciones que el resto. Este principio resguarda de una situación: que las condiciones de ejercicio de libertades como de restricciones a las mismas sean desiguales y con ello se origina obviamente una injusticia, ya que se da una falta de reconocimiento a alguno de los miembros del pacto.

Rawls plantea en estos términos el primer principio de justicia: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás” (Rawls, 2006, pág. 67).

El segundo principio también aborda una cuestión que el procedimiento debe resguardar. La justicia tiene que ver no sólo con una situación existencial, sino con la distribución de bienes, ya sean estos: materiales, simbólicos, morales o económicos. En ese sentido, el reparto supone también una condición de justicia y esta supone igualdad de ejercicio de libertades, pero también debe existir criterio anterior al hecho del reparto de bienes.

Esto se plantea así:

Todos los valores sociales (libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo) habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos (Rawls, 2006, pág. 69).



En ese caso, Rawls acepta que un consenso podría resultar finalmente en una situación de desigualdad posterior al procedimiento, como en la inequidad económica y en lo social, etc. Con ello introduce un elemento más realista: la posibilidad de una sociedad desigual en el acceso a esos bienes. La pregunta que podría aparecer es si esa ausencia equitativa de por sí supone una injusticia.

Para Rawls ello no es necesariamente así ya que la desigualdad puede darse si es que el individuo que no accede a algún bien o no accede de una manera igualitaria. No ve en ello una lesión a su valor, en la medida que recibe algún tipo de compensación que lo satisfaga y que acepte la situación sin caer en resignaciones ni renuncias a su propio valor. El individuo puede aceptar la disparidad en la medida en que la acepta y recibe algún tipo de compensación por ella. El principio está formulado de esta manera:

Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que:

- a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos,
- b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (Rawls, 2006, pág. 68).

Este segundo principio de justicia parece contradecirse a sí mismo: ¿cómo es posible que las inequidades sean ventajosas justamente para aquellos que la padecen? Justamente es aquí donde entra en juego el valor de este principio como respuesta a una posible injusticia:

Ahora bien, el segundo principio insiste en que cada persona se beneficie de las desigualdades permisibles dentro de la estructura básica. Esto quiere decir que, para cada hombre representativo relevante, definido por esta estructura, tiene que ser razonable que, al ver que la empresa funciona, prefiere sus perspectivas con la desigualdad en lugar de las que tendría sin ella (Rawls, 2006, pág. 71).

Sintetizando lo dicho, está muy claro que la realidad actual dista bastante de



presentar un panorama siquiera escueto de la teoría de la justicia de Rawls. Lo que sí interesa, tras haber planteado su opción por la justicia como un procedimiento, es que justamente ese procedimiento está guiado por una serie de contenidos éticos mínimos, que son la igualdad de condiciones y la oferta de reparación satisfactoria que lleve a la aceptación de toda situación no deseable en principio. Justamente esta es la clave de la discusión con Habermas.

El procedimiento según Habermas

Por su lado Habermas, kantiano y en lo fundamental de acuerdo con Rawls, parece recoger una tradición también alemana de pensamiento y que remite a Hegel y de la que se hizo eco la escuela de Frankfurt: el reconocimiento. La idea hegeliana plantea que el reconocimiento del valor del individuo, por los mismos motivos planteados por Kant, es la clave de cualquier ordenamiento social. Un orden social que renuncie al reconocimiento de todos sus miembros es de por sí un principio inadecuado de convivencia y por ello mismo, además de injusto, condenado a la autodestrucción por las contradicciones que terminará generando (Honneth, 1991).

En este sentido, la pregunta es en qué medida una sociedad compleja y plural logra que todos sus miembros se den pleno reconocimiento. La solución de Habermas llega planteada desde un punto de partida, bastante similar en su funcionamiento a la –situación inicial– de Rawls, que es la comunidad ideal de hablantes. Sintéticamente, podría decirse que el lenguaje cumple varias funciones pragmáticas (expresa, influye, persuade, etc.) pero en una condición ideal, el hablante se ve en la necesidad de argumentar sus posiciones. Con la argumentación, hay una función práctica de la comunicación: el reconocimiento. Cuando un individuo argumenta sus posiciones referidas por ejemplo al mundo social, implícitamente está reconociendo que sus interlocutores merecen la argumentación y no un silencio. En la acción comunicativa, Habermas encuentra el procedimiento ético perfecto: hablar y argumentar es fundamentalmente un acto de respeto y más aún, de reconocimiento de los demás. Esta situación, aunque ideal, es el punto de partida de



cualquier procedimiento para Habermas. Una situación ideal es el reconocimiento del valor de todo miembro en la acción comunicativa. Esta situación ideal es justamente la condición ideal del habla en términos éticos. Por ello, Habermas la denomina situación ideal del habla.

El mismo autor lo plantea así:

Esa propuesta puede resultar insatisfactoria en sus detalles; pero me sigue pareciendo correcta la intención de reconstruir las condiciones generales de simetría que todo hablante competente tiene que dar por suficientemente satisfechas en la medida en que cree entrar genuinamente en una argumentación. Los participantes en la argumentación tienen todos que presuponer que la estructura de su comunicación, en virtud de propiedades que pueden describirse de modo puramente formal, excluye toda otra coacción, ya provenga de fuera de ese proceso de argumentación, ya nazca de ese proceso mismo, que no sea la del mejor argumento (con lo cual queda neutralizado todo otro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad).

Bajo este aspecto la argumentación puede entenderse como una continuación con otros medios, ahora de tipo reflexivo, de la acción orientada al entendimiento (Habermas, 1999, pág. 46).

Así planteadas las cosas, se puede comprender la crítica que Habermas hará a Rawls, ya que para este último son necesarios dos requisitos para el entendimiento, dos principios éticos mínimos, dos principios de justicia. Pero para Habermas, no hay más que un punto de partida: el reconocimiento que lleva al individuo al procedimiento por el que se llegará a una serie de consensos, bajo los cuales se organizará la sociedad. Bajo la idea de la situación ideal de habla, Habermas acepta que antes de esta racionalidad del reconocimiento a los demás, no hay ningún contenido anteriormente acordado.

Si para Habermas existe una situación inicial, lo es en términos muy diferentes



a la de Rawls. Para este último, existen contenidos y disposiciones mínimos para el procedimiento, en cambio, para el pensador alemán no existe una posición inicial con contenidos éticos siquiera mínimos, por eso allí dirige su crítica.

La misma puede encabezarse así:

Mi crítica, realizada con propósitos constructivos, se plantea en términos inmanentes.

En primer lugar, tengo dudas acerca de si el diseño de la posición original es adecuado para explicar y asegurar el punto de vista del juicio imparcial de principios de justicia entendidos deontológicamente (Habermas y Rawls, 1998, pág. 43).

Justamente para Habermas, establecer determinados mínimos morales previos como situación inicial supone que hay quienes están en condiciones de establecérselos a sí mismos y a los demás de una manera previa a la acción comunicativa. En todo caso, poner condiciones anticipadas a la búsqueda del consenso es implícitamente una ruptura de la condición ideal del habla, ya que algunos individuos no tendrían más opciones que aceptar esos principios de justicia que Rawls plantea (Habermas y Rawls, 1998, pág. 46).

La acusación de Habermas es que según Rawls es necesario aceptar principios que no están sometidos a la racionalidad pública, es decir, a la aceptación racional a partir de la discusión, sino que es necesario aceptarlos como condición previa a la democracia. La pregunta de Habermas es si esos contenidos son anteriores al procedimiento, o más bien deberían resultar de él.

Así puede leerse en sus motivos:

Los principios fundamentados en el primer estadio tienen que ponerse en discusión pública en el segundo estadio, pues sólo aquí se pone en juego el *factum* del pluralismo y se revocan las abstracciones de la posición original. La teoría como un todo tiene que exponerse a la crítica de los ciudadanos ante el foro del uso público de la razón. Y aquí



ya no se trata de ciudadanos imaginarios de una sociedad justa, acerca de los cuales se pueden hacer afirmaciones dentro de la teoría, sino que se trata de ciudadanos de carne y hueso; y la teoría tiene que dejar abierto el resultado de semejante test (Habermas y Rawls, 1998, pág. 57).

La razonabilidad que Rawls plantea no es para Habermas lo suficientemente sólida como para lograr la aceptación racional de los participantes como una certeza dura como situación inicial. Si se acepta la tesis de Rawls de los principios mínimos, la racionalidad pública tiene que aceptar una determinada concepción del mundo que está fuera de discusión. Es como aceptar discutir principios y acciones, bajo la aceptación incondicional de los principios de justicia.

Eso es para Habermas una ruptura de la situación ideal del habla, porque aparece un elemento extraño a la racionalidad comunicativa, lo razonable previo al acuerdo. El procedimiento queda así viciado, porque se llega a él con aceptaciones incondicionales, antes del procedimiento hay una idea del –bien– anterior, con lo cual la libertad que Rawls plantea es para Habermas, no una libertad moderna, sino una libertad antigua, basada en principios sustantivos.

La réplica de Rawls

Se expone la respuesta de Rawls, no tanto para acompañar el hilo de la discusión, sino más bien para destacar un aspecto central de este trabajo, que tiene que ver con el tema en discusión aquí: ¿hay mínimos éticos antes de los consensos o no los hay?

La respuesta de Rawls se dirige a la noción de racionalidad pública que plantea Habermas y que tiene como fundamento la situación ideal de habla, como una realidad deseable y hacia la que deben tender los procedimientos en cuestión.

Curiosamente, lejos de negar que detrás de su tesis de los consensos razonables se encuentre una noción sustantiva del bien, Rawls sostiene que Habermas incurre en el mismo defecto, si es que ello pudiera ser llamado defecto. Así lo plantea Rawls



quien asume explícitamente la tradición kantiana y contractualista que expresa en su obra:

Considero mi réplica como una defensa del liberalismo porque cualquier concepción liberal tiene que ser sustantiva, y a opinión del autor es correcto que sea así. Además, no veo por qué la concepción de Habermas no es sustantiva, aun cuando los elementos sustantivos puedan diferir (Habermas y Rawls, 1998, pág. 129).

En efecto quizás acierte el filósofo estadounidense en este planteo, no es posible considerar como valioso un procedimiento que garantice a los individuos su participación en la organización social, si es que previamente no se considera que ello es bueno o al menos valioso, por el motivo que fuera:

Tras este excurso, ¿puede Habermas decir que su punto de vista es sólo procedimental? Habermas concibe la idea de la teoría discursiva como restringida a un análisis del punto de vista moral y del procedimiento democrático de legitimación. Y deja que las cuestiones sustanciales que exigen que las respuestas, aquí y ahora, sean resueltas por las discusiones más o menos ilustradas de los ciudadanos. Pero nada de esto significa que pueda evitar depender de un contenido sustantivo (Habermas y Rawls, 1998, pág. 133).

Implícitamente Rawls señala (y correctamente) que Habermas no es del todo procedimental y que finalmente termina aceptando un elemento sustantivo anterior al procedimiento: el reconocimiento que cada individuo merece idealmente y que, posteriormente, la acción comunicativa implementada en el procedimiento transformará un reconocimiento real.

En el fondo Rawls no niega la acusación de sustantivismo que Habermas le plantea, sino que la acepta y más aún la identifica también con su polémico discurso, porque aceptar un procedimiento puro antes de cualquier certeza no es del



todo posible. Por ello, Habermas tampoco es éticamente neutro antes de plantear la comunidad ideal de hablantes, porque acepta de forma previa que esos hablantes merecen quedar satisfechos por el procedimiento.

Y aunque ello fuera un contenido menor a sus dos principios de justicia de Rawls, si se quiere algo mucho más mínimo que las condiciones de la situación inicial, no deja de ser un mínimo moral: los individuos merecen participar en la comunidad ideal de hablantes (Habermas y Rawls, 1998).

¿Una teoría procedimental pura de la justicia?

En el fondo, la discusión entre Rawls y Habermas parece un eco en el que resuena el viejo problema de la ética de Kant: el sueño de una ética sin contenidos, es decir basada en la aceptación de que siguiendo ciertas prácticas y con el uso de su racionalidad, el individuo no necesita de contenidos éticos, sino más bien, los puede encontrar. Se propone una ética de intenciones (la autonomía, la libertad, la autodeterminación) más que una ética de contenidos sustantivos (la dignidad humana, el reconocimiento, la solidaridad).

La libertad de la modernidad reposa sobre una certeza: el individuo no debe hacer nada más que aquello que reconoce como válido. Por ello mismo, en términos públicos, no interviene en la cuestión de la sustantividad de las opciones éticas del sujeto; sino en los procedimientos que las resguardan y las hacen posibles bajo el costo de reconocer que otros también las tienen y deberían contar con las mismas garantías morales para hacerlo. Por ello, la aceptación final de que el bien ya no debe centrarse en algo sustantivo o una esencia (como podría ser por ejemplo un determinado valor) y en su lugar, el bien o lo justo se transforma en la garantía de un procedimiento igualitario en el cual los sujetos participan de la construcción del orden social.

Pero como acabamos de ver, ello no sería del todo posible. La modernidad planteó desde la Ilustración la necesidad de que todos los individuos se vean



involucrados en decisiones que le afectan, librando los contenidos morales al ámbito de la subjetividad, y planteando el procedimiento democrático como el uso de una racionalidad pública cuyo ejercicio es de por sí bueno. Pero en el fondo, a todo ello subyace una idea que valida el trámite: el valor del individuo, o la necesidad de dar y recibir reconocimiento; la idea de que cada individuo es un fin y nunca un medio, la idea de que el individuo es digno, o su autonomía moral no debe ser puesta en cuestión. Sea cual fuere, el método es bueno porque detrás de él existe una idea del bien: la naturaleza humana, en alguno de sus aspectos. Por ello mismo, como bien reconoce Rawls, ningún proceso de justicia es éticamente neutro.

Siempre está referido a algún aspecto que hace que dicha práctica sea finalmente algo que conviene y satisface algún aspecto de la experiencia humana. No es posible hablar de una práctica democrática o republicana, que es lo que está en juego en esta discusión, si previamente no se acepta que es lo mejor para hacer posible un bien sustantivo como la vida humana plena. Si la justicia es el procedimiento es porque hay algo en los individuos que lo reclama.

Pero la observación de Habermas no deja de ser pertinente: cuáles son esos mínimos morales y quiénes pueden establecerlos. Sin dudas Rawls acertó en un punto, y Habermas también plantea unos mínimos: la necesidad de que las personas sean reconocidas socialmente sólo se satisface en el procedimiento democrático, que debe tender a asimilarse, aunque nunca lo haga del todo, a una situación ideal de hablantes. Lo que plantea aquí Habermas es también sustantiva, pero tal vez más consistente que el de Rawls, porque se fundamenta en la necesidad de dar y recibir reconocimiento en la acción comunicativa. De tal manera que Habermas plantea algo que podría lograr mejores consensos, una situación ideal de hablantes que, aunque no exista, puede orientar las prácticas para volverlas realmente democráticas en la medida que permiten que todo, incluso los supuestos debajo de los procedimientos puedan ser discutidos, salvo la idea de que nadie, en principio, puede ser excluido de la comunidad ideal de hablantes.



Conclusiones

¿Podemos tomar esta discusión como algo que puede llevarnos a reflexionar en el Paraguay en torno a nuestra organización social? Sin dudas que sí, porque como pudimos apreciar, lo que está en discusión debajo de esta cuestión es la condición en que una institución, típicamente hija de la modernidad, como es la democracia, pueda existir.

A la idea sustantiva del valor de las personas podemos llegar por los más diversos medios, certezas y teorías. Una vez aceptado que esta es una posición universal, asimilada la idea de que toda persona merece reconocimiento, en términos hegelianos, que obtenga un trato conforme a su naturaleza; es decir, un trato de valor, se debe aceptar que no es posible plantear una organización social fuera de un procedimiento que garantice a todos los individuos o grupos de similar estimación moral su participación, no sólo en decisiones que le afectan, sino también en discusiones sobre cómo sus decisiones podrían afectar a los demás. Reconocido el valor de las personas, no es posible otro modelo de justicia continuo o solidario con el procedimiento democrático, de otra manera, una situación lo más parecida posible (o lo menos lejana posible) a una comunidad ideal de hablantes.

Sin dudas, la mera disposición de un procedimiento participativo no garantiza la existencia de esa comunidad ideal. No podemos dejar de señalar alguna ingenuidad posible al aceptar esta situación, la existencia de medios y demás instituciones formadoras de opinión, capaces de influir persuasivamente en las estimativas de las personas, nos hace pensar que los meros procedimientos participativos no garantizan la vigencia de la democracia. Pero podemos notar que, aunque fuera un ideal, esa comunidad ideal de hablantes que planteaba Habermas, sirve para indicar justamente la improcedencia de esos formadores de opinión cuando impiden la reflexión y la autonomía de los individuos y los grupos. Ese planteamiento, aunque lejano y siempre ideal, se erige como una referencia para medir el grado de reconocimiento que las personas y comunidades tienen en nuestra



organización social. Todo aquello que haga que el tratamiento participativo se aleje más de esa situación ideal, puede ser señalado como un verdadero obstáculo a la democratización de la sociedad paraguaya.

Finalmente hay que aceptar con Rawls que no hay procedimiento participativo válido si previamente no se tiene una visión sustantiva acerca del valor de las personas. Eso es lo que llevó a Habermas a reconocer la búsqueda de consensos que justamente es esa situación ideal de hablantes. Esta posibilidad también es muy fecunda si ponemos las cosas al revés: si podemos preguntarnos cuándo es ideal, también cuándo no lo es. Por ejemplo, quiénes son los eternos ausentes en nuestras discusiones sobre la organización social, ¿son convocadas las comunidades indígenas, los grupos juveniles, las mujeres, los desocupados o las personas de la tercera edad a nuestros procedimientos democráticos? ¿En qué medida se garantiza a esas personas un procedimiento de participación en decisiones que finalmente terminarán afectándolos para bien, o generalmente, para mal?

Pero aún debajo de todo esto subyace una cuestión: si el procedimiento surge de la aceptación del valor de las personas; sin dudas negar el trámite o no considerarlo necesario de ser promovido o garantizado por parte de cualquier poder de la República, señala claramente (con la idea de situación ideal de diálogo como referencia o como testigo) cuánto es reconocido socialmente el valor de esos sectores.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M, (1987) *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Apel, k-O (1998). *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Baudrillard, J, E.; (1985). *La posmodernidad*. Barcelona, España: Editorial Kairos.
- Bobbio, N. Bovero, M. (1985). *Origen y fundamentos del poder político*. México:



Editorial Grijalbo.

Elósegui, M. (1997). La inclusión del otro: Habermas y Rawls ante las sociedades multiculturales, *Revista de Estudios Políticos*, número 98, octubre-diciembre, Madrid.

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad (Doce Lecciones)*. Buenos Aires: Ed.Taurus.

Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Barcelona, España: Ed. Paidós.

Habermas, J. (1981). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, España Ed. Taurus.

Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*; Madrid, España: Ediciones Trotta.

Habermas, J. (1998). *Rawls, John; Debate sobre el liberalismo político*; Barcelona, España: Ed. Paidós.

Honneth, A. (1991). *Ética comunicativa y democracia*; Madrid, España: Editorial Crítica.

Lesnoff, M. (2011). *La filosofía política del siglo XX*; Madrid, España: Ediciones Akal.

Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*; Madrid, España: Tecnos.

Platón; (1988). *La república*; Madrid; España: Editorial Gredos.

Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*; Barcelona, España: Editorial Crítica

Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*; Fondo de Cultura Económica; México.

Rousseau, J. J. (2004). *El contrato social*; Madrid, España: Ediciones Itsmo.

Taylor, C. (2006). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*; Barcelona, España: Editorial Paidós.



- Taylor, C. (2006) “Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna”
Madrid, España: Editorial Paidós.
- Vallespín, F. (1995). Historia de la teoría política. Libro 3; Madrid, España: Alianza Editorial.
- Várnagy, T. (2008). El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo; En: Borón, Atilio; Filosofía Política Moderna; Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburg.