

LA MORAL POSCONVENCIONAL DE J. HABERMAS Y J. RAWLS: UN DEBATE EN FAMILIA *

J. HABERMAS & J. RAWLS: THE POSTCONVENTIONAL
MORALITY TO DEBATE

*Juan Carlos Alútz Colorado***

Recibido: 26/02/07

Aprobado evaluador interno: 23/08/07

Aprobado evaluador externo: 17/09/07

Resumen

Dada la similitud de los objetivos filosóficos de fundamentar una moral de carácter posconvencional por parte de J. Habermas y J. Rawls, se puede decir que el debate directo entre ellos era una cuestión de tiempo, que finalmente se materializó a mediados de los años noventa. El presente artículo pretende dar cuenta de los principales puntos de discordia entre ambos autores, así como de sus argumentos más solventes en la defensa de sus respectivas propuestas normativas.

Palabras clave autores: moral posconvencional, Habermas, Rawls.

Palabras clave descriptores: Habermas, Jürgen, 1929, pensamiento filosófico, Rawls, John, 1921-2002, pensamiento filosófico, debates.

Abstract

Given the philosophical objective similarities found in the postconventional morality by J. Habermas and J. Rawls, the debate between them was inevitable, and finally it blossomed in the middle of the Nineties. The present article tries to give a revealing account of the

* Artículo de reflexión que pretende establecer los principales puntos de discordia entre Habermas y Rawls. Fruto del trabajo de investigación en el Grupo de Estudios en Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Colombia, en la línea de investigación teorías políticas, particularmente teoría sociológica.

** Doctor en sociología por la Universidad Pública de Navarra, y docente en exclusividad en la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín. Especializado en teoría sociológica y política. Correo electrónico: jcalutz@hotmail.com

main points of discordance between them both, as well as a balanced overview of the more solid arguments in the defense of their respective normative proposals.

Key words authors: *postconventional morality, Habermas, Rawls.*

Key words plus: *Habermas, Jürgen, 1929, Philosophy thought, Rawls, John, 1921-2002, Philosophy thought, Debates and debating*

Introducción

Han sido muchos los autores quienes, incluso antes de que el debate entre Habermas y Rawls tomase forma a mediados de los años noventa, ya realizaban sugerentes comparaciones entre sus teorías de fundamentación normativa como una forma de contrastar la solidez de sus respectivos planteamientos; y todavía más quienes, una vez que este debate se produjera efectivamente, van a tomarlo como tema de sus reflexiones¹. La confrontación teórica entre uno y otro autor, que será calificada afablemente por el mismo Habermas como una pequeña disputa de familia, se puede decir así que era una “crónica anunciada”, al tiempo que, dada la proximidad temática y relevancia teórica dentro del discurso moral-normativo de ambas propuestas, un diálogo inevitable entre dichos gigantes del pensamiento político y moral.

La batalla conceptual Habermas *versus* Rawls

Una vez puestos en la labor de describir el debate que entablan Habermas y Rawls sobre sus respectivas interpretaciones de los cimientos normativos de los sistemas políticos democráticos, se utilizará aquí la fructífera metáfora de una batalla conceptual. El centro de cada uno de los efectivos que despliegan los autores estará formado por los fundamentos de sus respectivas teorías normativas, la teoría de la justicia en Rawls y la ética del discurso en Habermas; los flancos estarán formados por su proyección práctica en el diseño de un orden político; y la retaguardia y las líneas de aprovisionamiento dejarán constancia de los fundamentos filosóficos epistémico-metodológicos con los que se han construido sus respectivas teorías.

1 Ver, por ejemplo: Benhabid (1982); Vallespín y Aguila (1984); Vallespín, (1995); Thiebaut (1994); McCarthy (1997a); Charney, (1998); Cepeda (1997); Cortés (1997); Rehg (1997); McCarthy (1997b); Honneth (1995); Chambers (1996); Jiménez Redondo (2000).

1. Primer movimiento: Habermas inicia las hostilidades “amistosas”

El plan de batalla conceptual que diseña Habermas sería el siguiente: a) un ataque al centro de la teoría de la justicia de Rawls como invitación al debate; b) envolver los flancos políticos en una maniobra de contención; y c) un ataque en toda regla a las líneas logísticas y retaguardia de los fundamentos filosóficos de Rawls.

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

- 1) La teoría de la elección racional, desde la que se construye en sentido hobbesiano la posición original, sería una mala candidata para dar cuenta de la racionalidad práctica, y, más concretamente, del sentido de “justa reciprocidad” de las obligaciones normativas (Habermas y Rawls, 1998, pp. 45 y ss).
- 2) La perspectiva en primera persona de la posición original, tomada de las teorías utilitaristas, viene a reflexionar sobre las cuestiones normativas en términos de intereses y bienes. Como consecuencia, los derechos procedentes de un orden normativo se traducen en “bienes distributivos” que los individuos pueden poseer y disfrutar en solitario (vida privada), con lo cual se pervierte el carácter deontológico de su ejercicio público. Los derechos sólo tienen sentido, en estimación de Habermas, en cuanto ordenan relaciones o “prácticas” entre sujetos, no como bienes fungibles (Habermas y Rawls, 1998, pp. 47 y ss).
- 3) El artificio del velo de ignorancia, en virtud del cual Rawls puede introducir una interpretación kantiana en la posición original, priva a las partes en negociación de la posibilidad de una perspectiva intersubjetiva, esto es, de situarse en la posición de las otras partes —dentro de su propia definición hermenéutica de sentido— para ofrecer un acuerdo justo a las mismas. Con ello, la justificación normativa se asienta en el mismo monologismo trascendental de Kant, donde el teórico asume la carga de la comprensión del mundo y de la autocomprensión del yo en el diseño de una sociedad bien ordenada, dándoselo todo hecho a los participantes; pero no sin antes pagar el precio de vulnerar su autonomía cognitiva con la prescripción de una teoría de la justicia “sustantiva” como fin último de la racionalidad práctica (Habermas y Rawls, 1998, pp. 51 y ss).

b) Habermas va a intentar envolver los flancos de la proyección política de la teoría de la justicia al poner de manifiesto la falta de claridad en

la sustentación teórica del famoso “giro político”. Esta falta de claridad resultaría evidente en la formulación de los dos conceptos esenciales sobre los que se sostiene la posibilidad del liberalismo político: el consenso por superposición y la razón pública.

- 1) Dada la definición del consenso por superposición en dos etapas —la constitucional y la legislativa—², este concepto presupondría una teoría del orden político previa a la participación democrática, que anularía tanto sus pretensiones de legitimación —un orden cosificado que se impone sobre el principio de la soberanía popular democrática—, así como su pretensión de convertirse en un test de validación de la propia teoría, la razón pública le viene dada a las doctrinas comprensivas, a las que tan sólo les quedaría la opción de aceptarla y utilizarla como “lenguaje político” común o caer desprestigiadas como doctrinas “no razonables” (Habermas y Rawls, 1998, pp. 58 y ss). El consenso por superposición, como prueba de validez de la teoría, perdería su valor epistemológico para contentarse con la mera “eficacia” política de su estabilidad en el tiempo la diferencia entre una “aceptabilidad” fundada en buenas razones de la mera “aceptancia” fáctica³.

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

3 De todos modos, creo que existe una cierta interpretación tendenciosa en Habermas por equiparar el concepto del “consenso por superposición” con el de “religión civil” de R. N. Bellah, es decir, como un mínimo que es lo máximo que se encuentra en condiciones de despertar un consenso social desde “dentro” de las propias convicciones personales, y que cristaliza como una “religión civil” en la cultura política, sobre la que se vierten ciertos elementos comunes de orientación religiosa —aunque descargados de definiciones doctrinales— que la gran mayoría de los norteamericanos comparten (Bellah, 1970, pp. 171 y ss.). El consenso por superposición, por el contrario, toma su asiento exclusivamente en la “razón pública”, y no puede tomar prestados conceptos tales como un Dios trascendente para fundamentar las razones de un consenso. El proceso, más bien, sería el inverso: es la razón pública la que se influye hacia las doctrinas comprensivas al anteponer los “valores políticos” liberales (los derechos y libertades subjetivas) sobre los propios valores comprensivos. El consenso por superposición no entrañaría un vínculo moral entre los individuos y la sociedad como un universo simbólico de vivencia unitario —lo propio de una moral convencional—, sino, en todo caso, un vínculo político establecido en términos de “representación” racional de intereses dentro de una misma unidad social de cooperación. Rawls también habría analizado la diferencia entre “aceptabilidad” y “aceptancia” como dos formas de conferir “estabilidad normativa”, por “fundamentación del consenso” y por “*modus vivendi*” respectivamente (Rawls, 2001, pp. 192-198).

- 2) Lo razonable *versus* lo verdadero: el concepto de “lo razonable” se nos presenta como parte de la construcción política de una razón práctica frente a una razón teórica (Habermas y Rawls, 1998, pp. 59-64). Esta última queda devaluada en términos metafísicos, donde la “verdad” en asuntos normativos sólo sería posible en la definición previa de “comportamientos auténticos” o éticamente coherentes respecto de una concepción “comprehensiva” del mundo (cosmovisiones). El problema de esta definición de la racionalidad práctica como “lo razonable”, es su proyección exclusivamente política y su “pretensión de validez” pública. En consecuencia, si la validez ya no viene formulada en términos cognitivos ni morales, sino políticos, la “publicidad” de las prescripciones normativas debe encontrar su “legitimación” en la virtud de una sociedad bien ordenada (estabilidad normativa externa). La teoría de la justicia se introduce aquí como un criterio filosófico que, a partir del artificio contractualista de la posición original, puede ofrecer el “razonamiento” justificativo de lo que se puede entender como una sociedad bien ordenada. No obstante, señalará Habermas, pese al escudo del giro político, Rawls no puede eludir el carácter “cognitivo” de la construcción filosófica de su teoría de la justicia, sin cuyo referente normativo no se podría llegar a formalizar un “consenso constitucional” como núcleo institucional de las sociedades bien ordenadas. La justificación filosófica, en la defensa de sus conceptos fundamentales de construcción teórica, entraña un debate epistemológico con las otras posibles posiciones de la filosofía moral que Rawls no puede omitir con la excusa de una definición política. De este modo, a la hora de determinar el “papel de la filosofía” en la fundamentación normativa, Habermas cree que Rawls restringe su utilidad a la definición de una idea de sociedad justa, pero que, en su proyección política del orden constitucional, no puede escapar al problema de la fundamentación de una “racionalidad pública” sobre la que se legitima el punto de vista normativo. La elucidación de este punto de vista implicaría “...tantas opciones en debates filosóficos de larga duración aún no resueltos”, que en ningún caso podrían ser ignoradas del todo desde la estrategia de evitación política de Rawls (Habermas y Rawls, 1998, pp. 71).
- c) Llegamos así al ataque definitivo sobre la retaguardia de Rawls, es decir, sobre la sustentación epistemológica del “constructivismo político”. En estimación de Habermas, con el recurso del giro político Rawls renuncia a un fundamento epistemológico de su teoría de la justicia, que tan sólo podría haberlo recuperado, tal y como plantea la ética del discurso, en una interpretación procedimental de la constitución ontológico-social de

la praxis argumentativa de carácter público⁴. El “constructivismo político” del que hace gala Rawls, lejos de tener una neutralidad epistemológica por su referencia a las prácticas políticas democráticas, carga a la definición propia de lo político con la visión “liberal” procedente del contractualismo metodológico. Este sesgo resulta evidente en la primacía con la que salen beneficiadas las libertades negativas o modernas —los derechos subjetivos liberales— frente a las libertades positivas o antiguas —los derechos de participación política como autorrealización de la voluntad autónoma—, que ensombrece el propio proceso democrático —y su principio de la soberanía popular— como portador de la legitimidad normativa. Habermas considera que los ciudadanos de Rawls permanecen inmersos en un orden institucionalizado por encima de sus cabezas, dónde “... el uso público de la razón no tiene propiamente el sentido de una ejercitación actual de la autonomía política, sino que solamente sirve al pacífico *mantenimiento de la estabilidad política*” (Habermas y Rawls, 1998, pp. 67, el subrayado es de Habermas); es decir, al reconocimiento “forzoso” de los principios liberales del orden social. Pese a las reflexiones de Rawls, las cuales intentan equilibrar los dos tipos de libertades, Habermas entiende que la autonomía política sólo puede comprenderse desde la lectura republicana de la soberanía popular, esto es, como un autolegislador que se encuentra “obligado” desde la perspectiva moral de un “interés general”.

2. Segundo movimiento: Rawls se defiende y contraataca desde los flancos políticos

La respuesta dada por Rawls en su contrarréplica se adaptará a las intenciones estratégicas planteadas por Habermas, al mostrar una gran flexibilidad en la movilización de sus recursos argumentativos. El plan de batalla conceptual que presentará a Habermas será el siguiente: a) no caer en la trampa de concentrar efectivos en el centro en defensa de su teoría de la justicia, y, en un ligero movimiento de retroceso, concentrar el debate —con el giro político de PL— en los flancos; b) no dejar envolver los flancos políticos de su teoría normativa por un movimiento de contención; c) reforzar las líneas de aprovisionamiento y la retaguardia del fundamento filosófico con aclaraciones epistemológicas; y d) contraatacar a Habermas desde los dos flancos políticos.

4 (Habermas y Rawls, 1998, pp. 65 ss). En la ética del discurso, la validez cognitiva de los consensos normativos a los que llegan los participantes es anterior constitutivamente, y paralela en la práctica real, al ejercicio político. La legitimación contiene, en consecuencia, un fundamento normativo-cognitivo desplegado en las prácticas discursivas.

a) Rawls no cede a la tentación de entrar en un fuego a quemarropa en la línea del frente. Las críticas que Habermas vierte sobre los fundamentos de su teoría de la justicia son pasadas prácticamente por alto, movimiento de evitación justificado en la nueva orientación política de la teoría misma, que únicamente resulta aplicable en la arena política de las sociedades democráticas. La única objeción habermasiana que encuentra una respuesta específica por parte de Rawls, es la acusación de que el método de representación de la posición original cae en el monologismo trascendental (Habermas y Rawls, 1998, nota 15, pp. 87). Sin embargo, la réplica de Rawls resulta realmente desconcertante, pues, en su intento por recoger las implicaciones intersubjetivas de una discusión pública, viene a reconvertir el concepto del “equilibrio reflexivo”, que recuérdese dejaba su puesto como test de validación en PL al consenso por superposición, en una medida de la “razonabilidad” de los juicios “racionales”⁵. Para diferenciarlo del viejo concepto de la TJ, Rawls viene a denominar a este nuevo equilibrio reflexivo como “amplio”⁶, que se produciría cuando un “ciudadano” considere cuidadosamente, en sus reflexiones, concepciones alternativas de la justicia, y la fuerza de los diferentes argumentos que se esgrimen a favor de ellas, en una discusión pública⁷. Rawls saca la conclusión de que dicho “...equilibrio es plenamente intersubjetivo: esto es, cada ciudadano ha tenido en cuenta el razonamiento de todos los demás ciudadanos”⁸.

-
- 5 (Habermas y Rawls, 1998, nota 17, pp. 88-89). Este equilibrio reflexivo, al contrario de la TJ, sólo sería aplicable desde el punto de vista *pro tanto* de la posición original. Se trataría de las reflexiones que un agente racional llevaría a cabo para determinar si alguna reivindicación responde adecuadamente a los principios de la justicia; frente al consenso por superposición, que daría cuenta de si una reivindicación por parte de una “doctrina comprensiva” se atiene a los mínimos normativos consensuados políticamente de una “razón pública” (lo razonable).
- 6 El concepto de “amplio” procede del análisis de la filosofía política de Kant, para quien el juicio imparcial en asuntos prácticos sólo sería posible “ampliando” la propia perspectiva, al adoptar todos los puntos de vista concebibles (Kant, 1984, &40; Arendt, 2003, pp. 82 y ss).
- 7 Aquí se nos presenta un pequeño problema: el equilibrio reflexivo excedería su uso *pro tanto* de la posición original para ser una expresión de los juicios “razonables” por parte de los “ciudadanos”; que en cuanto “ciudadanos” de un orden político, sólo pueden existir conforme nos movemos en la segunda perspectiva de un consenso constitucional. En definitiva, el problema reside en la misma crítica que le presenta Habermas a Rawls sobre la utilización “pública” de la racionalidad práctica (su legitimación), que lejos de criterios exclusivamente políticos también demandan una perspectiva normativa más “amplia” de origen cognitivo —para Habermas, el procedimiento deliberativo de la “ética del discurso”— (Daniels, 1979).
- 8 (Habermas y Rawls, 1998, nota 17, p. 89). No se entrará aquí en una crítica directa a esta reconceptualización, pero parece que, desde el conjunto de la obra de Rawls, la ubicación de “lo razonable” en el viejo concepto del “equilibrio reflexivo”, carga a este último con unas implicaciones semánticas excesivas, que, sin lugar a dudas, vienen a generar bastante confusión respecto de las tres etapas del descorrimiento del velo de ignorancia y sobre el mismo concepto del consenso por superposición como nuevo test de validación. Al incorporar esta faceta en el “equilibrio reflexivo”, Rawls se toparía nuevamente con la solución interna al problema de la estabilidad normativa (el

b) Donde la teoría de Rawls se va a mostrar más fuerte es en los dos flancos políticos. Rawls primeramente hará frente a los ataques de Habermas sobre sus conceptos del consenso por superposición y de lo razonable *versus* lo verdadero, para pasar a continuación, no sin antes detenerse a reforzar su retaguardia epistemológica, a contraatacar el propio diseño habermasiano de la política deliberativa.

1) Aclaración sobre el consenso por superposición: en primer lugar, Rawls viene a recordarnos cuales son los tres niveles de justificación de una teoría práctica: a) el nivel *pro tanto*: aquél en el que se fundamenta racionalmente un sentido de la justicia de carácter político; b) el nivel de la justificación plena: el perteneciente a la visión de los ciudadanos reunidos para determinar un “consenso constitucional”; c) el nivel de la justificación pública: aquel que permite que ciudadanos con diferentes percepciones cosmovisivas puedan dialogar “públicamente” sobre cuestiones que afectan a sus expectativas vitales hasta llegar a un “consenso por superposición”⁹. Rawls se enfrenta con esta catalogación de justificaciones a un serio problema: desde la perspectiva de la práctica política, a cuyo servicio está sometida la conceptualización del consenso por superposición, los consensos de la política ordinaria mantendrían siempre una cierta distancia de su aceptabilidad “razonable”. Esto es así porque, al determinarse por mayorías democráticas, los consensos pueden responder más a los intereses particulares de las partes asociadas que a un genuino espíritu legislativo y administrativo basado en la razón pública, aquel que responde a un “interés general”. Esto hace que el aspecto cognitivo de la racionalidad política, como aplicación

problema de “buena voluntad” o motivación moral-racional espontánea para llegar a consensos, en el cual encallan las propuestas tanto de Kant como de Habermas), cuando ya había apostado en PL por la solución externa de una sociedad bien ordenada como garante de los derechos y libertades esenciales, que de este modo ofrece contenido a un “interés general” como bien político (Rawls, 2001, pp. 180-202).

9 (Habermas y Rawls 1998, pp. 89-92). Estos tres niveles de justificación se corresponderían con las tres fases, revisadas desde PL, del descorrimiento del velo de ignorancia; es decir, el “consenso por superposición” sólo tendría cabida en la fase final de los individuos en cuanto actores políticos, puesto que el “consenso constitucional” tomaría como su referente normativo el sentido común de la justicia de la posición original “pro tanto”, en la que los individuos mantendrían su carácter abstracto como ciudadanos que los hacen portadores de los derechos básicos. La crítica de los comunitaristas incidirá en que, desde el liberalismo, los derechos de las “comunidades” de cualquier índole únicamente pueden reivindicar su “legalidad” desde los derechos individuales o universales, a partir de los cuales, a fin de cuentas, se gesta la “razón pública”. Es desde este posicionamiento que se concede una preeminencia a lo “razonable” sobre lo “racional”, donde los intereses axiológicos de los actores políticos sólo podrán tener cabida si pueden expresarse en el lenguaje común de una “razón pública” construida políticamente (el artificio de la “posición original” que considera a todos los individuos libres e iguales).

práctica del sentido de la justicia, sólo sea aplicable en el segundo tipo de justificación del consenso constitucional, sin apenas garantías de que vaya a utilizarse con lealtad en el juego de la política ordinaria. Para diferenciar ambos aspectos, Rawls introduce una nueva aclaración sobre dos tipos de consensos políticos: el de la política ordinaria, como regateo de intereses partidistas, y el “consenso por superposición razonable”, que daría cuenta para su justificación pública de una concepción política de la justicia elaborada independientemente *pro tanto*. Esta diferenciación resulta pertinente como aclaración de que el Estado de derecho constitucional impone ciertos límites a la actividad política, para que los consensos a los que lleguen las partes en su negociación nunca puedan ir en contra o más allá —como injertos doctrinales en los consensos— de la “razón pública”¹⁰. Lo que ya no queda tan claro es como una razón pública, descargada de las virtudes ciudadanas republicanas, puede hacer que las partes en negociación de la política “ordinaria” restrinjan sus intereses particulares en favor de un interés general; es decir, situarse en una perspectiva moral posconvencional en la defensa política de sus intereses racionales¹¹.

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

10 (Habermas y Rawls 1998, pp. 93 y ss). La razón pública, como límite de las fronteras de la legitimidad política, garantiza que el poder político coercitivo no viole los principios básicos de la justicia, y que el Estado no se ponga al servicio de una doctrina comprensiva en particular. Para ello, a diferencia de Habermas, el tribunal constitucional tendría un papel clave como “guardián” de la razón pública, sin menoscabo de que un nuevo periodo constituyente —como momento que instituye la soberanía popular— pueda cambiar sus determinaciones legislativas.

11 (Habermas y Rawls 1998, pp. 96 y ss). Puesto que el consenso político se establece por mayorías, las partes en negociación pueden “equilibrar” antes sus intereses en juego que sus criterios de aceptabilidad deliberativa. El lenguaje político de la razón pública puede pervertirse como una máscara discursiva con la que ganar apoyos para una mayor representación política, gracias a la cual llevar a buen término intereses privados. Como más tarde evidencia Habermas, Rawls retrocede aquí desde la interpretación kantiana de *teoría de la justicia* a una interpretación hobbesiana, es decir, donde sólo la vigilancia de la ley misma desde diferentes tribunales puede hacer que se cumpla el criterio de la razonabilidad pública frente al de la racionalidad política. El punto de inflexión estaría en una desconfianza en la naturaleza y buena voluntad del actor político para atenerse al interés general de la razón pública, ante la perenne tentación de una promoción de sus intereses particulares. En definitiva, la lucha entre la conciencia moral —que no tiene en Rawls, dada su definición liberal frente a la republicana, una naturaleza propia en el ejercicio político— y la conciencia de la racionalidad estratégica. Este problema pondría en entredicho el ejercicio subjetivo del “equilibrio reflexivo amplio”, pues, con las “cargas del juicio” de intereses racionales y preferencias axiológicas en mente, se niega la posibilidad de la “buena voluntad” para llegar a acuerdos normativos razonables espontáneamente. Sólo la defensa de los intereses racionales expresados en “libertades básicas” irrenunciables nos llevarían a lo “razonable” de un justo tratado de cooperación (los mínimos de dignidad de los principios de la justicia). Sobre el problema de la buena voluntad en la estabilidad normativa de Rawls, ver de este autor *Justice as Fairness. A Restatement* (1985, pp. 154-161).

política como criterio justo de la idea de cooperación social equitativa. El criterio de “lo razonable” sólo sería aplicable a una conceptualización política de las personas en cuanto ciudadanos, y tendría una validez exclusivamente política, sin implicaciones normativas morales. En definitiva, Rawls elude nuevamente, escudado en la pertinencia de su giro político, entrar en combate por este flanco con Habermas, ratificándose en la separación de la dimensión moral —entendida siempre de manera convencional— de la dimensión política¹².

c) Donde más mella va a ocasionar la mayor movilidad del arsenal filosófico de Habermas es en la retaguardia rawlsiana de la fundamentación epistemológica del constructivismo político. Las críticas de Habermas a este particular orbitaban, fundamentalmente, sobre dos aspectos: la preeminencia de las libertades negativas en el constructivismo político, y el papel restrictivo otorgado a la filosofía para con la determinación de una idea sustantiva de la justicia política.

1) Rawls intenta demostrar cómo Habermas ha llegado a tergiversar su construcción en tres etapas para sacar la errónea conclusión de que los derechos liberales les son dados *a priori* al proceso político democrático, es decir, como una constitución política “de diseño” fuera del alcance de la soberanía popular¹³. Por el contrario, apoyándose en la anterior definición de un equilibrio reflexivo amplio, Rawls entiende que dentro de las prácticas de la “sociedad civil”, que al igual que la ética del discurso implican a todos los ciudadanos de una sociedad, sin distinción, la concepción política de la justicia “...está siempre sujeta a la revisión de nuestros juicios reflexivos” Habermas y Rawls (1998, p. 105), por lo que el consenso constitucional no estaría fijado de una vez por todas, sino sujeto a la ratificación continua de su “pretensión de validez” como referente normativo de dichas prácticas. La diferencia reside, en opinión

12 Habermas y Rawls (1998, pp. 99-100). Posiblemente, la elusión de confrontación en este aspecto procede de una insuficiente comprensión por parte de Rawls de la idea de una “moral posconvencional” utilizada por Habermas, que en modo alguno se prestaría tan fácilmente, como pretende Rawls, a clasificarse bajo los términos de una doctrina comprensiva, es decir, como una “moral convencional”.

13 Habermas y Rawls (1998, pp. 101-105). El problema de la preeminencia de las libertades subjetivas es más bien de construcción que de contenidos, pues en Rawls estas son condición de la estabilidad política. Una diferencia, desde este punto de vista, para la “inclusión” política en Rawls y Habermas, es que para el primero podría ser un requisito previo de todo actor político el “jurar la Constitución”, como acatamiento de los principios liberales sobre los que se sostiene el consenso constitucional; mientras para el segundo la participación política sería un derecho —y una necesidad— de todo sujeto con “competencia comunicativa”. Lo que estaría por ver es que dicha competencia no incluyera un acatamiento implícito a los “principios constitutivos” de la racionalidad comunicativa y la moral posconvencional de la ética del discurso.

de Rawls, en que en el Liberalismo Político el concepto de autonomía es político y no moral, por lo que tan sólo se requiere del “ideal” de una Constitución política razonablemente justa que garantice la libertad e igualdad de sus ciudadanos¹⁴; mientras Habermas también necesitaría cargar al concepto de autonomía de la exigencia de una “emancipación” racional como virtud de la participación ciudadana¹⁵. Rawls cree que, con esta aclaración, puede rechazarse la acusación habermasiana de una preeminencia de las libertades privadas o de los modernos sobre las libertades públicas o de los antiguos, pues ambas se instituyen en el mismo proceso político democrático del consenso constitucional y son complementarias (Habermas y Rawls, 1998, pp. 115-128).

- 2) Rawls sitúa el debate sobre el papel de la filosofía en el carácter procedimental o sustantivo del ideal normativo de la democracia que tienen tanto él mismo como Habermas¹⁶. Desde la perspectiva de Rawls, toda definición de una Constitución política precisa de unos criterios “sustantivos” que nos ayuden a consensuar los contornos de una sociedad bien ordenada, pues esa es la función principal de toda Constitución política. Habermas no puede escapar a este requisito político, y de hecho —nos desvelará Rawls— su ética del discurso, como referente de su ideal normativo democrático, también arroja una serie de “valores” políticos pese a su pretensión procedimental, como puedan ser: la imparcialidad, la igualdad, el carácter abierto no excluyente de las discusiones, la ausencia de coerción, y la unanimidad (Habermas y Rawls, 1998, p. 133). El carácter sustantivo de estos valores se nos evidencia en que se refieren a una situación —ideal— en la que los intereses generalizables de los ciudadanos pueden ser satisfechos,

14 En palabras de Rawls: “Aceptar una constitución que restringe la regla de la mayoría no precisa, pues, ser anterior a la voluntad del pueblo, y, por consiguiente, no expresa necesariamente una constrictión externa sobre la soberanía popular. Es la voluntad del pueblo expresada en procedimientos democráticos tales como la ratificación de una constitución y las promulgaciones de enmiendas” (Habermas y Rawls (1998, p. 111).

15 Habermas y Rawls (1998, pp. 105-115). En cualquier caso, Rawls estima que “subordinar el bien de la sociedad civil al de la vida pública parece erróneo” (p. 128).

16 Habermas y Rawls (1998, pp. 128-135). Con este recurso, Rawls elude la reflexión, propiamente dicha, del lugar que debe ocupar la filosofía en la fundamentación teórica, situándose en la única cuestión que cree pertinente para la misma: la definición de un ideal normativo. Así, no puede sino adjudicar a Habermas esa misma intención de fondo en su construcción filosófica, pues sería la única posible.

dando fe de su “razonabilidad” pública en razón de su “pertinencia” para incluirse en una “cultura política” democrática¹⁷.

- d) Finalmente, una vez que ha consolidado su posición en el terreno de la fundamentación, Rawls pasa a tomar la iniciativa de la batalla y a contraatacar a Habermas desde sus dos flancos del funcionamiento político: el debate entre constitucionalistas y mayoristas desde el consenso por superposición; y la carga doctrinal-comprehensiva que Habermas imprime a la “validez” de la razón pública, desde el flanco de “lo razonable” *versus* “lo verdadero”.
- 1) Desde el consenso por superposición, Rawls puede entrar en el debate entablado entre mayoristas y constitucionalistas sobre si la “regla de la mayoría”, como procedimiento democrático, es suficiente para garantizar el buen funcionamiento práctico del principio de la justicia como equidad —como ideal normativo de la democracia—, o, por el contrario, resulta deficiente. Con su división en diferentes niveles de justificación de la práctica política (el consenso constitucional y el consenso por superposición), Rawls puede establecer una división entre los requisitos de justicia y los de legitimidad, los cuales no son otros que una “regla de unanimidad” para los fundamentos normativos constitucionales y una “regla de mayoría simple” para la política ordinaria¹⁸. El problema de la posición de Habermas de una sociedad en continuo proceso constituyente se manifiesta en una identificación “procedimental” de “lo legítimo” con “lo justo” —su validez normativa—, cuando, si dicho procedimiento democrático viene a ser encarnado por la “regla de la mayoría”, las leyes que se determinen democráticamente como “legítimas” no tienen ninguna garantía de ser también “justas”¹⁹. En definitiva, que en la práctica

17 En opinión de Rawls, Habermas admitiría que su teoría no puede ser meramente formal o procedimental (Habermas y Rawls, 1998, p. 134).

18 (Habermas y Rawls, 1998, pp. 135 y ss). Desde este punto de vista, se podrían clasificar a una y otra como una democracia “ideal” deliberativa y una democracia “real” representativa. Ver al respecto Hoyos (1997).

19 En palabras de Rawls: “Leyes aprobadas por sólidas mayorías pueden considerarse legítimas, aun cuando muchos protesten y las juzguen como injustas o de algún modo erróneas” (Habermas y Rawls (1998, p. 136). Este es un problema que emerge de la tensión entre *facticidad* y *validez* de Habermas en la construcción de su *política deliberativa*: el criterio de “unanimidad” de la ética del discurso se presenta como una exigencia demasiado grande para la práctica política ordinaria, que ya no puede ser colmado desde el centro de la toma de decisiones parlamentarias, sino desde la ratificación discursiva de la sociedad civil como “contrapoder” paralelo de la opinión pública. La vigilancia sobre la “validez normativa” de las prácticas políticas ordinarias ya no estaría en manos de tribunales judiciales, sino en manos de la opinión pública misma como “rendimiento comunicativo” de las prácticas discursivas, que en su conjunto son portadoras de la “soberanía popular”. El problema

política ordinaria de la democracia, “la legitimidad permite un cierto grado de injusticia que la justicia no permite”²⁰.

La errónea identificación en Habermas del procedimiento democrático —entendido discursivamente— con la validez normativa, le haría llegar también a una sesgada interpretación del principio de la soberanía popular ligado a una permanente sociedad constituyente (Habermas y Rawls 1998, p. 143). Esta conceptualización viene a fundir en el espacio público tanto las prácticas políticas “públicas” como las prácticas discursivas “privadas” de la sociedad civil, dotándolo de una suerte de virtudes ideales que vienen a desvirtuar la realidad de un pluralismo de intereses y concepciones vitales en la sociedad civil. La idea de la legitimidad política basada en la regla de la mayoría para las prácticas políticas cotidianas, vendría a responder más fidedignamente al hecho de un pluralismo de concepciones del bien inconmensurables y, en muchos casos, irreconciliables, que, no obstante, nos permitiría encontrar “...un procedimiento apropiado para tomar decisiones cuando los conflictos y desacuerdos en la vida política convierten en imposible o raramente esperable la unanimidad” (Habermas y Rawls 1998, p. 137). De este modo, la “posición original”, frente a la “ética del discurso”, nos proporciona —en estimación de Rawls— un mejor “mecanismo de representación” para nuestras reflexiones políticas en las condiciones del pluralismo moderno, a partir de las cuales podremos encontrarnos en disposición de llegar a una idea sustantiva de la justicia como validez normativa de una sociedad bien ordenada.

- 2) Lo verdadero *versus* lo razonable: Rawls cree encontrar la prueba de que la teoría normativa de Habermas es una “doctrina comprensiva”, en el desprecio y descrédito que profesa, desde la “creencia” en la racionalidad comunicativa como único camino de la emancipación de la conciencia

en Habermas se hallaba en encontrar los instrumentos de presión adecuados de la sociedad civil sobre el “poder administrativo”, y como poder incluirlos en las prácticas políticas mismas de manera institucionalizada; cuestión a la que Habermas nunca acabará de darle una solución adecuada.

- 20 (Habermas y Rawls, 1998, p. 137). La identificación de Habermas de la legitimidad con la validez desde el punto de vista “procedimental”, tendría el problema añadido de su dependencia respecto de un ideal normativo para el cual —el procedimiento— está a su servicio. Desde el criterio de Rawls, el procedimiento, por sí mismo, no puede generar validez “cognitiva” (a todo caso legitimidad democrática), sino que tan sólo podría ser un instrumento de ordenación de prácticas para llegar al ideal de una sociedad bien ordenada (que sí tendría una validez normativa al responder a un criterio “sustantivo” de la justicia). En palabras de Rawls: “...sensatamente no podemos esperar ningún procedimiento legislativo que sea cercano al ideal con respecto a la justicia, aun cuando sea correctamente procedimental con respecto a la legitimidad. La distancia tiene siempre que ser demasiado grande” (Habermas y Rawls 1998, p. 139).

humana, contra las concepciones religiosas y metafísicas de la vida buena, que tan sólo son vistas como deformaciones ideológicas de la verdadera conciencia “racional” (Habermas y Rawls 1998, pp. 79 y ss). Por el contrario, el liberalismo político jamás afirmaría que estas doctrinas fuesen equivocadas o no válidas como formas de vida legítimas, siempre y cuando fuesen compatibles con una razonabilidad política. El subterfugio de “desustancializar” a la razón en una definición “procedimental” de la misma, no libraría a Habermas de utilizar este tipo de razón para delimitar una idea “sustantiva” de la validez normativa que guíe no sólo las prácticas políticas, sino también las sociales, y, por consiguiente, de su clasificación como una “doctrina comprensiva”.

3. Tercer movimiento: Habermas moviliza sus reservas filosóficas

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

- a) La principal crítica de Habermas a Rawls se va a dirigir a su estrategia de evitación del giro político. La noción del espacio político en Rawls se situaría bajo el prisma de una concepción particular de la justicia como ámbito arbitral de la cooperación pública entre diferentes cosmovisiones de la vida buena, noción que no puede eludir, pese a la autorreferencialidad práctica de su restricción al ejercicio político, el problema de su fundamentación filosófico-epistemológica (Habermas y Rawls 1998, pp. 148 y ss). La posibilidad de que dichas doctrinas comprensivas puedan dialogar entre sí se deposita en la preexistencia de una cultura política bajo patrocinio de la “razón pública”, que encontraría en el “equilibrio reflexivo amplio” el engarce “cognitivo” necesario para alcanzar un “consenso político básico”. Sin embargo, tal y como viene definido el “equilibrio reflexivo” en Rawls, tan sólo puede funcionar desde el tapiz hermenéutico compartido de la cultura liberal como una tradición política con raigambre histórica, en vez de tomar asiento previamente, como perspectiva “intersubjetiva” de la reflexión normativa, en la propia sociedad civil sobre la que reposa la soberanía popular democrática (Habermas y Rawls 1998, pp. 175-176). En el trasfondo del problema tenemos, en consecuencia, una definición epistemológica del concepto democrático de “lo público”, que si bien dentro de la teoría de Rawls queda fuera por definición de la acción directa de una sociedad civil “privatizada”, en ningún caso puede impermeabilizarse

del debate filosófico sobre las fuentes o raíces de la normatividad social. Además, con la traslación de la prueba de validez de la teoría de la justicia al consenso por superposición, la validez normativa se difiere, desde la perspectiva de Habermas, a la resonancia axiológica que puede despertar en el interior de cada una de las doctrinas comprensivas, dejando a la razón pública sin criterios propios de fundamentación, y a los ciudadanos sin una perspectiva verdaderamente “posconvencional” desde la cual ponerse de acuerdo sobre los fundamentos normativos que deben prevalecer en una deliberación pública común²¹.

- b) La solución que propondría Rawls para no entrar en este carácter cognitivo de la “razón pública” —entendida como racionalidad comunicativa por Habermas— es la de hacer retroceder a su TJ desde el avance kantiano original hacia una versión hobbesiana centrada en la cuestión del orden como estabilidad política (Habermas y Rawls, 1998, pp. 154-164). La razón para ello es la expuesta al inicio de PL de aplicar la TJ a las condiciones modernas de un pluralismo de valores, cuya conciliación de intereses privados sólo puede alcanzarse en una definición del orden de corte hobbesiano, asépticamente neutralizado de valores existenciales de la vida buena. El problema de la legitimación normativa se encauza hacia la necesidad de una “autoridad moral”, que sólo puede ser restituida desde el “consenso entrecruzado”²², sobre el que se depositarían los requerimientos de la fundamentación normativa. La política deliberativa, por el contrario, insertaría en la propia definición de la autonomía política esta tercera perspectiva “posconvencional” de la racionalidad comunicativa o pública, que podría establecerse como un criterio de validez normativa propio de la racionalidad práctica (Habermas y Rawls, pp. 178 ss). Sobre esta idea de una autonomía “política-moral” —la relación complementaria entre lo público y lo privado— reposaría la posibilidad de consolidación de la concepción política del *republicanismo kantiano*,

21 (Habermas y Rawls, 1998, pp. 157-159). En esta última parte no estaría tan de acuerdo con Habermas, cuya concepción del “consenso por superposición” se deforma peligrosamente hacia una especie de “religión civil”, puesto que la teoría de la justicia en Rawls trataría, precisamente, de ofrecer este tipo de referencias cognitivas para la deliberación normativa, aunque con un carácter sustantivo como valores políticos, y no ya meramente deontológico o procedimental (en la primera versión de TJ si existía esta ambición teórica procedimental procedente de utilizar la teoría de la elección racional como modelo deliberativo).

22 (Habermas y Rawls, pp. 163-164). Se utiliza aquí la expresión de “consenso entrecruzado”, en lugar de consenso por superposición, para resaltar el sesgo que le imprime Habermas desde su interpretación del mismo como una “religión civil”, que pretendería restaurar los vínculos simbólicos que unen a los individuos con la sociedad a partir de la resonancia que consigue despertar el consenso político desde dentro de las propias creencias axiológicas.

entendido como la autolegislación procedente de una democracia radical, sobre la que se sostendría su modelo de la política deliberativa.

- c) Por último, una vez considera Habermas que el frente enemigo está roto, pasa a continuación a rodear los dos flancos políticos en un intento por aislarlos en bolsas de resistencia independientes. De este modo, su crítica hacia el consenso por superposición se dirige a un deficiente uso “público” de la razón en sentido estricto, esto es, intersubjetivo (Habermas y Rawls, pp. 166-170). Las diferentes doctrinas comprensivas que se salen al encuentro en el escenario político únicamente podrían comunicarse entre sí desde una “cultura política” ya predispuesta, pero, y aquí estaría la debilidad de la propuesta rawlsiana, durante la formación de dichos consensos las partes no dispondrían de ningún referente “cognitivo” en virtud del cual podrían restringir sus respectivos intereses y preferencias axiológicas para llegar a un acuerdo que beneficiara a todos los implicados por igual (Habermas y Rawls, 1998, p. 169). Este criterio sólo se podría tomar, en opinión de Habermas, de una racionalidad comunicativa como procedimiento deliberativo de los discursos “públicos”, que de este modo sí serían capaces de determinar una perspectiva común intersubjetiva para todos los implicados.

Respecto del flanco de lo razonable *versus* lo verdadero, Habermas enfoca su crítica nuevamente hacia la posibilidad de llegar a demarcar una razón práctica como guía de la fundamentación normativa (Habermas y Rawls, 1998, pp. 171 y ss). Así, el papel del filósofo, lejos de prefijar un punto de vista objetivo prescriptivo para los ciudadanos en cuanto actores políticos, se limitaría a señalar reconstructivamente las reglas de juego que hacen posible la comunicación “pública”, a partir de la cual se podría llegar a articular una razón genuinamente pública o comunicativa que les sirviera de guía en sus deliberaciones. Una razón de este tipo, en estimación de Habermas, no tendría un carácter teleológico sino deontológico, y, por consiguiente, no se podría calificar como una doctrina comprensiva.

Conclusiones: balance de un encuentro histórico

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

- 1) Para Habermas, Rawls no llega a tener una comprensión clara de lo que se puede entender por una moral posconvencional; antes bien, permanece en la convicción de que la moral sólo es posible en la dimensión

convencional de la “eticidad” de formas particulares de vida. Esta restricción epistemológica supone una fuerte contradicción para todo intento de fundamentación filosófica de principios normativos “racionales”, hipotecando en gran medida su esfuerzo anterior de llegar a una teoría de la justicia universalmente válida. Rawls ensaya como solución a esta dislocación entre lo justo y lo bueno en las sociedades pluralistas modernas —la imposibilidad de llegar a una teoría de la justicia como “bien racional”—, un giro hacia la práctica política, entendida como un “espacio público” en el que se salen al encuentro diferentes “doctrinas comprensivas” privadas, y para el que se necesitan de algunos criterios independientes de la justicia con los cuales llegar a un equitativo tratado constitucional de cooperación. El problema epistemológico fundamental de esta construcción es la relación entre la democracia como única práctica política “legítima”, y el concepto de “publicidad”, entendido doblemente como espacio político de encuentro “universal” para todos los ciudadanos y como nivel de “justificación plena” de las decisiones normativas. Habermas le criticará a Rawls que el concepto de publicidad en los sistemas políticos democráticos no puede estar referido única y exclusivamente a las prácticas políticas como “mecanismo de representación” de intereses y preferencias axiológicas, sino que necesita también de “criterios cognitivos” propios que apelen a la fuerza o la “bondad” de su racionalidad práctica en sentido “amplio”. La publicidad emerge así como una tercera perspectiva moral denominada “posconvencional”, que para fundamentarse “racionalmente” —después de renunciar a fuentes “metafísicas” para la racionalidad— tiene que apoyarse en una “reconstrucción” pragmático-filosófica de la “racionalidad comunicativa” misma, reconstrucción “procedimental” de la razón que toma forma como teoría en la formulación de la “ética del discurso”.

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

“unanimidad”, que incluso iría más allá de los mecanismos institucionales de representación política para depositar la soberanía popular en una indefinida “opinión pública” en continua “autoconstitución”. Rawls critica duramente este intento de Habermas por poner el sistema político al servicio de la moral posconvencional de la ética del discurso, diseñando para ello un modelo de democracia que se ajusta a su concepción: la política deliberativa. En la propuesta de Habermas, la legitimidad de las decisiones políticas siempre quedaría bajo la vigilancia de la opinión pública, la cual otorgaría en realidad validez normativa/cognitiva a las prácticas políticas. La soberanía popular de la democracia quedaría retenida en una sociedad civil de carácter “público” y “constituyente”, que se conceptualiza como un “contrapoder comunicativo” frente al poder administrativo/sistémico del Estado. Si tal modelo llegase a institucionalizarse mediante figuras legalmente reconocidas de “vigilancia popular”, la actividad política parlamentaria quedaría bajo una permanente “sospecha”, hasta el punto de que prácticamente anularía por completo la utilidad de mantener un sistema especializado para la toma de decisiones públicas, pues estas carecerían de legitimidad, y, en consecuencia, de autoridad legal. El modelo de la política deliberativa, llevado a su extremo, nos pondría ante el escenario de una desconfianza generalizada sobre el sistema de representación democrático, que, como manifiestan los recelos liberales, no estaría muy lejos de la vieja ambición marxista de un movimiento social tendente a la “superación” del Estado político de representación de intereses partidistas, que, bajo el estandarte de la solidaridad genérica de la buena disposición al diálogo y al entendimiento que idealiza la ética del discurso, perseguirían el horizonte utópico de una fraternidad universal. Como tal sociedad de “santos” no creo que deje de ser una mera utopía, ni que la ética del discurso contenga en sí misma la fuerza suficiente para “obligar” racionalmente a dichos ciudadanos a comportarse moralmente aun en contra de sus propios intereses particularistas, en mi opinión, si se asume el hecho del pluralismo axiológico como parte de la fisonomía estructural de las sociedades modernas, el modelo de representación política procedente de las teorías liberales, pese a sus defectos, que sin duda los tiene —p. e. una insuficiente formulación de los derechos sociales o la creación de élites políticas profesionales que subvierten el principio de la soberanía popular²³—, creo que, al menos en este punto, sí se muestra más solvente para la ordenación de la práctica política democrática que la propuesta de Habermas de una política deliberativa.

23 Sobre los problemas de las democracias representativas liberales se puede consultar: Barber (1984, pp. 205 y ss; 1994, pp. 5y ss.) y Fishkin (1995, pp. 190 y ss).

Referencias bibliográficas

- ARENDRT, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- BARBER, B. (1984). *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. University California Press.
- BARBER, B. (1994). *An Aristocracy of Everyone*. Oxford University. California Press.
- BARRY, B. (1995). John Rawls and the search of stability. *Ethics*, 105, 874-915.
- BARRY, B., (1977). Rawls on average and total utility. *Philosophical Studies*, 31, 317-325.
- BELLAH, R. N. (1970). *Beyond Belief*. New York: Harper& Row.
- BENHABID, S. (1982). The Methodological Illusions of Modern Political Theory: the Case of Rawls and Habermas. *Neue Hefte für Philosophie*, 21, 47-74
- CAMPS, V. (1997). El segundo Rawls, más cerca de Hegel. *Daimon*, (15), 63-69.
- CEPEDA, M. 1997). Rawls y Habermas: una disputa de familia. *Daimon*, (15), 51-61.
- CORTES, F. (1997). Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa. *Daimon*, (15), 93-106.
- CHAMBERS, S. (1996), *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. Nueva York: Cornell Univ. Press.
- CHARNEY, E. (1998). Political liberalism, deliberative democracy, and the public sphere. *The American Political Science Review*, 92, 97-110.
- DANIELS, N. (1979). Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics. *The Journal of Philosophy*, 76, 5, 256-282.
- FISHKIN, J. (1995). *Democracia y deliberación. Nuevas perspectivas para la reforma democrática*. Barcelona: Ariel.
- HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1988). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1989). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (1991). *Sobre la relación entre política y moral*. Buenos Aires: Almagesto.
- HABERMAS, J. (1993). La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público. En M. Herrera (coord.), *J. Habermas. Moralidad, ética y política* (pp. 27-58). Madrid: Alianza.

- HABERMAS, J. (1994). Derechos humanos y soberanía popular: las concepciones liberal y republicana (conferencia pronunciada el 23 de setiembre de 1992 en la North-Western University). *Derechos y Libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, (3), 215-30.
- HABERMAS, J. (1994). *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, J. (1994). *Tres modelos de democracia*. Valencia: Episteme.
- HABERMAS, J. (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa* (2da. Ed. corregida). Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1997). El giro pragmático de Rorty. *Isegoría*, (17), 5-36.
- HABERMAS, J. (1997). El nexo interno entre Estado de derecho y democracia. En J. A. Gimbernat (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (pp. 23-34). Madrid: Biblioteca Nueva (también en (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (pp. 247-58). Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2000) *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (2001). *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2002). *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. y RAWLS, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- HONNETH, A. (1995). The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism. En S. K. White (Ed.). *The Cambridge companion to Habermas* (pp. 289-323). Nueva York: Cambridge University Press.
- HOYOS, G. (1997). Democracia participativa y liberalismo político. *Daimon*, (15), 83-91.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. (2000). *El pensamiento ético de J. Habermas*. Valencia: Episteme.
- KANT, E. (1984). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KYMLICKA, W. (1988). Rawls on teleology and deontology. *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988.
- MARDONES, J. M. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.

- MARTÍNEZ NAVARRO, E. G. (1992). La polémica de Rawls con los comunitarios. *Sistema*, (107), 55-72.
- MCCARTHY, T. (1997). Unidad en la diferencia: reflexiones sobre el derecho cosmopolita. *Isegoría*, 16, 37-59.
- RAWLS, J. (1957). Justice as Fairness. *The Journal of Philosophy*, 54, (22), 653-662.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press [trad. M.D. González (1979). *Una teoría de la justicia*. México: FCE.].
- RAWLS, J. (1973). Distributive Justice. En E.S. Phelps (Ed.). *Economic Justice*. Baltimore: Penguin Books [refundición de los artículos publicados en 1967 y 1968. Trad. M. A. Rodilla (1999). Justicia distributiva. En J. Rawls (1999). *Justicia como equidad* (pp.123-157). Madrid: Tecnos].
- RAWLS, J. (1975a). A Kantian Conception of Equality. *Cambridge Review*, 96 [reeditado bajo el título: A Well-ordered Society. En P. Laslett y J. Fishkin (Eds., 1979). *Philosophy, Politics and Society*, Fifth series. New Haven: Yale Univ. Press].
- RAWLS, J. (1975b). Fairness to Goodness. *The Philosophical Review*, 84, 536-554.
- RAWLS, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, 77 [con algunas modificaciones, es incorporado a *Political Liberalism* (1993); existe traducción integral de de M. A. Rodilla, El constructivismo kantiano en la teoría moral, En J. Rawls (1999). *Justicia como equidad* (pp. 209-262). Madrid: Tecnos].
- RAWLS, J. (1985) Justice as Fairness: Political, not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14 [trad. de E.G. Martínez Navarro. Justicia como imparcialidad: política, no metafísica. En *Diálogo filosófico*, 16, 1990; y de S. Mazzuca. La justicia como equidad: política, no metafísica. *La Política*, 1, 1996].
- RAWLS, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 [con algunas modificaciones, es incorporado a *Political Liberalism* (1993); trad. cast. de J.C. Bayón. En J. Betegón y J.R. de Páramo (Eds., 1990). *Derecho y moral, Ensayos analíticos*. Barcelona: Ariel].
- RAWLS, J. (1988). The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy and Public Affairs*, 17 [con algunas modificaciones, es incorporado a *Political Liberalism* (1993)].
- RAWLS, J. (1989). *Justice as Fairness. A Briefer Restatement*. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.
- RAWLS, J. (1990). *The Idea of Public Reason. I. Its Meaning and Role. II. Its Ground and Possibility* (two lectures given at Univ. of California, Irvine).

- RAWLS, J. (1993). The idea of Public Reason: Further Considerations, inédito [recopilado en *Law of peoples* (1999); trad. C. Martínez Muñoz. El ideal del uso público de la razón. *Cuenta y Razón*, 86, 1994].
- RAWLS, J. (1993). The law of peoples. *Critical Inquiry*, 20 [recopilado en *Law of peoples* (1999); trad. de H. Valencia Villa. El derecho de gentes. En S. Shute y S. Hurley (Eds., 1998). *De los derechos humanos*. Madrid: Trotta y de A. Rivero, *Isegoria*, 16, 1997].
- RAWLS, J. (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia Univ. Press [trad. de A. Doménech (1996). *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica].
- RAWLS, J. (1995). Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, 92 [incorporado como Lecture IX a la paperback edition de *Political Liberalism*, 1996; trad. de G. Villar Roca (1998). Réplica a Habermas. En J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós].
- RAWLS, J. (1999). *Collected Papers*. S. Freeman (Ed.). Cambridge(Mass.): Harvard Univ. Press.
- RAWLS, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2001). *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- REHG, W. (1997). *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Habermas*. Berkeley: University California Press.
- SANDEL, M.J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Nueva York: Cambridge Univ. Press.
- SCANLON, Th. M. (1982). Contractualism and Utilitarianism. En A.K. Sen y B. Williams. *Utilitarianism and Beyond* (pp.103-128), Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982.
- SHAW, B.J. (1999). Habermas and religious inclusion: lessons from Kant's moral theology. *Political Theory*, 27, 634-666.
- THIEBAUT, C. (1994). Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo. *Anales de la cátedra de Francisco Suarez*, 31, 41-60.
- VALLESPÍN, F. y AGUILA, R. (1984). La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas. *Zona Abierta*, 31, 93-125.
- VALLESPÍN, F. (1995). Diálogo entre gigantes. *Claves de razón práctica*, 55, 48-55.