

«POSICION ORIGINAL» Y «ACCION COMUNICATIVA» (Rawls y Habermas)

Por JOSE RUBIO CARRACEDO

Me propongo examinar brevemente la modalidad de acción comunicativa presente en la *Posición original*, de J. Rawls, a propósito de una referencia comparativa que hace J. Habermas al profesor de Harvard en un pasaje de *Ética del discurso* (recopilado en su obra *Conciencia moral y acción comunicativa*, 1985, págs. 86-88). La referencia habermasiana contiene, a mi juicio, algunas precisiones certeras, pero incluye también ciertas exageraciones e inexactitudes, que vale la pena aclarar. Las resumo en los siguientes cinco puntos:

1.º Según Habermas, la posición de Rawls se identifica con el monologismo trascendental de Kant: «Al igual que Kant, Rawls operativiza el punto de vista de la imparcialidad, de forma que cada cual puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales. Esto es válido para el mismo filósofo moral» (*ibidem*, pág. 87).

2.º Por lo mismo, niega que se produzca en la posición original una verdadera acción comunicativa: «En consecuencia, Rawls entiende la parte material de su investigación, por ejemplo, el desarrollo del principio de beneficio medio, no como una *aportación* de un participante en la argumentación a la construcción de la voluntad discursiva sobre las instituciones fundamentales de una sociedad de capitalismo tardío, sino como el resultado de una «teoría de la justicia», en la que es competente en cuanto experto» (*ibidem*).

3.º Las deficiencias del planteamiento rawlsiano se hacen patentes de modo especial en los casos de conflictos de acción, ya que éstos suponen la interrupción del consenso normativo. Según Habermas, el conflicto moral sólo

puede resolverse mediante otro acuerdo normativo, que será debatido hasta que se produzca su reconocimiento intersubjetivo. En tal caso, no basta la «voluntad conjunta» de atenerse a las reglas procedimentales, sino que se hace precisa una «argumentación real». No basta el enfoque en el que «cada individuo piense si puede aceptar o no cada norma. No basta con que todos los individuos hagan esta reflexión, cada uno para sí mismo, y luego depositen su voto» (*ibidem*).

4.º La pretensión de universalidad y la exigencia de autodeterminación —características conjuntamente de lo ético— reclaman hoy, tras la «transformación de la filosofía» en racionalidad dialógica (Apel) una nueva formulación del imperativo categórico: en lugar de presentar monológicamente a los demás mi máxima validada como ley general, he de presentarles mi propuesta a fin de que se efectúe por todos la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. Al mismo tiempo, e inseparablemente, se consigue con ello una autonomía real de todos y cada uno de los participantes. Cada uno «constituye la última instancia que ha de juzgar lo que verdaderamente son los intereses propios», pero, «no obstante, el modo en que cada cual describe sus intereses tiene que estar abierto también a la crítica de los demás» (*ibidem*, pág. 88).

5.º Por último, no basta tampoco un marco normativo abstracto, aceptado por todos, que regule procedimentalmente la discusión, sino que se requiere un marco histórica y socialmente situado, ya que «las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales; y como quiera que éstos son siempre parte componente de una tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de los valores que interpretan las necesidades no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos aislados» (*ibidem*). Es decir, Habermas reitera a Rawls la misma objeción que Hegel —y posteriormente Marx— presentaron al planteamiento abstracto y formal de Kant.

Examinemos brevemente estos puntos de modo sucesivo a fin de poner en claro la justeza y la inexactitud de las observaciones habermasianas.

El punto 1.º contiene, al menos, una inexactitud manifiesta. Ciertamente, en Rawls es patente —y explícita— su intención de reinterpretar a Kant; esta voluntad de permanecer fiel a la inspiración kantiana se ha confirmado fehacientemente en su escrito «Kantian Constructivism in Moral Theory» (Rawls, 1980). Pero ya en *A Theory of Justice*, tras aseverar que la «posición original» era una «interpretación procedimental de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico» (Rawls, 1971, pág. 256), reconoce que se aparta de Kant en dos puntos, al menos: *a*) reemplaza en la elección al individuo noumenal por un colectivo noumenal, y *b*) los sujetos no eligen en abstracto, sino en las circunstancias históricas de la justicia. Incluso añade

que, pese a todo, la lógica del enfoque kantiano apuntaba en esta dirección (*ibidem*, pág. 257). En un trabajo de 1978, «The Basic Structure as Subject», apunta ya claramente que su concepción de la justicia como equidad persigue «desprender la doctrina kantiana de sus bases en el idealismo trascendental y darle una interpretación procedimental por medio del constructo de la posición original», que la dota de una «estructura empírica» (Rawls, 1978, págs. 66-67). Pero esta tarea la realiza mucho más convincentemente en «Kantian Constructivism»: la justificación de un concepto de justicia no es «primariamente un problema epistemológico», sino que «la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido, que todos podemos aceptar» (Rawls, 1980, pág. 519). Y todavía precisa: se aparta de Kant en dos puntos principales: *a*) porque otorga una primacía a lo social, que en Kant está sólo implícita, y *b*) porque acentúa la plena publicidad del constructo, que en Kant sólo aparece desde la consideración de la razón (*ibidem*, págs. 552-554). Y ya al final declara: la posición original no es una base axiomática o deductiva para derivar principios, sino un constructo normativo conforme a las exigencias morales de una sociedad democrática moderna (*ibidem*, págs. 570-572). Si se me permite la licencia, Kant se movía en el enfoque de la teoría de la decisión, mientras que Rawls adopta con nitidez el enfoque cooperativo de la teoría de los juegos. Su adopción de la distinción entre el principio *rational* y el principio *reasonable* jugará aquí un papel decisivo, como luego se verá. En efecto, como apunta J. Muguerza («La sociedad como lenguaje»), los dos caracteres distintivos de la ética (universalidad y autonomía) parecen inconciliables; Kant creyó poder conciliarlos «haciendo coincidir la específica autonomía de los sujetos reales, en tanto que legisladores racionales, con la genérica racionalidad de su sujeto hipotético, cuya legislación alcanzaría —tendría que hacerlo por definición— a todo ser dotado de razón, pues no otra cosa es lo que entraña la identificación kantiana de voluntad (racional) y razón (práctica)». Ello presupone que «la racionalidad está dada de una vez para siempre en lugar de ser algo que hayamos de construir nosotros mismos»; de ahí que los enfoques discursivos hayan reemplazado el sujeto noumenal kantiano por la comunidad de sujetos, y la racionalidad trascendental por la racionalidad dialógica (J. Muguerza, 1984, pág. 50).

En esto consiste la apeliana transformación de la filosofía actual: «en Kant, la voluntad está ya relacionada con cualquier otra voluntad. Pero faltan lenguaje y comunicación. La auténtica interacción no puede ser pensada» (Apel, 1976, I, págs. 59-60). En la misma dirección, como reconocen R. del Aguila y F. Vallespín, el procedimentalismo rawlsiano trata de «someter nuestros juicios morales a la prueba de la intersubjetividad» no sólo en el

proceso decisorio, sino también en la construcción de las restricciones procedimentales (1984, pág. 115).

El examen del punto 2.º nos va a permitir, sin embargo, precisar el cómo y la modalidad de la acción comunicativa en la «posición original». Ciertamente, Habermas apunta una de las debilidades estructurales del constructo rawlsiano. En efecto, en «Kantian Constructivism» Rawls se decidió a escindir la identificación kantiana de voluntad racional y razón práctica al aceptar la distinción entre el principio *rational* y el principio *reasonable*; el primero, similar a la racionalidad respecto a los fines de Max Weber, garantiza la autonomía racional de los sujetos; el segundo, similar al principio de equidad, garantiza la autonomía plena de los mismos. Con esta distinción, Rawls se propone reconciliar más convincentemente, en la posición original, el egoísmo racional y el sentido moral. Para ello se apoya en el concepto mismo de cooperación social, que incluye ambos aspectos: a) el aspecto de ventaja racional que cada uno de los participantes trata de maximizar (*rational*), y b) los términos equitativos de la cooperación, es decir, la reciprocidad y la mutualidad (*reasonable*). Ahora bien: como en la posición original el «velo de ignorancia» obliga a los participantes a actuar, ante todo, como personas morales, es claro que el *reasonable* subordina al *rational*, pues lo decisivo es la equidad procedimental y la delimitación de los fines que pueden pretenderse con vistas a la estructura básica de la sociedad. Pero, como señala Rawls, también lo presupone, ya que, sin garantizar la ventaja racional de cada una de las partes, no cabe la cooperación (Rawls, 1980, págs. 528-530).

En definitiva, en la estructura deliberativa de la posición original, el principio *reasonable* ejerce un papel hegemónico mediante las constricciones procedimentales que expresa (velo de ignorancia, publicidad, simetría de las partes, estructura básica de la sociedad como objeto primario de los principios de justicia). De este modo, procedimentalmente, el *reasonable* conduce a los dos principios de justicia. El principio *rational*, en cambio, tiene muy poco que decir en la posición original, pues el «velo de ignorancia» y demás constricciones impiden de antemano las consideraciones de ventaja individual, excepto a nivel estructural (por ejemplo, el principio *maximin*). Se impone, por tanto, el análisis procedimental a la discusión generalizada. Pero queda a salvo, en todo caso, la estructura deliberativa de la posición original, que hace obligada su interpretación dialógica. En definitiva, la acción comunicativa queda fuertemente restringida en la posición original en beneficio de un predominio de las restricciones procedimentales que tienen el fin de encauzarla y garantizar su buen término, aunque trasvasen su rigidez a la deliberación. Aspecto este último que se descuida notablemente, por lo demás, en la construcción habermasiana, en la que la acción comunicativa fluye cierta-

mente mucho más libre y abierta, pero también con menos garantías de llegar a buen puerto.

Estas restricciones a la comunicación exigidas por la hegemonía del *reasonable* muestran sus efectos perniciosos especialmente, según el tercer punto de la referencia habermasiana, en las situaciones conflictivas, que exigen para su resolución un debate fluido y real, hasta alcanzar un reconocimiento intersubjetivo. En efecto, en tales casos no es suficiente que cada individuo reconsidere su postura a la luz de los principios compartidos que expresan su «voluntad conjunta» para proceder seguidamente a emitir su voto; tal apelación al resultado de la votación se ofrece a una comunidad racional sólo como el acto final, aunque decisivo, que cierra un largo proceso deliberativo en el que ha sido posible exponer y debatir las diferentes interpretaciones o aplicaciones de los principios, los legítimos intereses en conflicto, etc. Es decir, el *rational* ha de poder expresar su potencial al máximo en tales casos, con la menor restricción procedimental posible.

Sin embargo, la racionalidad dialógica en modo alguno garantiza el hallazgo de una solución satisfactoria para todos. Es ya un lugar común en los críticos de Habermas la ironía, y hasta el sarcasmo, sobre su ilimitada y un tanto ingenua confianza en el poder moral de la razón y en la misma voluntad de diálogo no estratégico. Además, el diálogo racional no garantiza el hallazgo de la solución justa y buena para todos los deliberantes, ni siquiera en la comunidad ideal de diálogo (a no ser que se entendiera ésta como «comunidad de los santos», como diría J. Muguerza (1980, pág. 12).

Y es que también en las situaciones conflictivas, el *reasonable* tiene un papel esencial que cumplir, como ha explicitado la Escuela de Erlangen. Como dice Schwemmer, la tarea de construir una ética se inicia justamente ante un conflicto práctico; es más, la deliberación ética tiene sentido pleno sólo cuando se intenta solucionar un conflicto. Ahora bien, un conflicto se soluciona sólo cuando se consigue compatibilizar entre sí las exigencias enfrentadas en cuanto propuestas diversas, que son examinadas, competente e imparcialmente, por los que intervienen en el debate. La competencia de los deliberantes viene dada por el principio racional que permite una fundamentación discursiva de las normas que dirigen la acción y su universalización para todos. Pero las normas dependen de los fines, y la decisión sobre los fines éticos sólo puede ser realizada por el principio moral autónomamente consensuado, que justifica, en último término, las normas y supernormas invocadas por las diferentes propuestas. Sólo la apelación a tal principio moral consensuado permite encontrar una base

firme de solución al conflicto, ya que éste sólo puede producirse por invocación a un mismo principio, puesto que cuando se invocan principios diferentes no se producen conflictos (Schwemmer, 1974).

Habermas ha exhibido a este respecto una cierta ceguera cognitivista, como le ha reprochado Tugendhat, quien acepta sin reservas que «las cuestiones morales, y en particular las de moral política, han de justificarse discursivamente entre todos aquellos a quienes concierne». Pero «la razón no es, como piensa Habermas, porque el proceso de razonamiento moral sea esencialmente comunicativo», sino otra: la razón moral puede alcanzarse monológicamente, pero el acuerdo de todos los afectados «no es un factor cognitivo, sino volitivo», mediante el que se expresa la plena autonomía de todos los participantes (Tugendhat, 1981, cit. por Habermas, 1985, pág. 93). Habermas le replica que «confunde las condiciones del logro discursivo de un acuerdo racionalmente motivado con las condiciones para alcanzar un compromiso equitativo» (*ibidem*). Justamente, las segundas constituyen un factor igualmente esencial, y Habermas, inmerso en su cognitivismo, no parece ser consciente de su papel imprescindible. «La esencia de una ley es ser aceptada», sentenció el Parlamento de Rennes en 1758. Y Rousseau elaboró sobre este doble componente su teoría de la «voluntad general», pocas veces bien comprendida por sus comentaristas.

Tras lo expuesto hasta aquí, parece claro que Rawls cumple, al menos en lo esencial, la exigencia que hace Habermas en el cuarto punto referente a la necesidad de proceder a una reconstrucción del imperativo categórico kantiano en términos dialógicos. En efecto, el constructo rawlsiano de la posición original se presenta como una mediación de dos modelos: el de la «sociedad-bien-ordenada» y el de la «persona moral». La diferencia con Habermas radica en el mencionado predominio que Rawls otorga al *reasonable* a fin de garantizar una autonomía plena al imperativo categórico; pero no olvidemos que confía al *rational* la tarea de asegurar una autonomía racional. Por lo demás, Rawls limita expresamente el acuerdo alcanzado en la posición original a la justificación pública de los principios de justicia, que los participantes deducen de las convicciones maduras y compartidas sobre la persona moral en cuanto libre e igual. El resto queda abierto a la deliberación plural y tolerante, con la referencia última de los citados principios, aceptados firmemente por todos los dialogantes (Rawls, 1980, págs. 540-543). Por lo demás, su continua apelación al «equilibrio reflexivo» implica una estructura deliberativa.

En el quinto punto, en cambio, Habermas apunta certeramente otra de las debilidades estructurales del constructo rawlsiano, aunque lo haga de

una forma un tanto exagerada. En efecto, Habermas reitera la objeción de ahistoricidad que tantos críticos, en especial los de orientación marxista, han esgrimido contra Rawls, acusándole de haber retornado a las posiciones kantianas, esto es, a los planteamientos predialécticos. De este modo, Rawls habría realizado una brillante, pero estéril, reactualización de Kant, expuesta a las mismas críticas que el filósofo regiomontano.

Ya he indicado en otro lugar (Rubio Carracedo, 1985, pág. 39) que la objeción me parece pertinente, aunque exagerada, incluso referida a *A Theory of Justice*, cuya tercera parte dedica a resaltar la congruencia de su constructo con las teorías hegemónicas en el momento actual de las ciencias sociales, lo que rompe ya la ahistoricidad, aunque sea de modo insuficiente. Pero en «Kantian Constructivism» acomete Rawls la historicización explícita de su constructo en el marco de las modernas sociedades occidentales, las únicas en las que tiene sentido el modelo de la sociedad-bien-ordenada, además de cumplir los requisitos previos de un desarrollo suficiente económico y social (escasez moderada y estructura democrática). Es más, Rawls plantea ahora su teoría como un intento de resolver el *impasse* actual de las sociedades democráticas actuales que encuentran dificultades insuperables para conciliar las exigencias de la persona moral, es decir, las de la libertad y de la igualdad, sin sacrificar una a la otra.

Por eso señala expresamente que no se trata de «encontrar una concepción de la justicia aceptable para todas las sociedades, con independencia de sus circunstancias particulares sociales e históricas» (Rawls, 1980, 518-519). Son las «circunstancias de la justicia», siempre cambiantes, las que obligan a una historicización del constructo normativo, ya que afectan de lleno al *rational*, esto es, al concepto de sociedad-bien-ordenada (el *reasonable*, en cambio, esto es, el concepto de persona moral en cuanto libre e igual, parece considerarlo una conquista definitiva). Es más, Rawls se dirige de modo particular a la sociedad estadounidense, y su constructo toma como punto de partida las convicciones más arraigadas de su tradición histórica. Esto es esencial en su metodología constructiva, pues el problema de la sociedad justa no es primariamente un problema epistemológico, ya que no se trata de encontrar la «verdad moral» fijada «por un orden antecedente e independiente de objetos y relaciones, sea natural o divino», sino de «articular una concepción pública de la justicia», asumible con autonomía racional y plena por todos los afectados (*ibidem*).

Rawls cree, incluso, que su constructo normativo de los dos principios de justicia permite una mediación (*mediating*) real entre los dos modelos tradicionales del pensamiento democrático, el de los derechos civiles individuales (Locke) y el de la igualdad en libertad de la sociedad civil (Rous-

seau). Esta pretensión mediadora le ha valido el calificativo de socialdemócrata, y hasta el reproche de ofrecer una legitimación encubierta del «Welfare State». Este reproche no parece bien fundamentado; en todo caso, se trataría de un oportunismo muy poco oportuno, con el declinar actual del estado social en occidente. Tampoco el calificativo de socialdemócrata me parece adecuado; se trata más bien de un liberalismo reformista o social que busca una reconciliación o síntesis válida de las exigencias irrenunciables de la libertad y de la igualdad, que se limitan mutuamente. Obviamente, tal actitud conciliadora le ha parecido insuficiente a quienes otorgan un primado más incondicionado a la libertad o a la igualdad. Sin embargo, desde su constructivismo, a Rawls le basta con mostrar que su propuesta es racional y razonable. Lo que no obsta para que dé oportunidad a los demás para que muestren la racionalidad y razonabilidad de otras propuestas posibles. En particular, Rawls parece obsesionado por desautorizar al utilitarismo en sus diferentes versiones. En este sentido, su pretensión de que sólo sus dos principios de justicia dan la solución perfecta parece a todas luces excesiva, ya que no puede excluir de antemano otras propuestas posibles de conciliación de la libertad con la igualdad. Actitud que le conduce a limitar al *rational* la apertura al pluralismo y a la tolerancia. Actitud absolutista que tampoco es consonante con la metodología constructiva, siempre abierta a la consideración de nuevos argumentos y nuevas propuestas.

Por lo demás, esta historificación explícita de 1980 resulta todavía insuficiente, ya que se muestra excesivamente escorada hacia la vertiente institucional, a consecuencia, probablemente, del notorio influjo de Parsons. Habermas, en cambio, no sólo extiende el ámbito de la acción comunicativa a todas las formas de la interacción social, fijando de modo más concreto las condiciones del diálogo racional y razonable (comunidad ideal de diálogo), sino que cuenta con la tradición marxista —aunque sea «reconstruida»— de la praxis (que combina los elementos estratégicos con los emancipatorios) y del trabajo, lo que le confiere en este aspecto una superioridad indiscutible.

Pese a ello, y en conclusión, la referencia habermasiana, con su pretensión de marcar distancias entre su propuesta y la de Rawls, resulta desorientadora, y ello no sólo porque algunas de sus apreciaciones son inexactas, injustas o exageradas, sino porque, en definitiva, es muy superior el peso de los elementos comunes que el de los diferenciales, como han mostrado recientemente R. del Aguila y F. Vallespín (1984, págs. 93-125).

BIBLIOGRAFIA

- AGUILA, R. del, y VALLESPÍN, F.: «La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas», en *Zona Abierta*, núm. 31, 1984, págs. 93-125.
- APEL, K. O.: *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Suhrkamp, Francfort, 1976.
- HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
- MUGERZA, J.: «La sociedad como lenguaje», prólogo a R. Gabás, en *J. Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980.
- «Entre el liberalismo y el libertarismo (reflexiones desde la ética)», en *Zona Abierta*, núm. 30, 1984, págs. 1-62.
- RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1971.
- «The Basic Structure as Subject», en A. I. GOLDMANN & J. KIM (eds.): *Values and Morals*, Dordrecht, Reidel, 1978, págs. 47-71.
- «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *The Journal of Philosophy*, núm. 77, septiembre 1980, págs. 515-572.
- RUBIO CARRACEDO, J.: *La utopía del Estado justo: de Platón a Rawls*, 2.ª edic., R. Esteban, Valencia, 1985. Nueva edición en preparación, Anthropos, Barcelona.
- SCHWEMMER, O.: «Grundlagen einer normativen Ethik», en O. KAMBARTEL (ed.): *Praktische philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Suhrkamp, Francfort, 1974.
- TUGENDHAT, E.: «Morality and Communication», Princeton, 1981 (cit. por J. HABERMAS, 1985, págs. 89 y sigs.). Recopilado en *Problemas morales*, Crítica, Barcelona, 1987.