

Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea: republicanismo, marxismo analítico y democracia deliberativa

OSCAR MEJÍA QUINTANA

Profesor titular del Departamento de Ciencia Política de
la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la
Universidad Nacional de Colombia

OTRAS INVESTIGACIONES

Resumen

El presente escrito intentará dar una visión panorámica de estos desarrollos de la filosofía postrawlsiana, comenzando por presentar los principales constructos de la teoría de la justicia de Rawls, para seguir con el debate liberal-comunitarista que suscita y que permite comprender los antecedentes inmediatos del marxismo analítico, en especial de la propuesta del Van Parijs de un ingreso básico universal para, finalmente, abordar la lectura republicana de Rawls y Habermas que inspira, de manera indirecta aunque sustancial, un modelo alternativo de democracia deliberativa.

Palabras claves: teorías postrawlsianas, renta básica, Van Parijs, marxismo analítico, republicanismo, democracia deliberativa.

Abstract

This article provides an overview of developments in post-Rawlsian philosophy. The author identifies the principal constructs of Rawls' theory of justice in order to explore the liberal-communitarian debate that it sparks. The latter clarifies the immediate precursors of analytical Marxism, primarily Van Parijs's proposal for a basic universal income. Finally, the article analyzes the Republican reading of Rawls and Habermas that inspires, indirectly but substantially, an alternative model of deliberative democracy.

Key words: post-Rawlsian philosophy, basic universal income, Van Parijs, analytical Marxism, republicanism, deliberative democracy.

Introducción

El resurgimiento de la filosofía política en la segunda mitad del siglo xx se origina, cronológicamente, con la publicación de la *Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls, cuyos planteamientos constituyen un audaz intento por fundamentar una nueva concepción de la moral, la política y el derecho, y de sus relaciones entre sí, con sustanciales connotaciones para el desarrollo institucional de la democracia e inaugurando con ello un proyecto alternativo, similar al de Habermas, que hoy se inscribe en lo que ha dado por llamarse democracia deliberativa.

En este marco es que se desarrollan tres ramificaciones de la filosofía política contemporánea. Una primera la constituye el republicanismo que encuentra su renacer, después de casi un siglo¹, en la década de los setenta, con los estudios de Pocock (1975) y Skinner (1990) que, paralelo al comunitarismo y alimentándose del mismo, reconstruye los presupuestos de la tradición republicana y su crítica al liberalismo².

Una segunda, que se consolida desde la década de los ochenta, la encontramos en el marxismo analítico, cuyos principales exponentes serán Jon Elster (1998a y 1999) y Philippe Van Parijs (1993, 1996a, 1996b, 1996c) entre otros, y que se presenta, en la versión del segundo, como un rawlsianismo de izquierda, problematizando la posibilidad, incluso, de una vía capitalista al comunismo.

Entre estos diques se va bosquejando una tercería, tanto como consolidación de sus propios planteamientos como en respuesta a los mismos, expresada en la obra del último Habermas, *Facticidad y validez* (1992), donde propone una teoría discursiva del derecho y la democracia, así como, en el mismo Rawls, con la publicación de *Liberalismo político* (1993). En ambas obras los autores, retomando muchos de los presupuestos republicanos³, coinciden en la propuesta de un modelo de democracia deliberativa que a su vez se ha visto enriquecido por diversas interpretaciones desde las tendencias anotadas.

1. Para una visión crítica alternativa de la tendencia republicana ver los decisivos estudios de Gauchet, 1989; Kriegel, 1996; Renaut et al., 1999 y, especialmente, Measure et al., 1999.

2. Ver, entre otros, Sunstein, 1990 y, especialmente, Pettit, 1999.

3. Ver, particularmente, en Habermas, 1998, “El papel de la jurisdicción y jurisprudencia constitucional en la comprensión liberal, en la comprensión republicana y en la comprensión procedimental de la justicia”, en John Rawls, 1996, “La idea de una razón pública” y en Habermas y Rawls, 1998, “Las libertades de los modernos *versus* la voluntad del pueblo”.

De allí las tres lecturas diferentes de lo que es o puede ser este modelo de democracia deliberativa⁴ en el contexto de final y principios de siglo: una, de raigambre comunitarista-republicana⁵, otra de contornos marxista-analíticos (Elster, 1998b) y, finalmente, una última de directa influencia rawlsiano-habermasiana⁶.

El presente escrito intentará dar una visión panorámica de estos desarrollos de la filosofía postrawlsiana, comenzando por presentar los principales constructos de la teoría de la justicia de Rawls, para seguir con el debate liberal-comunitarista que suscita y que permite comprender los antecedentes inmediatos del marxismo analítico, en especial de la propuesta del Van Parijs de un ingreso básico universal y, finalmente, abordar la lectura republicana de Rawls y Habermas que inspira, de manera indirecta aunque sustancial, un modelo alternativo de democracia deliberativa.

La teoría de la justicia

Rawls va a concebir un procedimiento de argumentación moral para garantizar que los principios de la justicia sean escogidos contractualmente, pero rodeando ese contrato de todas las garantías necesarias para que sea el de hombres racionales y morales que no contaminen con sus juicios egoístas la imparcialidad de los mismos (Rawls, 1996, 35-40). Un primer constructo que utiliza inicialmente será el de la posición original, con el cual se pretende describir un estado hipotético inicial que garantice la imparcialidad de los acuerdos fundamentales: “la posición original es el *status quo* inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en ella sean imparciales” (ídem, 35).

La posición original debe garantizar una situación inicial de absoluta neutralidad que asegure la imparcialidad de los principios de justicia. En ese propósito “parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios” (ídem, 36). De igual manera, así como se considera razonable que no haya situaciones iniciales de ventaja o desventaja, tampoco lo es que los principios generales sean, como en el caso del utilitarismo, proyecciones

4. De lo cual puede servir de referencia, ya para ser revisada, el texto de Habermas, 1999, “Tres modelos normativos de democracia”.

5. Por ejemplo, Sandel, 1996. Y, en una línea similar, aunque con directa influencia postutilitarista, Gutman y Thompson, 1996.

6. Ver Bohman, 1996; así como Bohman y Rehg, 1997. Y, en el contexto europeo, Mouffe, 1999.

sociales de los intereses individuales de los participantes: “Parece también ampliamente aceptado que debiera ser imposible el proyectar principios para las circunstancias de nuestro propio caso” (ídem, 36).

Con el fin de garantizar la mayor imparcialidad de los principios se requiere establecer una serie de restricciones de información que no le permitan a los participantes un conocimiento específico de las circunstancias sociales que los ponga en ventaja entre sí mismos, pero también, frente a otras generaciones que no están presentes en la situación contractual. En tal sentido, “se excluye el conocimiento de aquellas circunstancias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les permiten que se dejen guiar por sus prejuicios” (ídem, 36).

Si lo anterior constituía la condición de posibilidad general para lograr que en el procedimiento de selección de los principios todos los agentes estuvieran en una situación neutra similar, Rawls recurre enseguida a un mecanismo más específico para garantizarlo. El velo de ignorancia es el subconstructo que permite, efectivamente, que al interior de la posición original todos sean iguales y tengan los mismos derechos en la manera para escoger los principios de la justicia.

El propósito del velo de ignorancia es representar la igualdad de los seres humanos en tanto personas morales y asegurar que los principios no serán escogidos heterónomamente: “el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno y que son capaces de tener un sentido de la justicia” (ídem, 37).

Pero la primera objeción que podría hacerse a este planteamiento, afirma el mismo Rawls, es que al desconocer las particularidades de su vida y de la vida social, las partes no tendrían criterios sólidos para seleccionar los principios de justicia más adecuados, cayendo en el abstraccionismo en el que han incurrido otros modelos o concepciones de justicia.

Con el fin de evitar la objeción anotada, Rawls introduce la noción de bienes primarios, de especial importancia en su teoría por cuanto que son ellos los que le imponen límites de realidad, tanto a la concepción como a la realización de los principios de justicia seleccionados en la posición original a través del velo de ignorancia.

Estos bienes primarios son necesidades que los ciudadanos, como personas libres e iguales, requieren para el desarrollo de sus planes racionales de vida y, como tales, tienen conocimiento de ellos en sus consideraciones al interior de la posición original, en cuanto saben que los principios de justicia deben asegurarles un número suficiente de éstos en su vida ciudadana.

El argumento para los principios de la justicia no supone que los grupos tengan fines particulares, sino solamente que desean ciertos bienes primarios. Estas son cosas que es razonable querer, sea lo que fuere lo que se quiera. Así, dada la naturaleza humana, el querer estas cosas es una parte de su racionalidad [...]. La preferencia por los bienes primarios se deriva, entonces, de las suposiciones más generales acerca de la racionalidad de la vida humana (ídem, 289-290).

Del procedimiento de discusión contractual moralmente válido y legítimo, Rawls deriva un segundo constructo de su teoría de la justicia, el de los dos principios básicos de su teoría de la justicia. Los principios buscan regular la estructura básica de la sociedad y disponen la organización de los derechos y deberes sociales, así como los parámetros económicos que pueden regir a los individuos que la componen. El primer principio define el ordenamiento constitucional de la sociedad y el segundo la distribución específica del ingreso, riqueza y posibilidad de posición de los asociados.

La formulación final de los principios de la justicia es, entonces, la siguiente:

- Primer principio. Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
- Segundo principio. Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:
 - a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
 - b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Rawls enmarca la “posición original” como el primer momento de lo que ha llamado la secuencia de cuatro etapas. La segunda etapa estaría caracterizada por un congreso constituyente que desarrolla en términos jurídico-positivos los principios de justicia, a nivel constitucional, que habrán de regular la estructura básica de la sociedad y que a su vez determinan las dos siguientes etapas: la de los congresos legislativos subsecuentes y la de la aplicación jurisdiccional y la administración pública de las normas en casos de conflicto específicos (ídem, 227-233).

El objetivo primordial de las etapas constitucional, legislativa y judicial será garantizar que los principios de justicia vayan filtrando, en sus aplicaciones concretas, todas las instituciones y situaciones sociales que precisen su regulación. La etapa constitucional desarrolla el primer principio mientras que la legislativa desarrolla el segundo, siendo el tercero el guardián de los dos. Rawls, además, le confiere a la ciudadanía, en caso

de no ser adecuadamente aplicados los principios, la posibilidad de acudir a mecanismos como la objeción de conciencia y la desobediencia civil con el fin de garantizar la correcta aplicación de los mismos.

Estos dos mecanismos, los cuales deben ser garantizados plenamente por la constitución política, son instrumentos de supervisión, presión y resistencia de la ciudadanía sobre el ordenamiento jurídico positivo, para que éste cumpla en forma efectiva, a través de sus disposiciones legales, decisiones judiciales y políticas públicas, el sentido y alcance de los principios de justicia. Con lo cual Rawls supera la gran debilidad del contractualismo clásico, salvo quizás Hobbes aunque incluido Kant, que siempre desecharon la posibilidad de acudir a cualquier forma de resistencia ciudadana⁷.

Rawls introduce un tercer constructo estructural, el del equilibrio reflexivo, con el cual la plausibilidad de los principios se irá comprobando paulatinamente al contraponerlos con las propias convicciones y proporcionar orientaciones concretas, ya en situaciones particulares. Se denomina equilibrio porque “finalmente, nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación” (ídem, 38).

Equilibrio que Rawls no concibe como algo permanente sino sujeto a transformaciones por exámenes ulteriores que pueden hacer variar la situación contractual inicial. El equilibrio reflexivo admite dos lecturas. La primera lectura metodológica se trata de buscar argumentos convincentes que permitan aceptar como válidos el procedimiento y los principios derivados. No basta justificar una determinada decisión racional sino deben justificarse también los condicionantes y circunstancias procedimentales. En este sentido, se busca confrontar las ideas intuitivas sobre la justicia, que todos poseemos, con los principios asumidos, logrando un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta alcanzar una perfecta concordancia.

El equilibrio reflexivo se constituye en una especie de auditaje subjetivo desde el cual el individuo asume e interioriza los principios concertados como propios pero con la posibilidad permanente de cuestionarlos y replantearlos de acuerdo a nuevas circunstancias. Ello se convierte en un recurso individual que garantiza que el ciudadano, en tanto persona moral, pueda tomar distancia frente a las decisiones mayoritarias que considere arbitrarias e inconvenientes. De esta manera, la “exigencia de unanimidad [...] deja de ser una coacción” (ídem, 623).

7. Sobre la desobediencia civil en John Rawls ver Mejía Quintana, 2001, 213-217.

La segunda lectura del equilibrio reflexivo es política y, sin duda, más prospectiva. Aquí, los principios deben ser refrendados por la cotidianidad misma de las comunidades en tres dimensiones contextuales específicas: la de la familia, la del trabajo y la de la comunidad, en general. Sólo cuando desde tales ámbitos los principios universales pueden ser subsumidos efectivamente se completa el proceso.

En este punto pueden darse varias alternativas: la primera es la aceptación de los principios y del ordenamiento jurídico-político derivado de ellos, por su congruencia con nuestro sentido vital de justicia. La segunda es la marginación del pacto pero reconociendo que los demás sí pueden convivir con ellos y que es una minoría la que se aparta de sus parámetros, reclamando tanto el respeto para su decisión como las mismas garantías que cualquiera puede exigir dentro del ordenamiento. La tercera es el rechazo a los principios y la exigencia de recomenzar el contrato social, es decir, el reclamo porque el disenso radical sea tenido en cuenta para rectificar los términos iniciales del mismo. Normativamente significa que el pacto nunca se cierra y que siempre tiene que quedar abierta la posibilidad de replantearlo.

El debate liberal-comunitarista

El planteamiento rawlsiano genera un debate sin precedentes en el campo de la filosofía moral, política y jurídica que, aunque se inicia en los Estados Unidos, se extiende rápidamente a Europa y otras latitudes por sus implicaciones para la reestructuración institucional de la democracia liberal decimonónica, en el marco tanto de una severa crisis de legitimidad como de una tendencia globalizadora, de carácter neoconservador –en nuestras latitudes, neoliberal– que exige radicales reformas internas a la misma.

Las primeras reacciones a la propuesta rawlsiana, en la misma década del setenta, van a provenir, desde la orilla liberal, de los modelos neocontractualistas de Nozick (1974) y Buchanan (1975), siguiendo a Hobbes y Locke respectivamente, y más tarde, aunque en forma menos sistemática, la del mismo Hayek (1973-1979). Un tanto tardía, diez años después, Gauthier (1986) igualmente se inscribe en el marco de esta crítica liberal a Rawls. Todas teniendo como denominador común la reivindicación de la libertad sin constricciones, la autorregulación de la economía sin intervencionismo estatal, la minimización del Estado y la reivindicación del individuo y su racionalidad instrumental, de donde se deriva claramente un modelo de adjudicación constitucional que prioriza las libertades individuales

Iniciando la década de los ochenta se origina la reacción comunitarista

de MacIntyre (1981), Taylor (1989), Walzer (1983) y Sandel (1982), que da origen a una de las más interesantes polémicas filosófico-políticas del siglo XX y quienes configuran una especie de versión contemporánea de los jinetes del Apocalipsis por lo radical de la misma y la sustancial confrontación que le plantean a todo el proyecto liberal de la modernidad. De allí también logra inferirse, en especial en el caso de Sandel, un modelo de adjudicación constitucional de corte comunitarista-republicano⁸.

Dworkin (1996), con su propuesta de una comunidad liberal y la necesidad de que el liberalismo adopte una ética de la igualdad, fundamenta la posibilidad de que, coexistiendo con sus principios universales de tolerancia, autonomía del individuo y neutralidad del Estado, el liberalismo integre valores reivindicados por los comunitaristas como necesarios para la cohesión de la sociedad, tales como la solidaridad y la integración social, en un nuevo tipo de “liberalismo integrado o sensible a la comunidad”. Mientras que Will Kymlicka (1995) tercia en toda esta discusión intentando crear una teoría liberal sensible a los supuestos comunitaristas que equilibre tanto los derechos humanos, irrenunciables para la tradición liberal, como los derechos diferenciados en función de grupo, aquellos que permitirían la satisfacción de las exigencias y reivindicaciones de las minorías culturales que no pueden abordarse exclusivamente a partir de las categorías derivadas de los derechos individuales.

Esta polémica liberal-comunitarista permite comprender los giros sustanciales dados por Rawls y su aproximación a las posturas comunitaristas, muchas de cuyas objeciones al proyecto moderno liberal parece aquel compartir, en lo que se ha definido como la “pragmatización del proyecto liberal”. En este orden, y aunque Rawls no lo haya reconocido de manera explícita, los bienes sociales primarios que ha querido mantener en la enunciación normativa de la *Teoría de la justicia* quedarían sujetos al consenso entrecruzado de las diferentes visiones omnicomprensivas y, en un sentido más amplio, al equilibrio reflexivo de la deliberación pública.

Lo que sería plenamente compatible, además, con la afirmación rawlsiana de la primacía de la razonable sobre lo racional, planteada desde su “Constructivismo kantiano en teoría moral”, de 1980, así como de la lectura política de la figura del equilibrio reflexivo que permitiría, desde el imperativo de adecuación de la universalidad de los principios al sentido de justicia de los ciudadanos en tanto personas morales, someter al proceso de consensualización político no sólo el orden sino el espectro de bienes sociales primarios mismos por distribuir.

8. Ver también Mulhall y Swift, 1992.

Marxismo analítico e ingreso básico universal

Paralela a esta discusión, centrada en el campo académico norteamericano, básicamente, la asimilación europea de Rawls se orienta en otras direcciones retomando los términos de la disputa liberal-comunitarista, pero articulándola a la tradición marxista, en una reinterpretación igualmente radical y renovadora: la del marxismo analítico. “Según Jon Elster, quien describe el marxismo analítico simplemente como un ‘pensamiento claro’, la nota fundamental parece ser el no dogmatismo” (Gargarella, 1999, 99-123). El vínculo que reúne a los distintos autores de esta corriente del pensamiento es un estilo de trabajo, más que un cuerpo de doctrina.

En este marco es donde se plantea una de las propuestas más polémicas entre las presentadas por los marxistas analíticos, la del ingreso básico universal, presentada por Van Parijs y Van der Veen como una “vía capitalista al comunismo”⁹. Su objetivo es asegurar a todos los individuos un ingreso suficiente, incondicional y sostenido que sea suficiente para satisfacer sus necesidades básicas, independientemente de sus rentas –si las tiene– y de con quien y en que parte del país viva (ídem., 117).

Los presupuestos en el que fundamentan esta propuesta es la *existencia del desempleo* de tipo estructural y no meramente coyuntural que afecta a nuestras sociedades. Este enfoque deja de lado supuestos básicos del marxismo como los de igualdad de renta, propiedad pública de los medios de producción o de planificación global de la economía, descartando una “etapa socialista intermedia” como vía para llegar al comunismo.

A pesar de estas rupturas, se ratifican aquí acuerdos sustanciales de la vieja tradición, por ejemplo el ideal de “que todos los individuos deben tener sus necesidades básicas satisfechas, o la de que debe existir independencia entre lo que un individuo aporta a la producción y lo que recibe como resultado de dicho proceso productivo” (ídem., 116).

La propuesta del ingreso básico implica un intento por abolir la alienación “en un contexto en el cual el que trabaja, trabaja si quiere, y en aquello que prefiere” (ídem., 117) pues el trabajo ya no estaría ligado a las recompensas externas y nadie se vería obligado a aceptar un trabajo que no quiere pues el ingreso básico aseguraría los problemas básicos de subsistencia.

La propuesta de Philippe Van Parijs se articula sobre tres conceptos: los de justicia, libertad y solidaridad, respectivamente, que permiten, en

9. El origen de la propuesta se halla en el artículo “Una vía capitalista al comunismo” de Van Parijs y Van der Veen, 1986, y ha provocado desde entonces amplias discusiones, especialmente académicas, con ramificaciones muy amplias.

últimas, definir ampliamente su concepción de legitimidad como una que se concreta en la fórmula “libertad real para todos”.

El concepto de justicia se estructura en su primera obra, *¿Qué es una sociedad justa?* Allí se retoma el planteamiento rawlsiano y las críticas de Nozick y de los libertarios al mismo.

El núcleo esencial de ésta reside en el cuestionamiento al segundo principio de diferencia de Rawls en cuanto parecería estar contradiciendo al primero de igual libertad en la medida que la distribución en favor de los menos aventajados pone en entredicho la libertad igual para todos establecida por aquel, al comprometer no sólo la distribución misma de los recursos naturales sino el reconocimiento legítimo de los talentos naturales de los individuos (Van Parijs, 1988).

Lo anterior estaría poniendo en entredicho la libertad formal que un sistema debería garantizar plenamente a sus ciudadanos, es decir, a la plena propiedad del individuo sobre sí mismo en la medida en que no tendrían jurisdicción directa sobre los recursos naturales y, ni siquiera, sobre sus propios talentos. Ante esto los libertarios rechazan toda pretensión del segundo principio de legislar sobre la apropiación de recursos y los propios talentos por constituir una interferencia excesiva e ilegítima en una esfera intocable de la dinámica económica y la vida privada de los agentes.

Para Nozick, entonces, no son legítimos ni los derechos de propiedad derivados de la posición original, por cuanto estos preexisten a todo contrato social, ni la distribución de talentos que aquella propicia, constituyendo juntos un factor de desigualdad moralmente arbitrario que los libertarios no pueden refrendar pues ambos chocan con la inviolabilidad de las personas que estos reivindican.

Sólo renunciando al individualismo y adoptando una concepción intersubjetiva de persona, en la línea de los comunitaristas, podría superarse tal objeción, lo cual es explícitamente rechazado por Rawls, quien reconoce derechos a capacidades naturales que adquieren los individuos en el marco de los límites impuestos por la cooperación social. Sin embargo, negar la colectivización de los talentos es negar el esquema de cooperación de las economías de mercado en favor de los menos favorecidos.

Podría plantearse, como alternativa desde el marxismo, que frente a cada individuo propietario de sí la colectividad posee un monopolio unilateral para apropiarse de la totalidad del producto conjunto de los recursos naturales y que los talentos y bienes personales serían propiedad colectiva al depender, en últimas, de los primeros, ya que afirmar que el mundo es de todos es definir la propiedad conjunta como pública.

La posición libertaria, según Van Parijs, caería en una paradoja al

tener que aceptar que el reconocimiento de la propiedad de sí mismo supone el reconocimiento de la propiedad colectiva de los recursos naturales. Tendrían que pasar de un argumento en términos de propiedad de sí mismo a uno en términos de acceso a recursos naturales. En otras palabras, pasar de una concepción de libertad formal a otra de libertad real, en cuanto maximizar la libertad real de todos es maximizar la libertad de los que tienen menos.

Van Parijs define esto como una posición real libertaria que, además de radicalizar a Rawls y constituir una alternativa plausible a Nozick, retoma la tradición marxista, conciliando la propiedad de sí mismo con el propiedad colectiva sobre los recursos naturales, incluyendo la apropiación de los talentos en los límites de la cooperación social, y articulándose en una maximización de la libertad real de todos que, en lugar de enraizarse exclusivamente en una distribución de derechos de propiedad sobre objetos externos, se resuelve y concreta en un salario mínimo universal que la potencia al máximo, respetando la libertad formal de cada uno.

Con lo anterior queda justificada la propuesta del SUG, que será desarrollada sistemáticamente en *Libertad real para todos* y que desarrolla el segundo concepto de libertad. Tal concepto fundamenta la libertad en su sentido amplio de restricción de obstáculos, rechazando también la reducción de esos obstáculos a obstáculos externos (Vallentyne, 1997, 321-343).

De manera que una sociedad cuyos miembros son realmente libres cumple tres condiciones: primero, que existe una estructura de derechos bien definida; segundo, que cada persona es propietaria de sí misma; y, tercero, que en esta estructura cada persona tiene la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer –ordenación *leximín* de la oportunidad–.

Así, una sociedad libre se plantea como aquella en la cual las oportunidades de las personas se leximizan, garantizándose la protección de su libertad formal, o sea, sostiene Van Parijs, manteniendo el respeto de una estructura de derechos que incluye la propiedad de sí mismo. Pero la libertad real de cada cual, además de definirse como formalmente libre, se logra en la medida en que se poseen los medios y no sólo el derecho de realizar todo lo que uno pudiera querer hacer.

La primera y más importante consecuencia institucional del ideal de libertad real es la exigencia de buscar el mayor ingreso incondicional para todos que resulte consistente con la seguridad y con la propiedad de sí mismo, sin eliminar el trabajo asalariado o la capacidad económica, sino dotando a cada uno de un espectro de oportunidad auténtica de hacer

elecciones diferentes. Como explícitamente señala Van Parijs, un ingreso básico es, en otras palabras, un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro pleno de la sociedad ya sea que no quiera trabajar, sin tener en cuenta si es rico o pobre, sin importar con quien viva y, finalmente, con independencia de la parte del país en que resida.

Esta argumentación conduce a que la manera más apropiada de medir las dotaciones externas es mediante los precios de competencia. Estos varían de acuerdo a los diferentes regímenes socioeconómicos. En el socialismo es posible recibir una dotación básica estándar, por lo que el ingreso básico puede resultar suficiente, pero que resulta insuficiente en el capitalismo, que a su vez proporciona posibilidades más variadas accesibles al ingreso básico.

Lo anterior desemboca en una de las más agudas conclusiones del planteamiento de Van Parijs en cuanto esto, aunque no justifica el capitalismo, si podría hacerlo. No lo justifica en cuanto muchas variables del capitalismo son superadas por socialismo óptimo, pero sí lo hace en la medida en que un capitalismo óptimo puede garantizar un mayor ingreso básico, si el potencial productivo capitalista se delimita adecuadamente y se utiliza en favor de una mayor libertad real para todos.

En el marco de una globalización que lo posibilita económicamente aunque escamoteándolo políticamente, la libertad real es una posibilidad objetiva para todos en la medida en que se introduzcan mecanismos de redistribución a escala mundial, se logre un ingreso básico individual situado en el nivel más alto posible y se incentiven actitudes políticas de auténtica solidaridad que traspasen las fronteras nacionales.

Ello depende de que se pueda prevenir el desmantelamiento competitivo del Estado de bienestar, sin tener que esperar la revolución o la democracia mundial. En ese sentido, la construcción de la Unión Europea es una forma significativa de atenuar las presiones competitivas contra las formas de distribución que se dan en el interior de los países, en lo que Van Parijs denomina la estrategia del patriotismo solidario.

El concepto de solidaridad es introducido así naturalmente (Van Parijs, 1994). Van Parijs lo articula en un modelo normativo de Estado de bienestar para el nuevo milenio que concrete la concepción de libertad real y justicia solidaria que supone la propuesta de un salario universal garantizado. Para Van Parijs, el modelo de Estado de bienestar que se requeriría para ello es uno que subsuma los modelos normativos existentes: el modelo de seguro, el modelo solidario y el modelo de equidad.

En el modelo de seguro los trabajadores obligatoriamente renuncian a parte de sus salarios para transferirlo a un fondo que se utilizará para cubrir los gastos de la atención de su salud y para darle un ingreso cuando

por razones de edad, incapacidad o desempleo involuntario no pueda seguir trabajando.

En el modelo solidario todas las personas con ingresos provenientes del trabajo o del capital deben contribuir obligatoriamente con una parte de ellos a la consolidación de un fondo común que le suministrará a todos los miembros de la sociedad la seguridad de la atención de su salud y un ingreso en caso de desempleo –por edad o incapacidad– o por percibir un ingreso insuficiente.

Finalmente, en el modelo de equidad todos los titulares del ingreso renuncian, obligatoriamente, a una parte de ellos para construir un fondo que sirva para pagar incondicionalmente un ingreso a todos los miembros de la sociedad.

Este último, que subsume a los dos anteriores, permite concretar la concepción de solidaridad que supone la propuesta del SUG. Una solidaridad, como lo ha sostenido Van Parijs, que consiste en darle a cada uno la posibilidad más amplia de desarrollarse según sus propias inclinaciones. Por supuesto, el aumento de estas posibilidades depende, muchas veces, de reducir las posibilidades de otros aplicando un principio de maximización de las posibilidades de los menos favorecidos –los jóvenes, los ancianos, los enfermos, los desempleados, e incluso las regiones y las naciones– (Van Parijs, 1997).

Esta reinterpretación radical de la solidaridad consiste en no aceptar como legítimas sino las desigualdades que contribuyan a acrecentar las posibilidades que la sociedad puede ofrecer de manera durable a los más desfavorecidos de sus miembros. En el marco de un capitalismo óptimo esto supondría un sistema fiscal eficaz que deduzca de los más favorecidos el ingreso básico a los más desfavorecidos por el mercado. Entendiendo que lo esencial, verdaderamente, no es tanto la subsistencia misma sino el acrecentamiento de las posibilidades reales de crecer como persona, la preservación de la dignidad por encima del sometimiento humillante a condiciones indignas de vida.

Esta lectura ha buscado relacionar tal concepción de justicia, libertad y solidaridad formulada por Van Parijs con el concepto de hombre real y democracia plena presente en la obra del joven Marx pero que se mantiene, en su sentido temprano, hasta su madurez.

¿Cómo lograr, en una sociedad como la contemporánea, realizar tal ideal utópico, reconociendo la imposibilidad histórica de la revolución? ¿Cómo concretar un hombre real que no esté sometido al imperio de sus necesidades económicas inmediatas y que, gracias a ello, pueda repensar, sin presiones ni limitaciones, desde una autopercepción digna de su mismo, autorrespetuosa como diría Rawls, los términos incondicionados

de su organización política, de una democracia plena, que no lo reduzca a la formalidad vacía del sujeto jurídico burgués ni a la participación amañada de su democracia política?

La respuesta más cercana que la filosofía postrawlsiana parece haber planteado en la particular reivindicación de la tradición marxista que ha hecho el marxismo analítico sería, en la propuesta de Van Parijs, la de la libertad real para todos. En ésta se concreta la superación de la libertad formal que, sin embargo, su mantiene pero realizándose en un nivel más amplio de justicia solidaria que un nuevo tipo de estado benefactor garantiza gracias a un ingreso básico universal.

La tensión entre eficacia e igualdad queda así superada. Y aunque la debilidad de Van Parijs sin duda reside en no abordar las mediaciones políticas que ello supondría, en la dirección, sin duda, de un tipo de democracia deliberativa, es incuestionable que su propuesta retoma aquella pretensión del joven Marx, tan poéticamente formulada en la conclusión de los *Manuscritos del 44*:

Si tomamos al hombre como hombre y su actitud ante el mundo como una actitud humana, vemos que sólo podemos cambiar amor por amor, confianza por confianza. Quien quiera gozar del arte necesita ser un hombre artísticamente culto; quien desee influir sobre otros hombres tiene que ser un hombre que ejerza sobre ellos una influencia realmente estimulante y propulsora. Cada una de las actitudes del hombre ante el hombre y ante la naturaleza tiene que ser una determinada manifestación de su vida individual real, una manifestación de su voluntad. Quien experimente amor sin ser correspondido, es decir, sin que su amor provoque el amor del ser amado, quien por medio de su manifestación de vida como amante no sea, al mismo tiempo, un ser amado, sentirá que su amor es impotente, una fuente de desdicha (Marx, 1968, 160).

Republicanismo y democracia deliberativa

Las críticas comunitaristas, especialmente, aunque también y en menor proporción las liberales, son asumidas por Rawls de manera estructural y, sin duda, constituyen la fuente de muchos de los replanteamientos a la concepción inicial de la *Teoría de la justicia*, que ya venían siendo evidentes en los artículos “Unidad social y bienes primarios” (1978), “El constructivismo kantiano en la teoría moral” (1980) y “Sobre las libertades” (1981) los cuales anticipan el “giro pragmático” que se presenta en el *Liberalismo político* (1996), donde Rawls concreta el planteamiento normativo de su primera etapa en una concepción

política de la justicia, fruto del consenso entrecruzado de las diversas visiones omnicomprensivas que componen la sociedad.

Consenso entrecruzado y razón pública

En efecto, para Rawls la concepción más apropiada para especificar los términos de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, dado un contexto democrático compuesto por una diversidad de clases y grupos a su interior, es la de un pluralismo razonable de doctrinas omnicomprensivas diferentes en el marco de una cultura tolerante y unas instituciones libres. El fundamento normativo de este pluralismo razonable debe ser, según Rawls (1993), una concepción política de la justicia que se oriente por los principios de justicia concertados por el conjunto de visiones omnicomprensivas razonables.

Para cualquier sociedad pluriétnica y multicultural, como la latinoamericana y en especial la andina, es imposible imponer permanentemente, salvo por el uso opresivo del poder del Estado, una doctrina omnicomprensiva determinada, lo cual resultaría contradictorio y paradójico con la esencia de una sociedad democrática. Por lo mismo, un régimen democrático pleno, para ser duradero y seguro, no puede estar dividido por doctrinas confesionales y clases sociales hostiles, sino ser libre y voluntariamente respaldado por una mayoría sustancial de sus ciudadanos y grupos sociales políticamente activos¹⁰.

En tal sentido, la concepción política de la justicia que garantiza ese espacio, definiendo la naturaleza de la estructura básica de la sociedad, no puede por lo mismo ser una concepción totalizante que entre en conflicto doctrinario con las otras concepciones sino asegurar, por su imparcialidad y transparencia, los procedimientos políticos que todas las doctrinas puedan apoyar y que asegure el pluralismo razonable de una sociedad democrática.

El pluralismo razonable tiene como objetivo la obtención de un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*), el cual constituye el constructo principal de la interpretación rawlsiana sobre una democracia consensual-constitucional. El consenso entrecruzado viene a ser el instrumento procedimental de convivencia política democrática que solo a través de él puede ser garantizado (Rawls, 1996, 133-172).

Este liberalismo procedimental, cuya fuerza y proyección reside en la flexibilidad y transparencia del procedimiento político de argumentación e interrelación ciudadanas, supone la existencia en el seno de la sociedad

10. Al respecto ver Taylor, 1994a; así como, en el mismo volumen, los comentarios de Habermas, "Struggles for recognition in the democratic constitutional state".

de varias doctrinas omnicomprensivas razonables, cada una con su concepción del bien, compatibles con el pluralismo que caracteriza a los regímenes constitucionales.

Sólo una concepción política de la justicia puede servir de base al consenso entrecruzado puesto que en ella los principios y valores políticos constitucionales son los suficientemente amplios como para integrar y superar los valores que entran en conflicto. Esos macrovalores gobiernan el marco de la vida social y especifican los términos fundamentales de cooperación social y política que este liberalismo consensual intenta sintetizar y sobre los cuales los ciudadanos, desde su plena libertad de conciencia y perspectiva omnicomprensiva, concilian con sus valores políticos y comprensivos particulares.

Ello nos conduce al objetivo cardinal de la versión rawlsiana de su liberalismo político que es lograr un consenso entrecruzado de doctrinas omnicomprensivas razonables sobre los principios de justicia, en tanto macrovalores reguladores de la estructura social.

La concepción política que rige la estructura básica de una sociedad no requiere ser monocomprensiva. Su estabilidad no depende de una visión sistemáticamente unificada sino necesariamente pluralista. Cuando se adopta este marco de deliberación, los juicios convergen lo suficiente como para que la cooperación política, sobre la base del mutuo respeto, pueda mantenerse. Tal concepción política constituye un marco de deliberación y reflexión que permite buscar acuerdos políticos sobre cuestiones de justicia y aspectos constitucionales básicos para toda la sociedad.

La concepción de justicia más razonable para un régimen democrático es, por lo mismo, ampliamente liberal. Cuando un consenso entrecruzado mantiene y alienta esta concepción, ella no es vista como incompatible con valores fundamentales, morales o psicológicos, pues las virtudes de cooperación política que posibilita un régimen constitucional son y deben ser macrovirtudes de tal amplitud.

El consenso, fiel a su carácter constructivista, debe cumplir un determinado proceso procedimental. Una primera etapa la constituye lo que Rawls denomina la etapa constitucional. Ésta satisface los principios procedimentales de convivencia política, autonomía y neutralidad, que como tales se aceptan, sin incluir ni suponer ideas fundamentales sobre la sociedad y la persona. Define, en últimas, los procedimientos políticos de un sistema constitucional democrático.

La segunda etapa es la del consenso entrecruzado, a nivel de la sociedad en general, que se logra una vez concretado el constitucional. El contenido del mismo dependerá, sostiene Rawls, de que sus principios

estén fundados en una concepción política de la justicia, tal como podría ser descrita por los principios de justicia.

En cuanto a su proyección, ésta trasciende los principios políticos que instituyen los procedimientos democráticos, para incluir principios que cubran la estructura básica como un todo. Para ello se requieren propuestas legislativas y ciudadanas que garanticen un mínimo de bienes sociales primarios y no sólo libertades políticas, y, por tanto, los grupos políticos deben plantear alternativas que cubran la estructura básica y explicar su punto de vista en una forma consistente y coherente ante toda la sociedad.

Las fuerzas que presionan porque el consenso constitucional devenga un consenso entrecruzado son los grupos que acuden al foro público de la discusión política, convocando con ello a otros grupos rivales a presentar sus perspectivas. Esto hace necesario, en términos racional-instrumentales, romper el estrecho círculo de sus concepciones específicas y desarrollar su concepción política como justificación pública de sus posturas. Al hacer ello, deben formular puntos de discusión sobre la concepción política de la justicia, lo cual permite la generalización del debate y la difusión de los supuestos básicos de sus propuestas.

La concepción rawlsiana del liberalismo político se cierra en la noción de razón pública que complementa las dos anteriores, introduciendo una figura que retoma la del equilibrio reflexivo, que se abordará más adelante, pero en una proyección socio-institucional equivalente de aquella (ídem.,).

Rawls comienza recordando que la prioridad de la justicia sobre el derecho, la eficacia y el bienestar es esencial para toda democracia constitucional. Tal prioridad significa que los principios de justicia imponen límites a los modelos de vida permisibles y los planes de vida ciudadanos que los transgredan no son legítimos ni moralmente justificables. Define una noción de neutralidad procedimental sin acudir a valores morales legitimatorios y sin ser ella misma procedimentalmente neutra.

La sociedad política posee, además, una idea civil del bien que realizan los ciudadanos en tanto personas y en tanto cuerpo corporativo, manteniendo un régimen constitucional justo y conduciendo en el marco del mismo sus asuntos privados. Los ciudadanos comparten así un fin común: sustentar instituciones justas que les proporcionan un bien específico como individuos¹¹.

Pero no es una razón abstracta y en ello reside la diferencia con la noción ilustrada de la razón. Posee cuestiones y foros concretos donde la razón pública se expresa y manifiesta. En una sociedad democrática

11. Al respecto ver, Dworkin, 1993 y Taylor, 1994b.

esta razón pública es, primero que todo, una razón ciudadana, donde sus miembros como cuerpo colectivo son quienes, como ciudadanos, ejercen un poder político y coercitivo, promulgando leyes y enmendando su constitución cuando fuere necesario.

El alcance de la razón pública no cobija toda la política sino sólo los esenciales constitucionales y la justicia básica de sus estructuras. Tampoco se aplica a las deliberaciones personales sobre cuestiones políticas o a las reflexiones gremiales sobre la sociedad.

El ideal de la razón pública no sólo gobierna el discurso público sobre estas cuestiones sino, también, la consideración ciudadana sobre ellos. La connotación de la ciudadanía democrática impone el deber moral de explicar de qué manera los principios y políticas que se defienden pueden ser congruentes con los valores políticos de la razón pública.

La razón pública no se circunscribe al foro legislativo sino que es asumida, también, por la ciudadanía como criterio de legitimación. El ciudadano afirma el ideal de razón pública, no como resultado de compromisos políticos, sino desde el seno de sus propias doctrinas razonables y de la concepción de justicia política, en tanto macrovalores reguladores de la estructura social.

El contenido de la razón pública es, pues, el contenido de los principios de la justicia o de la concepción de justicia concertada públicamente, en tanto especifica derechos, libertades y oportunidades, asignándoles una prioridad lexicográfica y garantizándoles las medidas necesarias para cumplirlas, independientemente de todo tipo de doctrinas omnicomprehsivas.

La principal expresión de esta razón pública es, en un régimen democrático, la Corte Suprema de Justicia. Es allí donde se defienden los esenciales constitucionales, a saber: primero, los principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y los procesos políticos, es decir, la de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, así como el alcance moral y efectivo de la regla mayoritaria; y, segundo, los derechos básicos iguales y libertades ciudadanas que deben ser respetados por la mayoría en cualquier circunstancia.

La razón pública es, ante todo, aunque no de manera exclusiva, la razón de su corte suprema de justicia como la máxima instancia de interpretación judicial, sin ser la máxima representación de la ley. Es, a su vez, la rama del Estado que ejemplariza esta razón pública. El rol de la corte suprema es proteger la constitución a través del control de la razón pública, evitando que aquella sea horadada por la legislación ordinaria, así sea expresión de una mayoría legislativa.

Democracia radical y política deliberativa

Habermas (1999, 231-246) se propone debatir los tres modelos políticos de democracia, planteados por el liberalismo, el republicanismo y la teoría discursiva de la democracia los cuales, en los últimos años, se han definido como los modelos normativos universales en conflicto y que se encuentran confrontados en sus respectivas concepciones sobre el papel de la ciudadanía, el rol del derecho y la naturaleza del proceso de la formación de una voluntad política.

Toda esta situación tan decisiva para la democracia radica en la diferente comprensión del proceso democrático. Para el liberalismo la tarea está en programar el Estado en interés de la sociedad pues éste se concibe como el aparato de la administración pública y la sociedad como el sistema de interrelación entre las personas privadas y su trabajo social considerado dentro del aparato de economía de mercado. La política como sentido de formación de voluntades políticas de los ciudadanos tiene la tarea funcional de articular los intereses sociales particulares frente a un aparato estatal especializado en el empleo administrativo del poder político en la perspectiva de poder alcanzar los fines colectivos.

Para el republicanismo la política no se reduce en una función instrumental de mediación sino que, por el contrario, va a representar un factor constitutivo del proceso de socialización. De ahí que conciba la política como una forma de reflexión de un entramado de vida ético, constituyendo el medio con el que los miembros de comunidades, en cierto sentido solidarias, asumen recíprocas dependencias en su condición de ciudadanos con una voluntad y conciencia en tanto libres e iguales. En ese sentido, el concepto liberal del Estado se va a ver contrastado en cuanto a la regulación jerárquica de la soberanía estatal, como también al control descentralizado del mercado, junto con los poderes administrativos y los intereses privados, generando la solidaridad como fuente de integración social.

Esta formación de voluntad política de carácter horizontal, enfocada hacia el entendimiento o hacia el consenso logrado comunicativamente, debe gozar de cierta primacía. Pues el ejercicio de la autodeterminación ciudadana presupone una base social autónoma, independiente tanto de la administración pública como del tráfico económico privado. En esta concepción republicana, el espacio público político, la sociedad civil, cobra una gran significación estratégica dada la fuerza integradora que debe poseer y su autonomía tiene que orientarse a la práctica del entendimiento mutuo entre los ciudadanos.

De esta dicotomía entre las dos corrientes se desprenden consecuencias estructurales que, de una u otra forma, van a diferenciar

sustancialmente los dos modelos de democracia que de ellas de infieren.

Primero en cuanto al concepto de ciudadano. Según la concepción liberal, el estatus de los ciudadanos está determinado por la medida de los derechos subjetivos que tienen frente al Estado y frente a los demás ciudadanos. Como portadores de derechos subjetivos, disfrutan de la protección del Estado mientras persigan sus intereses privados dentro de los límites trazados por las leyes, las cuales incluyen la protección frente a las actuaciones administrativas que van más allá de las garantías legales de intervención. Los derechos subjetivos son derechos negativos que garantizan un ámbito de elección dentro del cual las personas jurídicas están libres de coacciones externas.

Para la concepción republicana, el estatus de los ciudadanos no se determina por el modelo de las libertades negativas que pueden reclamar como personas privadas. Más bien, los derechos cívicos, que son los derechos de participación y comunicación, son libertades positivas. No garantiza la libertad de coacción externa sino la participación en una práctica común sólo a través de cuyo ejercicio los ciudadanos pueden llegar a ser aquello que ellos mismos desean ser, como sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales.

Este proceso político no sirve sólo para mantener la actividad estatal bajo el control de los ciudadanos sino al mismo ejercicio de sus derechos privados y de sus libertades políticas, como realización de su autonomía pública y privada. Pues la razón de ser del Estado no está en proteger exclusivamente los derechos subjetivos sino en la protección de un proceso de formación de la opinión y la voluntad públicas, en el que los ciudadanos libres o iguales se entiendan en metas y converjan en normas que serán de interés común para todos. Así, esta concepción republicana exige a los ciudadanos algo más que una orientación para sus propios intereses.

Segundo, en cuanto al concepto de persona jurídica y el concepto de derecho. Para la concepción liberal, el objetivo del ordenamiento jurídico consiste en la defensa prioritaria de los derechos subjetivos e individuales, dependiendo estos de un ordenamiento jurídico objetivo cuyo fin es garantizar la integridad de la vida en común, en igualdad de derechos y basada en el respeto recíproco.

Por su parte, la concepción republicana, acogiendo favorablemente la integridad del individuo y a sus libertades subjetivas, prioriza la integridad de la comunidad en la que los individuos pueden reconocerse como individuos a la vez que como miembros de la misma. Esta posición vincula la legitimidad de las leyes al procedimiento democrático en donde se mantiene una conexión interna entre la praxis de autodeterminación

del pueblo y el poder de las leyes. Así, para los republicanos, los derechos son determinaciones de la voluntad política predominante, mientras que para los liberales, los derechos están fundamentados en un ente superior de carácter político.

De ahí que, desde el punto de vista republicano, el objetivo de una comunidad es el bien común que pretende alcanzar éxito en su intento político de definir, establecer, realizar y sostener el conjunto de derechos que se adecue mejor a las condiciones y costumbres de ella comunidad mientras que, desde el punto de vista liberal, se trata de proporcionar las estructuras trascendentales y los frenos al poder requeridos para una búsqueda pluralista de intereses diversos.

Tercero, en cuanto al concepto sobre la naturaleza del proceso político, el liberalismo considera la política como una lucha de posiciones que concede la capacidad de disponer del poder administrativo del Estado, con base en un procedimiento formal democrático que registra las fuerzas políticas, concibiendo el parlamento como el espacio de competencia entre actores colectivos que proceden estratégicamente con el objeto de mantener posiciones de poder. El éxito se mide por la aprobación, cuantificada en números de votos, que a los ciudadanos les merecen los individuos y sus programas, y a través de las elecciones se expresan sus preferencias.

Para el republicanism, por el contrario, la política es concebida como un proceso de formación de la opinión y de la voluntad política en el espacio público, determinado, no por las estructuras de los procesos económicos, sino por estructuras propias de la comunicación intersubjetiva pública orientada al entendimiento. Es decir, las condiciones de autodeterminación ciudadana no están dadas por la dinámica del mercado sino por una dinámica dialógica. En ese orden, los partidos que luchan por el acceso a posiciones estatales de poder tienen que regirse por parámetros deliberatorios.

El tercer modelo de democracia radical que Habermas propone está fundamentado en las condiciones comunicativas, en donde los procesos políticos tienen que producir resultados racionales de manera deliberativa. Este concepto de una política deliberativa toma sentido cuando tenemos en cuenta la pluralidad de formas de comunicación en las que figura una voluntad común. Por eso, cuando retoma para sí ese concepto procedimental de la política deliberativa, como núcleo normativo de la teoría de la democracia, hay diferencias tanto de la relación con la concepción republicana de Estado concebida como una comunidad ética, como en relación con la concepción liberal del Estado, como guardián de la sociedad centrada en el sistema económico.

La teoría discursiva asume elementos de ambas concepciones y los integra en el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de resoluciones. Pues el procedimiento va a generar una conexión interna entre negociaciones, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia, convencida de que, en tales condiciones pueden alcanzarse resultados racionales y equitativos. La autocomprensión normativa de la política deliberativa exige de la comunidad jurídica un modo discursivo de socialización.

La teoría del discurso busca mediar e integrar, en un nivel más amplio, dos visiones opuestas de la democracia contemporánea: de una parte, la perspectiva liberal, que reduce el proceso democrático a una negociación de intereses en el marco de procedimientos de voto y representatividad legislativa regulados por un catálogo de derechos individuales; y, de otra, la perspectiva republicana, que le confiere al proceso de formación de la opinión pública un carácter ético-político particular, delimitando la deliberación ciudadana a un marco cultural compartido (Habermas, 1998, 393-405).

Para esto, Habermas se ayuda de un concepto de sociedad holística donde el principal papel del Estado debe ser la neutralidad frente al conjunto de formas de vida y visiones competitivas del mundo, lo cual impone la necesidad de una reinterpretación discursiva del proceso democrático. La categoría central viene a ser la de una soberanía popular procedimentalizada y un sistema político anclado en la red de una esfera política pública de una sociedad descentrada. El éxito de una política deliberativa reside no sólo en una ciudadanía colectivamente activa sino en una institucionalización de los procedimientos y condiciones de comunicación públicas, así como en la interrelación de la deliberación institucionalizada con los procesos informales donde se crea y consolida esa opinión ciudadana.

La traducción sociológica que la comprensión de un concepto de política democrática deliberativa requiere exige una reconstrucción diferente a la definición deflacionaria sugerida por Norberto Bobbio (1987) en su teoría de la democracia, así como a la interpretación tecnocratizante de la democracia de la teoría de Robert Dahl (1989). En ambas se desconocen las condiciones necesarias para un procedimiento democrático de toma de decisiones que integre la esfera comunicacional de la opinión pública como protagonista central del proceso. Aunque, a diferencia de Bobbio y su definición mínima del proceso democrático, Dahl logra capturar el sentido deliberativo de los procedimientos democráticos contemporáneos, sus conclusiones abogan, no por la profundización deliberativa de la democracia sino, por el contrario, por

un paternalismo tecnocrático contrario a la misma. Ante esto se impone el desarrollo de un concepto de política deliberativa de dos vías. La esfera pública opera, de una parte, como una red plural, abierta y espontánea de discursos entrecruzados de los diferentes actores ciudadanos, garantizada deliberativamente; y, de otra, gracias a un marco de derechos básicos constitucionales. Ambas condiciones posibilitan la regulación imparcial de la vida común, respetando las diferencias individuales de los diversos sujetos colectivos y la integración social de una sociedad desencantada.

Esta doble característica de la política deliberativa, que la hace oscilar entre la institucionalización democrática de la formación de la voluntad pública y la formación informal de la opinión pública, exige la necesidad incondicional de que la detentación del poder se mantenga neutral con respecto a las concepciones de vida buena mutuamente incompatibles y en competencia.

La sociedad civil y la opinión pública son el resultado de un proceso circular de poder comunicacional. Las crisis de racionalidad y legitimación se originan en la incapacidad del sistema político para hacer converger y poder preservar la integración social de sus perspectivas y determinaciones. Las decisiones burocráticas, las leyes y las políticas públicas emergen de operaciones dependientes del sistema administrativo y económico, sin relación con la esfera de la opinión pública y sin contemplar los intereses y situación mundo-vitales. El equilibrio de este desbalance depende de cómo la sociedad civil, a través de una esfera pública resonante y autónoma, desarrolle impulsos con suficiente vitalidad para empujar los conflictos desde la periferia hasta el corazón del sistema político.

En confrontación con otras versiones sociológicas de la democracia, Habermas desarrolla un modelo sociológico de circulación del poder político que, gracias a las prescripciones constitucionales que garantizan el flujo del poder comunicacional social, permitan a la sociedad civil penetrar el sistema político-administrativo a través de una esfera pública politizada y beligerante¹². Modelo de política deliberativa cuyo resultado final debe ser un poder generado comunicativamente con una competencia dual sobre los actores sociales involucrados y el poder administrativo de la burocracia¹³.

A partir de una figura metafórica de “esclusas” entre la periferia-sociedad civil y el centro-Estado, se trata de concebir toda una serie de mediadores sociales de lado y lado –organizaciones, universidades,

12. Ver Elster, 1989 y Willke, 1992.

13. Modelo desarrollado por Habermas a partir de una revisión crítica de la propuesta de Peters, 1991.

medios de comunicación, partidos, elecciones, parlamento, sistema judicial, etc.– que, en la dialéctica entre periferia externa y periferia interna, permite ilustrar la idea de una circulación de poder, vital y móvil, la cual posibilita un flujo y reflujo permanente entre sociedad civil y Estado y una reconversión de doble vía entre el poder comunicativo y el poder administrativo de la sociedad.

Todo esto lleva a redefinir las nociones de sociedad civil, opinión pública y poder comunicativo con el objeto de interpretar integralmente las estructuras internas de la esfera pública y su intrincada relación con el derecho y el sistema legal en las sociedades complejas.

La esfera pública se reconoce a través de las estructuras comunicativas de la sociedad, canalizando las cuestiones sociales políticamente relevantes pero dejando su manejo especializado al sistema político. En tal sentido, no se refiere tanto a las funciones ni al contenido de la comunicación cotidiana como al espacio social que se genera en esa acción comunicativa. Este espacio social está compuesto por la amplia red de discursos públicos que se manifiestan en todo tipo de asambleas donde se van madurando opiniones sobre asuntos que conciernen los intereses particulares de la ciudadanía. De allí que no pueda ser medible estadísticamente.

El principal objetivo de la esfera pública es la lucha por expandir influencia política dentro de la sociedad, en torno a los asuntos específicos que convocan el interés generalizado de la sociedad en determinados momentos. Cuando tal influencia se ha extendido sobre una porción significativa de la ciudadanía, se evidencia la autoridad definitiva que la audiencia pública posee, en tanto es constitutiva de la estructura interna y la reproducción de la esfera pública. Esta esfera pública sólo puede satisfacer su función de percepción y tematización de los problemas sociales tanto como posibilite la comunicación entre los actores potencialmente afectados. La esfera privada y la esfera pública encuentran su punto de contacto en aquellas experiencias individuales a través de las cuales se expresan las deficiencias sistémicas.

Por su parte, la esfera de la sociedad civil es un fenómeno recientemente redescubierto, en una perspectiva muy diferente a la utilizada por la tradición liberal o marxista. Contrario a la visión liberal que ve la sociedad como un conglomerado de individuos o a la marxista que la ve como expresión superestructural de una estructura económica, la sociedad civil, más en concordancia con la perspectiva hegeliana, debe interpretarse como compuesta por esas asociaciones, organizaciones y movimientos que emergen más o menos espontáneamente, y, estando atentos a la resonancia de los problemas sociales en las esferas de la vida

privada, destilan y transmiten esas reacciones de una manera amplificada en la esfera pública.

Contra las interpretaciones dominantes de la ciencia política que reducen la influencia de la esfera pública a un manejo tecnocrático y sesgado de la misma, limitando su expresión a los agentes formalmente reconocidos por el Estado y el sistema político, aquí se reivindica la incuantificable riqueza y diversidad de la misma y la infinitud de espacios y discursos a través de los cuales se manifiesta socialmente.

La existencia de una sociedad civil supone una serie de características que incluyen pluralidad, publicidad, privacidad y legalidad, y las cuales determinan, interrelacionadas e interdependientes, la existencia de una sociedad civil diferenciada de carácter moderno. El sistema político debe mantenerse sensible a esta influencia de la opinión pública a través de los partidos políticos y las elecciones generales, los cuales constituyen los canales de entrecruzamiento entre la sociedad civil y la esfera pública.

La dependencia de los actores del sistema y la eventual manipulación de los medios de comunicación pueden reducir las posibilidades de deliberación autónoma efectiva de la sociedad civil. Los medios de comunicación deben operar como un actor fundamental del proceso comunicativo público, lo que los compele a asumir pautas normativas que garanticen un flujo libre y no coactivado de la comunicación social, autoconcibiéndose como instrumentos de la ciudadanía para transmitir sus sentimientos, pensamientos y tomas de posición ante el poder y preservando su integridad e independencia de cualquier presión externa que pretendiera impedir ello.

Finalmente, gracias a la comunicación descentrada sin sujeto que se crea discursivamente, la ciudadanía, dispersa en la esfera pública, penetra los procesos institucionales de gestión pública. Ello remite, una vez más, al rol del derecho interpretado democráticamente en cuanto sea capaz de traducir el poder comunicativo de la sociedad a leyes, decisiones burocráticas y políticas públicas. La democracia se funda y se legitima en la participación ciudadana en la toma de decisiones y su deliberación debe garantizarse en todos los niveles de decisión administrativa, so pena de acudir, de manera plenamente justificada, a la desobediencia civil.

Conclusión

Es en este marco donde se desarrolla la “disputa en familia” entre Habermas y Rawls, sin duda uno de los debates de más incidencia en la filosofía política de finales y comienzos de siglo, y donde ambos autores van a coincidir en lo que algunos han llamado el republicanismo

kantiano¹⁴ que caracterizaría una última etapa teórica de uno y otro¹⁵.

Rawls introduce dos conceptos estructurales que determinan su visión republicana del liberalismo político: la del consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) y la de la razón pública. La primera para describir el objetivo final de su liberalismo y, la segunda, para mostrar los mecanismos que garantizan los principios de justicia en un régimen constitucional. Los dos representan el énfasis social de la teoría rawlsiana y confirman su distanciamiento de todas las teorías abstractas de la filosofía moral y política contemporánea.

También vale la pena resaltar que Rawls rescata en esta obra la noción de equilibrio reflexivo que parecía haber perdido relevancia en las versiones de 1980 y 1981. Vuelve aquí a adquirir importancia como un mecanismo de auditaje desde el cual el sujeto, ya sea en la figura del ciudadano o como sujeto colectivo, replantea continuamente su juicio sobre el sistema social en el que vive (1993, 96-97). El contrato social deviene, con ello, un contrato social permanente y los principios de justicia constituyen el criterio desde el cual la ciudadanía juzga los actos del Estado o el gobierno y legitima –o deslegitima– el orden social que lo rodea.

Y aquí se retoman algunas de las categorías profundizadas en las versiones anteriores y que encuentran ahora toda su trascendencia social y política. El ciudadano como persona moral vuelve a ser la piedra de toque de la concepción de la justicia y, sin duda, en ella habría que buscar la presencia del legado kantiano, aunque ello se complementa con una noción de sujeto colectivo, implícita en el papel que Rawls le ha conferido siempre a las minorías, pero que ahora se hace más expresa en el planteamiento político.

Además, el carácter público de la justicia define el rasgo sustancial de la propuesta rawlsiana: la justicia como *paideia* social es la garantía de que la sociedad conozca y, por lo tanto, exija la aplicación de los principios de justicia y, a través de ello, el respeto a sí mismo, ya sea como ciudadano activo o sujeto colectivo.

Como quiso mostrarse a lo largo de este estudio introductorio, en lo que a Habermas concierne, este republicanismo estaría caracterizado por varios elementos. Primero, por la decidida defensa del poder comunicativo de la sociedad civil, entendida más en términos hegelianos, y de las libertades políticas que garanticen la formación y voluntad de la opinión pública. Segundo, por un modelo de democracia deliberativa,

14. Ver Vallespín, 1998, 28-37.

15. Sobre esta última etapa ver, en general, Habermas, 1999, 107-135; así como Rawls, 1996 y, particularmente, Habermas y Rawls, 1995.

que a partir de aquello se infiere, donde la participación activa de la ciudadanía es corolario indispensable del desarrollo pleno del Estado. Tercero, por lo tanto, de la justificación de actos ciudadanos como la desobediencia civil que, como test de constitucionalidad, permitan conciliar la constitución con las nuevas realidades y clamores sociales.

De lo anterior se deriva, el papel mediador que Habermas confiere al Tribunal Constitucional en las sociedades complejas como hermenauta político-jurídico de esa soberanía popular activa y plural, y su deber imperativo de conciliar la tensión entre hechos y normas desde una perspectiva que garantice la más amplia participación de los afectados en los procedimientos democráticos. Lo que supone, precisamente, que el tribunal asuma, como paradigma de adjudicación constitucional, el discursivo-procedimental que Habermas propone como el más adecuado.

En este punto se presenta la distancia de Habermas frente al republicanismo. El riesgo que implica es la potencial etización de la vida pública y la lectura axiológica, buena para algunos, de la constitución que de ello se desprendería, frente a la deontológica, justa para todos, que Habermas defiende, en consonancia con Ackerman y Ely.

El paradigma discursivo-procedimental recoge el contenido normativo de la soberanía popular procedimentalizada que las revoluciones democrático-radicales proyectan para la sociedad contemporánea, poniendo de presente la cooriginalidad del derecho y la política a partir de un principio discursivo bifurcado simultáneamente como principio de argumentación moral y como principio democrático-legal.

Habermas deshipostasia la categoría de soberanía popular, reducida por el paradigma liberal-burgués a una abstracción jurídica vacía, mostrando los contenidos plurales que supone y su articulación con una esfera viva de la opinión pública que hunde sus raíces en las diferentes formas de vida de una sociedad, pero, al mismo tiempo, evitando caer en una interpretación etizante de la vida pública, propia del paradigma republicano, que conduzca a priorizar una forma de vida buena sobre el conjunto de la sociedad.

El paradigma discursivo-procedimental toma distancia frente a los dos paradigmas de adjudicación constitucional más representativos de la época contemporánea, reivindicando de ambos lo que Habermas considera que prolonga las proyecciones normativas de las revoluciones democrático-radicales del siglo XVIII.

Del paradigma republicano retoma su concepción activa de la ciudadanía, es decir, de una soberanía popular entendida como fuente plural y permanente de legitimación del Estado y, por tanto, con plena capacidad y derecho de poner en cuestión su dinámica administrativa.

Y del paradigma liberal la noción clave de procedimientos democrático-legales imparciales que permitan la expresión de esa voluntad y la formación de una opinión pública que penetre el poder administrativo del estado y lo ponga al servicio del poder comunicativo de la sociedad.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto. *The Future of Democracy*, Cambridge, 1987.
- Bohman, James. *Public Deliberation*, Cambridge (USA), MIT Press, 1996.
- y William Rehg. *Deliberative Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1997.
- Buchanan, James. *The Limits of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- Dahl, Robert. *Democracy and Its Critics*, New Haven, Conn., 1989.
- Dworkin, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Editorial Paidós, 1993.
- *La comunidad liberal*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1996.
- Elster, Jon. *The Cement of Society*, Cambridge, 1989.
- “Ulises revisitado: compromisos previos y constitucionalismo” en *Revista Análisis Político*, n° 35, Bogotá, IEPRI, 1998a.
 - *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998b.
 - *Constitucionalismo y democracia*, México, F.C.E., 1999.
- Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Gauchet, Marcel. *La révolution des droits de l’homme*, París, Gallimard, 1989.
- Gauthier, David. *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994 (1986).
- Gutman, Amy y Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. “Struggles for recognition in the democratic constitutional state” en Amy Gutmann (ed.). *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
 - *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
 - y John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Hayek, Friedrich. *Droit, legislation et liberté*, París, PUF, 1995 (1973-1979).
- Kriegel, Blandine. *Cours de philosophie politique*, París, Librairie Generale Francaise, 1996.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1968.
- Mejía Quintana, Óscar. *La problemática iusfilosófica de la obediencia al derecho y la justificación constitucional de la desobediencia civil*, Bogotá, Unibiblos, 2001.
- Mesure, Sylvie et al. *Les critiques de la modernité politique*, París, Calmann-Levy, 1999.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.

- Mulhall, Stephen y Adam Swift. *Liberals & Communitarians*, Oxford y Cambridge, Blackwell, 1992.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*, México, F.C.E., 1988 (1974).
- Peters, Bernard. *Rationalität, Recht und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1991.
- Pettit, Philip. *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Rawls, John. *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
- *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Renaut, Alain et al. *Les philosophies politiques contemporaines*, París, Calmann-Levy, 1999.
- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Skinner, Quentin. *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Sunstein, Cass. *After the Rights Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989.
- “The Politics of Recognition” en Amy Gutmann (ed.). *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994a.
 - *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Editorial Paidós, 1994b.
- Vallentyne, Peter. *Ethics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- Vallespín, Fernando. “El republicanism kantiano” en J. Habermas y J. Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Van Parijs, Philippe. “Rawls face aux libertariens” en varios, *Individu et justice sociales*, París, Editions du Seuil, 1988.
- *Qué es una sociedad justa*, Barcelona, Ariel, 1993.
 - “Más allá de la solidaridad. Los fundamentos éticos del Estado de Bienestar y su superación” en Rubén Lo Vuolo (comp.). *Contra la exclusión: la propuesta del ingreso ciudadano*, Buenos Aires, CIEPP/Miño y Dávila Editores, 1994.
 - *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996a.
 - *Refonder la solidarité*, París, Cerf, 1996b.
 - *Sauver la solidarité*, París, Cerf, 1996c.
 - Ponencia en el coloquio Repenser (Radicalmente) la Solidarité, realizado en Lovaina la Nueva, en *Droit et Quart Monde*, n° 14, 1997.
 - y Robert J. Van der Veen. “Una vía capitalista al comunismo” en *Theory and Society*, 1986.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983.
- Willke, H. *Ironie des Staates*, Frankfurt am Main, 1992.