

El concepto de autonomía en las teorías de Rawls y Habermas

María de los Angeles Yannuzzi

María de los Angeles Yannuzzi es Investigadora
y Profesora Titular de Teoría Política I, Escuela de Ciencia
Política, Facultad de Ciencia Política y RRH,
Universidad Nacional de Rosario.
Vicepresidenta del Consejo de Investigaciones de la UNR.
Dirección Postal: Buenos Aires 1351, 1° D. 2000 – Rosario
tel: 0341-4219321
e-mail: yannuzzi@agatha.unr.edu.ar

Resumen

El concepto de autonomía supone un sujeto autorresponsable, autor de sus propias leyes. Es decir que sólo son legítimos aquellos principios que han sido racionalmente aceptados por los ciudadanos, eliminando así todo rasgo de heteronomía. Sin embargo, en el contexto de las sociedades políticas modernas, la noción de autonomía encuentra ciertas dificultades. El hecho mismo de la representación coloca una instancia de mediación que podría llevar a la paradoja de instituir una nueva heteronomía. Esto nos lleva no sólo a reflexionar en torno a la articulación entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos, sino que, además, nos obliga a plantearnos la relación entre lo particular y lo general, teniendo en cuenta que esto significa pensar la articulación entre lo individual y lo colectivo. En función de ello, dos son las teorías que nos interesa analizar en el presente trabajo: el liberalismo político de Rawls y el republicanismo kantiano de Habermas, ya que ambas retoman el concepto kantiano de autonomía y lo articulan en el plano de la política. Es a partir de ellas que pretendemos definir los alcances del concepto, determinando las dificultades que el mismo plantea en el contexto de ambas teorías.

Summary

The concept of autonomy supposes a self-responsible subject, author of his/her own laws. This means that only those principles rationally accepted by the citizens are legitimate, removing this way any stroke of heteronomy. However, in the context of modern political societies, this notion of autonomy finds certain difficulties. Representation itself places a request of mediation that could introduce the paradox of establishing a new kind of heteronomy. This makes us analyze not only the articulation between modern liberties and antique freedom, but also the relationship between the particular and the general, taking in account that this means to think on the articulation between the individual and the collective. According to this, two are the theories we pretend to analyze in our present work, Rawls's political liberalism and Habermas's kantian republicanism, since both take the kantian concept of autonomy and they articulate it at the political level. In this context, we pretend to define the theoretical possibilities of the concept, determining at the same time its difficulties within both theories.

El principio de igualdad natural sobre el que se asienta teóricamente el estado moderno presupone necesariamente un sujeto universal autónomo. Este concepto de autonomía, ya implícito en la elaboración teórica de los inicios de la Modernidad, adquirió su forma más acabada con Kant, quien en la *Crítica de la razón práctica*, establece el principio de la autonomía de la voluntad como condición de la acción moral, contraponiéndose así a toda heteronomía. Esto supone un sujeto autorresponsable, es decir, un sujeto que asume las consecuencias, tanto buenas como malas, de sus propias acciones, acciones que, además, ha decidido por sí, siendo, por consiguiente, el autor de sus propias normas. Se trata, en ese sentido, de haber llegado a una mayoría de edad, como señalaba Kant en *¿Qué es la Ilustración?*, por oposición a un estado de minoridad, incorporando así, como señala Taylor, «un sentido de autonomía autorresponsable» que se traduce, en principio, en «una liberación de las exigencias de la autoridad» (Taylor, 1996: 262), por lo que el sujeto es ahora el único autor del *nomos*. Desde un punto de vista específicamente político, esto significa que el origen del poder ya no se encuentra ni en la naturaleza ni en Dios, sino que reside en los hombres mismos. Como explica Ricoeur, «cuando la autonomía sustituye la obediencia al otro por la obediencia de sí, la obediencia ha perdido todo carácter de dependencia y de sumisión» (Ricoeur: 222). Pero esto no deja de plantear problemas a la teoría política, ya que la política supone por definición relaciones asimétricas de poder, es decir, de mando-obediencia. ¿Cómo mantener entonces el concepto de autonomía en el contexto de la comunidad política, teniendo en cuenta que es ella la encargada tanto de instituir el derecho a partir del cual se instrumenta en una sociedad determinada la noción de justicia como de brindar las condiciones necesarias para que los ideales de vida buena puedan llegar efectivamente a realizarse?

Esta noción de autorresponsabilidad que se traduce necesariamente como autolegislación en el plano moral, se hace extensiva al ámbito político también como autolegislación, pero en el sentido de que son los ciudadanos los que se dan sus propias leyes.¹ Es decir que son legítimos aquellos principios que han sido racionalmente aceptados por los ciudadanos. De esta manera, se eliminaría todo rasgo de heteronomía, ya que ahora los hombres, en tanto que sujetos autónomos, son autores de la ley que constriñe la libertad entendida como ausencia de impedimentos. Parafraseando así a Rousseau, podemos decir que «obedezco como ciudadano lo que instituyo como parte del soberano». O, si lo preferimos, retomando a Habermas cuando define la autonomía política, los sujetos «son autónomos en la medida en que puedan entenderse a la vez como autores del derecho al que están sometidos como destinatarios» (Habermas: 491).² El concepto de autonomía encuentra así un principio de resolución

¹ «(L)o que en el ámbito de la vida personal se llama autolegislación o autonomía moral, es lo que para la constitución de una sociedad justa significan las lecturas que de la libertad política, esto es, de la autolegislación democrática, se hacen en forma de derecho natural racional» (Habermas, 1998: 163).

² También en Jürgen Habermas, «Reconciliación mediante el uso público de la razón», en: Habermas/Rawls: 69.

en la noción de democracia, por ser esta forma política la que en principio incorpora la noción de autolegislación. Sin embargo, no podemos ignorar que, en el contexto de las sociedades políticas modernas, la noción de autonomía encuentra ciertas dificultades. El hecho mismo de la representación coloca una instancia de mediación que podría llevar a la paradoja de instituir una nueva heteronomía. Esto nos lleva no sólo a reflexionar en torno a la necesaria articulación entre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos, sino que, además, nos obliga a plantearnos la relación entre lo particular y lo general, teniendo en cuenta que esto significa pensar la articulación entre lo individual y lo colectivo.³ Si bien esta última es una cuestión que se proyecta sobre las nociones de autonomía privada y de autonomía pública, cierto es que no se trata, en realidad, de cuestiones totalmente idénticas. En función de ello, dos son las teorías que nos interesa analizar en el presente trabajo, ya que ambas, si bien de manera distinta, retoman el concepto kantiano de autonomía y lo articulan en el plano de la política. Nos referimos, en ese sentido, al liberalismo político de Rawls y al republicanismo kantiano de Habermas, que desarrollaremos en la primera y segunda parte, respectivamente, buscando definir los alcances del concepto y cuáles serían las dificultades que el concepto nos plantea en el contexto de ambas teorías.

El liberalismo político de Rawls

Rawls parte del concepto de autonomía, concepto que adscribe a la noción de libertad. Se es autónomo en la medida en que se sea libre en tres aspectos fundamentales: a) tener poder moral para dar forma, para revisar y para perseguir la consecución de una concepción de bien; b) constituirse en fuente auto-autenticadora de demandas válidas y c) asumir la responsabilidad en la consecución de los fines. A partir de ello, Rawls distingue en el liberalismo político dos tipos de autonomía: la autonomía racional, que «no es, como tal, un ideal en absoluto, sino una manera de modelar la idea de lo racional (versus lo razonable) en la posición original», y la autonomía plena, definida como «un ideal político y una parte del ideal más completo de una sociedad bien ordenada» (Rawls: 28). Es decir que, mientras la autonomía plena –o, si se prefiere, la autonomía política–⁴ es privativa de los ciudadanos,⁵ la segunda es la

³ Kymlicka trae a colación, desde una posición liberal, este problema al plantear la situación de las minorías, instituidas en tanto que colectivos particulares. Sin embargo lo hace, a nuestro juicio, de una manera poco satisfactoria ya que nunca se detiene a pensar alguna forma de interrelación entre lo particular y lo general.

⁴ Como sostiene Habermas, Rawls utiliza el término «político» con diversos significados. Esto dificulta enormemente la comprensión del texto. Pero en este caso hemos decidido atenernos a los respectivos títulos bajo los cuales, en *Political Liberalism*, Rawls desarrolla cada

una de las autonomías. En función de ello, la autonomía racional se define como artificial no política y la autonomía plena como política no ética. De todas formas, el uso del vocablo, incluso en este caso, sigue siendo problemático, ya que si bien la autonomía racional se define como no política, si pensamos el concepto en un sentido más genérico, debería ser considerada al menos como un elemento constitutivo de una autonomía política, tanto por el rol que cumple, como por el hecho de ser una de las autonomías necesarias para que se realice el liberalismo político.

que «se modela en la posición original a través de la forma en que las partes deliberan en tanto que sus representantes» (Idem: 77) y, por ello mismo, es pública.

Rawls distingue así dos esferas en las que se realiza la concepción de la justicia como equidad: la primera referida al punto de vista de las partes en la posición original, y la segunda referida al punto de vista de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada. Ambas articulan el liberalismo político. Sin embargo, la primera se refiere fundamentalmente, como señala la cita precedente, a las partes en tanto que representantes, por lo que, apoyándose en los poderes morales e intelectuales de las personas, es a partir de la autonomía racional que se especifican los términos considerados equitativos de la cooperación en el contexto de una sociedad bien ordenada. A ello se llega a partir de la deliberación y del acuerdo entre aquéllos comprometidos con ello.

Resta todavía un tercer punto de vista, el de nosotros mismos «el de tú y yo que estamos elaborando la justicia como equidad y la estamos examinando como una concepción política de justicia» (Idem: 28). Este punto de vista corresponde a la autonomía ética, distinta de la autonomía plena.

«Debe distinguirse esta autonomía plena de vida política de los valores éticos de la autonomía y de la individualidad, que pueden apelar al conjunto de la vida, tanto social como individual, tal como fuera expresado por los liberalismos comprensivos de Kant y Mill. La justicia como equidad enfatiza este contraste: afirma la autonomía política para todos pero deja el peso de la autonomía ética a ser decidido por los ciudadanos individualmente a la luz de sus doctrinas comprensivas» (Idem: 78).⁶

Tenemos, así, tres tipos de autonomías, de las cuales dos conforman el liberalismo político, mientras que la tercera, la ética aparece presentada como marginal a él. Esta forma de considerar el concepto nos merece ya dos observaciones, cuyas consecuencias se proyectan sobre nuestro análisis posterior. En primer lugar, este «tercer punto de vista –el mío y el tuyo– es desde el cual se valora la justicia como equidad e, incluso, cualquier otra concepción política» (Idem: 28). Esta la que, en un sentido más estricto, podríamos llamar autonomía privada, es decir, el ámbito específico de la libertad de los modernos. Rawls mantiene así, como señala Habermas, la separación entre estado y sociedad civil, separación que necesariamente se proyecta sobre el mismo diseño de la posición original, como incluso terminaremos de desarrollar más adelante en este mismo apartado. Por el momento, sólo nos interesa destacar que, al ser ella la

⁵ Recordemos que Rawls explícitamente dice que «no son las partes sino los ciudadanos de una sociedad bien ordenada en su vida pública los que son completamente autónomos» (Rawls: 77).

⁶ En su «Réplica a Habermas» Rawls reitera esto mismo. Ver John Rawls, «Réplica a Habermas», en: Habermas/Rawls: 106.

autonomía que introduce realmente la dimensión valorativa, establece con la autonomía política una relación muy particular, ya que, aunque Rawls pretenda mantener la separación, lo cierto es que se produce en la práctica un condicionamiento estrecho, aunque no explícito, sobre la segunda. Si bien desde la teoría la autonomía ética no forma parte de la autonomía plena, las personas, en tanto ciudadanos –es decir, en tanto que sujetos con autonomía plena– son partícipes de alguna concepción de bien que, en última instancia, marca las diferencias y, por consiguiente, permite definir los términos posibles de la conciliación. Tiene razón Habermas cuando sostiene que Rawls establece, en ese sentido, la prioridad de la autonomía privada sobre la autonomía pública.

En segundo lugar, y entrando ya a considerar específicamente las dos autonomías propias del liberalismo político, si bien es cierto, como señaláramos, que Rawls mantiene la escisión entre estado y sociedad civil, el aspecto de la sociedad civil que le interesa para definir el liberalismo político es el que se refiere a aquellas acciones que de alguna manera tienen alguna incidencia en el espacio público. Taylor, por ejemplo, hace referencia a este aspecto cuando analiza la historia del concepto de sociedad civil. Por tal se entiende, en ese sentido, «una red de asociaciones autónomas, independientes del Estado, que vinculan estrechamente a los ciudadanos en asuntos de interés común, y que por su mera existencia o acción podrían tener un efecto en la política pública» (Taylor, 1997: 269). En términos generales podríamos decir que se está hablando de lo mismo. Sin embargo, Rawls intenta destacar un plano de intersección entre estado y sociedad civil, plano que remite exclusivamente a lo político, y en el cual se constituyen los ciudadanos en su autonomía plena. Podríamos entonces asimilar este plano al concepto de sociedad política, ya que califica a este tipo de autonomía como política y no específicamente privada. Pero, mientras Taylor acertadamente señala el hecho que dentro de la sociedad civil hay formas de organización, este último aspecto aparece en cierta forma soslayado en Rawls. En ese sentido, la noción de autonomía en este último autor se refiere siempre a personas individuales que, si bien pueden estar asociadas, mantienen siempre su individualidad.⁷

Pero esto revierte necesariamente sobre el contenido atribuido a la autonomía política, ya que en Rawls siempre está presupuesto una relación directa entre ciudadanos entre sí y entre éstos y sus representantes. En ningún momento se plantea si las formas de asociación –que generalmente construyen una identidad propia y, por consiguiente, al institucionalizarse, terminan generando intereses incluso distintos a los de sus miembros individuales–, pueden llegar a condicionar de alguna manera

⁷ Un aspecto que, a nuestro juicio, no queda debidamente resuelto en las distintas elaboraciones teóricas es cómo se construye la noción de autonomía en la articulación entre lo individual y lo colectivo. Como ya señaláramos en la nota 4, Kymlicka en parte sugiere la cuestión al referirse a las minorías étnicas. Pero, la articulación entre lo individual y lo colectivo excede, en realidad, en muchos

aspectos el problema que plantean este y otros tipos de minorías. En el caso particular de Kymlicka, más que dilucidar la cuestión en torno a cómo mantener la autonomía en contextos de complejidad social, apunta a resolver el alcance de la noción de tolerancia en el marco de una sociedad que se reconoce como liberal.

la autonomía individual. El mismo Rawls nos lleva a preguntarnos por ello cuando reconoce que «los ciudadanos son miembros de varias asociaciones en las que, en muchas ocasiones, han nacido, y en las cuales por lo común, aunque no siempre, adquieren sus doctrinas comprensivas».⁸ La cuestión, como podemos apreciar, no es menor, ya que, en un contexto de representación, esas asociaciones, en tanto formas de mediación pueden llegar a generar, incluso, formas de heteronomía. Sin embargo, esta mediación de las organizaciones, propia de las sociedades complejas, parece no incidir de alguna manera en la constitución final de la autonomía individual.

Retomando entonces nuestro análisis de la teoría de Rawls, vemos que la autonomía racional es la que específicamente remite a la noción de representación y que dicha autonomía se modela en la posición original a partir del uso público de la razón. Se trata de una noción que, si bien queda adscripta a una instancia de deliberación, tal como el mismo Rawls advierte, no puede confundirse con la esfera pública de Habermas, concepto que considera en gran parte asimilable a la noción de «trasfondo cultural», donde circulan las razones consideradas no públicas. Por el contrario, el concepto de razón pública se refiere al

«razonamiento de los legisladores, ejecutivos (presidentes, por ejemplo) y jueces (especialmente aquellos de la corte suprema, si existe una). Incluye también el razonamiento de los candidatos en las elecciones políticas y de los líderes de los partidos y otros que trabajan en sus campañas, así como el razonamiento de los ciudadanos cuando votan acerca de asuntos constitucionales y cuestiones de justicia básica.»⁹

Por consiguiente, la autonomía racional, por definición artificial,¹⁰ al mismo tiempo que no-política, corresponde tanto a las partes en tanto que representantes, como a los ciudadanos en este aspecto que hemos señalado en la cita precedente. Es decir que

«así como los ciudadanos son racionalmente autónomos de dos maneras –son libres dentro de los límites de la justicia política para perseguir sus concepciones (permisibles) del bien; y están motivados para asegurar sus intereses de orden más elevado asociados con sus poderes morales– así también las partes son racionalmente autónomas de dos maneras: son libres en el marco de los constreñimientos de la posición original para aceptar cualquier principio de justicia que piensen más para la ventaja de aquéllos a quienes representan; y al estimar esta ventaja, consideran aquellos intereses de orden más elevado de las personas» (Rawls: 74/5).

⁸ John Rawls, «Réplica a Habermas», en: Habermas/Rawls: 94.

⁹ Ídem: 86, n.

¹⁰ La noción de artificialidad, entendida como artificio de la razón, es fundamental para comprender la noción de autonomía racional: «Las partes, en tanto que autónomas sólo racionalmente, son sólo

personas artificiales que formamos para habitar la posición original como un dispositivo de representación». Y, en función de ello, la autonomía racional es «sólo un aspecto de la libertad y difiere de la autonomía plena» (Rawls: 75).

Esta autonomía racional se modela al hacer de la posición original un caso de justicia procedimental pura, describiendo así «las deliberaciones de las partes de forma que modelen la autonomía racional de los ciudadanos» (Idem: 73). Para ello, a las partes se le impone el velo de ignorancia, bajo el supuesto que, de esta forma, tendrán sólo en cuenta los intereses de orden superior de los representados. Los principios de justicia se logran como resultado de un proceso de deliberación llevado adelante entre las partes, proceso en el cual la argumentación juega un papel fundamental, ya que es a partir de este intercambio que se logran los acuerdos. Es aquí donde la autonomía racional revierte y modela a su vez la autonomía plena, ya que

«los ciudadanos logran la plena autonomía política cuando viven bajo una constitución razonablemente justa que garantice su libertad e igualdad, con todas las leyes y preceptos subordinados adecuados que regulan la estructura básica, y cuando también comprenden plenamente y confirman esta constitución y sus leyes, así como las ajustan y revisan a medida que los cambios sociales lo requieren, siempre convenientemente movidos por su sentido de la justicia y demás virtudes políticas».¹¹

Nos encontramos así ante una paradoja, ya que si bien Rawls contempla la noción de representación a partir de la cual en sociedades postmetafísicas se valida la noción de autolegislación,¹² el hecho que sea desde la autonomía racional que se modela la autonomía propia de los ciudadanos, nos lleva a preguntarnos si realmente éstos se constituyen en tanto que sujetos autónomos, es decir, en tanto que sujetos que establecen el necesario juego de interacción e interpretación de los principios básicos y, por consiguiente, a partir de ello se dan la propia ley. Sin embargo, son aquéllos que tienen negada una autonomía plena quienes terminan modelando el principio de justicia, a partir del cual cada sujeto podrá desarrollar su propia concepción de bien. En tanto que recurso de representación, la posición original es un «medio de reflexión pública y de auto-clarificación» (Rawls: 26) a partir del cual se logra que las distintas concepciones de bien se toleren recíprocamente. Por eso las partes no están atadas a ningún principio externo de derecho y de justicia particular –aunque siempre «en el marco de los estreñimientos de la posición original»–. Y en tanto que representantes de ciudadanos libres e iguales, las partes se sitúan simétricamente. Esto se sostiene imponiendo a las partes el velo de ignorancia en la posición original. O, si lo preferimos, las partes no están autorizadas «a saber la posición social de aquéllos a quienes representen o la doctrina comprensiva particular de la persona que cada uno representa» (Idem: 24).

¹¹ John Rawls, «Réplica a Habermas», en: Habermas/Rawls: 107.

¹² Como señala Habermas, Rawls mantiene en términos generales este principio de la Modernidad: «actuamos de modo autónomo cuando obedecemos aquellas leyes que podrían ser aceptadas con

buenas razones por todos los afectados sobre la base de un uso público de su razón» (Jürgen Habermas, «Reconciliación mediante el uso público de la razón», en: Habermas/Rawls: 41).

Con ello Rawls busca asegurar la imparcialidad del juicio frente a las distintas concepciones de bien que existen en toda sociedad pluralista y sobre las cuales, en tanto razonables, no se puede emitir juicio valorativo. Este último, recordemos, es producto del ejercicio de la autonomía ética que, como señaláramos, no conforma el liberalismo político. La política, en términos liberales, se construye así a partir de lo que constituye el espacio común, tomando como punto de partida el reconocimiento para todos, en tanto que portadores de teorías comprensivas razonables, de una igual dignidad y respeto moral.

De esta forma, el valor de la neutralidad respecto a las distintas concepciones de bien constituye el rasgo fundamental de la concepción de justicia. Pero, ¿es posible realmente mantener el requisito del velo de ignorancia? En principio, tanto la distinción entre la autonomía plena y la autonomía racional, por un lado, como la distinción de la autonomía ética, es lo que teóricamente permite asegurarlo, pero al costo de quitar sustancia al contenido de lo justo. No olvidemos que las partes se muestran racionalmente autónomas en relación a «la naturaleza de los intereses que guían sus deliberaciones como representantes de los ciudadanos» (Idem: 73/4). Aquí surge la noción de bienes primarios, que revisten un carácter lo suficientemente amplio y general como para asegurar que las personas puedan desarrollar en el plano de la sociedad civil y, por consiguiente, de su vida privada, su propia concepción del bien.

Rawls enuncia de esta forma la neutralidad respecto a las distintas concepciones de bien en el espacio público como presupuesto necesario para garantizar su autonomía en el plano privado. En ese sentido, la teoría de Rawls adscribe, desde el punto de vista de la autonomía racional, a una noción de autonomía postulada, ya que, como explica Guariglia¹³ con relación a ella, este tipo de autonomía «no impone ninguna forma especial de vida» (Guariglia, 1998: 5). Sin embargo, esta afirmación reconoce ciertos matices que debemos considerar. Sin negar, por supuesto, que la teoría rawlsiana es aplicable incluso al momento en el cual se dirime una constitución, lo cierto es que parece funcionar más cómodamente si partimos del hecho que los ciudadanos acuden al espacio público plenamente conscientes de sus intereses e identidades, por lo que en él se limitan a aplicar o a interpretar los principios de la razón pública previamente objetivada en la teoría y en las normas constitucionales,¹⁴ por lo que ya

¹³ Guariglia distingue dos tipos de autonomía: a) la postulada y b) la realizada. La primera es «aquella que atribuimos a cada miembro de la sociedad y, eventualmente, a todos los miembros del género humano, cada uno de los cuales tiene interés en defenderla tanto para sí, como para los otros miembros a través de la vigencia de ciertos principios universales que se comprometen a respetar. Precisamente porque es postulada, no puede ser refutada por situaciones concretas en las que de hecho un individuo particular

no esté en situación de defender o ejercer esa autonomía: como por ejemplo los niños o los enfermos en estado de coma, etc.». Por su parte la segunda es «aquella que indica de modo positivo cómo es posible llevar a cabo del mejor modo las aspiraciones propias de todo ser racional a la felicidad y la perfección, en el sentido de la plenitud de las propias capacidades intelectuales y disposiciones del carácter» (Guariglia, 1998: 4).

habría principios generales de justicia previamente establecidos y reconocidos, estableciendo ya límites dentro de los cuales se autoriza la consecución de un consenso entrecruzado. Incluso, al preconizar la coexistencia de «doctrinas morales, religiosas y filosóficas, razonables, aunque en principio incompatibles», Rawls claramente se inclina por el pluralismo, aunque no cualquier pluralismo, sino el que él mismo califica como «razonable» (Rawls: XVIII).

Esta noción de «razonable» remite necesariamente a dos presupuestos que debemos considerar. Es este concepto el que, en realidad, condiciona, en última instancia, la noción de autonomía política, estableciendo así límites a la justicia como equidad, ya que excluye lo «no-razonable», condicionando de esta forma la incompatibilidad admitida para la convivencia. Pero dicha incompatibilidad nunca podría suponer entonces la interacción de doctrinas claramente contrapuestas. No olvidemos que «(a)l honrar esos principios de justicia los ciudadanos se muestran a sí mismos autónomos, dicho políticamente, y así compatibles en cierta forma con sus doctrinas comprensivas razonables» (Rawls: 90). De esta forma, la aceptación de la noción de autonomía supone que las distintas concepciones razonables de bien queden entre sí equiparadas al excluirse, como señala Guariglia en el caso de la autonomía postulada, «todos aquellos modelos que en la persecución de sus fines choquen con los principios de una ética universalista y de un sistema de derechos como el representado por la Carta de los derechos humanos» (Guariglia, 1998: 5).

Pero, ¿cómo se lleva efectivamente a la práctica esta neutralidad, que ya supone, en realidad, la exclusión de lo diametralmente distinto? Esta neutralidad liberal, tal como el mismo Rawls enuncia, no es neutralidad, al menos no en sentido absoluto, ya que su enunciación nos permite marcar límites adecuados, aunque en principio amplios, en la consecución del bien, introduciendo entonces la duda ante los grupos que niegan la autonomía y, por consiguiente, los espacios de libertad de los otros. Esta es una de las cuestiones que preocupa a Kymlicka, cuando se pregunta, por ejemplo, qué sucede con las minorías iliberales.¹⁵ La cuestión no es menor, sobre todo si se trata de aplicar el ideal de justicia como equidad en el contexto de sociedades crecientemente diferenciadas como las nuestras, en las que predomina una pluralidad de convicciones morales, de concepciones del bien, entre las cuales encontramos algunas cuyos principios morales pueden resultar altamente antagónicos con los establecidos en el plano constitucional que oficia de límite a la razonabilidad. Por eso tiene razón Kymlicka cuando sostiene que el hecho de suponer que no todos aceptan el mismo

¹⁴ «(N)uestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana» (RAWLS: 137).

¹⁵ «Si la teoría liberal se basa en la autonomía, se corre el peligro de alienar a esos grupos y de socavar su adhesión a las instituciones liberales, mientras que un liberalismo basado en la tolerancia puede proporcionar unas bases más seguras y más amplias a la legitimidad del gobierno» (Kymlicka: 214).

ideal de autonomía «no soluciona las cuestiones que plantea la existencia de minorías no liberales» (Kymlicka: 227). En ese sentido, uno de los problemas que presenta la teoría de Rawls al plantear la noción de neutralidad política es que parece ignorar que el Estado, frente a muchas cuestiones particulares de justicia, nunca permanece realmente neutral, ya que su función es la de sancionar el derecho. Incluso, el mismo concepto de autonomía marca por sí mismo una frontera que excluye determinado tipo de concepciones, incluso si pensamos el concepto en el momento fundacional en el que se dirime una constitución.

El caso particular de la esclavitud constituye, en ese sentido, uno de los mejores ejemplos a considerar al respecto, ya que su aceptación supone cuestionar el basamento sobre el cual se asienta la noción de autonomía. Rawls mismo lo menciona con relación a los primeros constitucionalistas norteamericanos, aunque sostiene que una constitución «que excluyera la esclavitud podría ser adoptada en aquel tiempo»,¹⁶ ya que, según su criterio, constituiría información no relevante, por lo que su existencia no impediría realizar una constitución justa. Pero ¿cómo se puede interpretar la razonabilidad y, por consiguiente, la neutralidad, en este caso? Por lógica, las posiciones esclavistas y antiesclavistas se autoexcluyen, algo que a Rawls no se le escapa.

«Los esclavos están, por así decirlo, muertos socialmente: de ningún modo se los reconoce como personas. Este contraste con la esclavitud aclara por qué concebir a los ciudadanos como personas libres en virtud de sus poderes morales y del hecho que tienen una concepción del bien que está de acuerdo con una concepción política particular de justicia» (Rawls: 33).

Sin embargo, Rawls parece olvidar, al considerar el caso específico en la historia norteamericana, que, desde el punto de vista político, el estado necesariamente toma alguna posición que, por lógica, afectará negativamente al ideal de vida específico de alguno de los grupos, ya que, o admite la esclavitud, aceptando que no todos los hombres son libres por su nacimiento, o la niega, reconociendo la universalización del principio de libertad natural. Incluso el no legislar al respecto también supondría una toma de posición, ya que, en todo caso, convertiría la definición del principio de libertad de los hombres en una cuestión enteramente privada, admitiendo en los hechos la esclavitud. Este sería un caso que, por definir principios básicos, muestra la insuficiencia con la que Rawls trabaja la noción de autonomía en el contexto del liberalismo político. Únicamente la endeble y difusa noción de «equilibrio reflexivo» brindaría a la teoría la posibilidad de articular una concepción política de la justicia. Pero ¿qué pasa entonces con la esclavitud?

En principio, como indicáramos, sólo es posible mantener la neutralidad exigida en la medida en que los principios logrados a partir del consenso entrecruzado no

¹⁶ John Rawls, «Réplica a Habermas», Habermas/Rawls: 104.

sean percibidos por el o los grupos no favorecidos como una amenaza a su propio estilo de vida. Y esto último sería el caso si se adopta, o no, una posición esclavista. Indefectiblemente el grupo no favorecido sentiría amenazado su propio estilo de vida. En última instancia, este tipo de autonomía, en realidad modelada desde la autonomía racional, tiende a dejar en el ámbito de lo privado lo excesivamente conflictivo, dado que desde la autonomía racional no se puede imponer una idea de bien. Rawls se inclina, así, por la tolerancia como ideal de vida buena. Pero, ¿qué sucede entonces con un principio que, tal como el mismo Rawls define la autonomía, es constitutivo de ella? Dejar el tema de la esclavitud tras el velo de ignorancia solamente retrasa la eclosión del conflicto al dejarlo como asunto privado. Pero, entonces, la autonomía propia del liberalismo político paradójicamente se termina sustentando en algo que, en realidad, está excluido: la autonomía ética. En última instancia, en ella radica la posibilidad de lograr ese «equilibrio reflexivo».

El republicanismo kantiano

El concepto de autonomía reviste, en la teoría de Habermas, una importancia fundamental, ya que no solamente define el tipo de sujeto actuante, sino que, además, constituye el elemento primordial por el cual se resuelve la legitimidad del derecho. Condición necesaria para desarrollar su noción de estado de derecho o, como él mismo lo designa, de estado democrático constitucional, Habermas destaca en su análisis la dimensión pública de la autonomía, teniendo en cuenta que la autonomía política no es «una mera copia de la autonomía moral» (Habermas: 171). Esta clara insistencia en la dimensión pública de la autonomía se funda en su adscripción al republicanismo que, como bien destaca en su discusión con Rawls, privilegia en realidad «aquellos derechos de participación y de comunicación política que posibilitan la autodeterminación de los ciudadanos»¹⁷ o, si lo preferimos, lo que genéricamente llamamos la «libertad de los antiguos». Es decir que se hace necesario pensar la articulación entre una autonomía pública, propia del ciudadano, y una privada, propia del sujeto moral moderno. Como ya indicáramos al comenzar el presente trabajo, lo que habitualmente llamamos «libertad de los modernos» se funda en un sujeto responsable de sus acciones, señalando con ello el origen exclusivamente humano de la ley moral, que resulta así producto, en términos kantianos, de la propia voluntad racional que se ha universalizado a partir de determinados requisitos. Pero, ¿cómo se proyecta entonces en el plano de la comunidad política moderna, esta noción de autolegislación que define al sujeto individual moderno? Como señala Habermas, «la idea de autolegislación del ciudadano exige que aquellos que están sometidos al derecho

¹⁷ Jürgen Habermas, «Reconciliación mediante el uso público de la razón», en: Habermas/Rawls: 66.

como destinatarios suyos, puedan entenderse a la vez como autores del derecho». De esta forma, «(l)a idea de autolegislación, que para la voluntad individual significa autonomía moral, cobra para la formación de la voluntad colectiva el significado de autonomía política» (Habermas: 186; 224).

Retomando así el principio de soberanía popular de Rousseau¹⁸ y el concepto de autonomía moral de Kant como fundamento de los derechos humanos, Habermas intenta unir voluntad soberana con razón práctica,¹⁹ por lo que la validez del derecho y el principio de legitimidad tienen entonces un mismo origen: «la autonomía de los ciudadanos y la legitimidad del derecho remiten la una a la otra», ya que «(e) n la positividad del derecho (...) se expresa (...) una voluntad dotada de legitimidad, que se debe a la autolegislación presuntivamente racional de ciudadanos políticamente autónomos». (Idem: 491; 95). De esta forma, Habermas valida, por un lado, la organización política y, por el otro, el derecho positivado en tanto que forma de expresión de dicha organización, como producto de la decisión libre y responsable de los sujetos políticos, es decir, de los ciudadanos. Hasta aquí, en principio, la teoría reafirma el principio de soberanía popular, al mismo tiempo que destaca uno de los elementos más importantes de la dimensión pública de la autonomía. En sociedades postmetafísicas, únicamente el régimen democrático realiza efectivamente la noción de autonomía. Pero esto no sería suficiente si no se recuperara otra dimensión del concepto de autonomía, y que remite a la noción kantiana de la personalidad moral, a partir de la cual se fundan los derechos del hombre. Esto lleva a centrar la cuestión en el modo de ejercer la autonomía, es decir, el modo en que tanto la autonomía pública como la privada se interrelacionan entre sí. En ese contexto, la institución legal del

¹⁸ Excedería el marco del presente trabajo discutir en profundidad los presupuestos teóricos sobre los cuales Habermas desarrolla su propia teoría. Sin embargo, creemos importante hacer aquí una reflexión con respecto a Rousseau. Es cierto que este autor desarrolla teóricamente el principio de soberanía popular y, en ese sentido, reafirma la noción de autolegislación en el principio democrático. Sin embargo, entendemos que existen en Rousseau ciertos problemas que, a nuestro juicio, cuestionan la noción de autonomía. Si bien es cierto que, como sostiene el contractualismo, los hombres pactan en tanto que voluntad libre –y en ese sentido no habría en Rousseau otro criterio de legitimidad del poder y del derecho–, la teoría rousseauiana establece que en ese mismo acto en que se conforma la república se elige también al legislador, figura por demás problemática, sobre todo si tenemos en cuenta que él tiene a su cargo, entre otras cosas, el dar la ley. En parte esto se puede resolver viendo al legislador como encarnación de la voluntad general, tal como el mismo Rousseau sostiene. Sin embargo, se trataría de una voluntad general cuyo contenido es desconocido por los sujetos pactantes, razón por la cual eligen entonces al Legislador. Pero esto supone entonces que esos hombres, en ese momento fundacional,

se encuentran, en términos kantianos, todavía en una situación de minoridad, interpretación que Rousseau incluso insinúa al pensar en el Legislador como el Gran Reformador, porque «hay mil clases de ideas que es imposible traducir a la lengua del pueblo» (Rousseau, *C.S.*: 186). Es este aspecto el que tampoco Rawls tiene en cuenta al referirse, en su «Réplica a Habermas», al Legislador rousseauiano. En términos de Rousseau, la «voluntad soberana» se constituye –o se puede constituir– incluso en contra de los intereses particulares actuales, en aras de un ideal de vida buena cuya objetivación no aparece claramente como producto de la voluntad de los hombres concretos, salvo a través de la mediación del Legislador. Y es ese ideal de vida buena que se insinúa como el único posible para reunir nuevamente sujeto moral y sujeto político el que, en última instancia, autoriza en Rousseau a «obligar a ser libre».

¹⁹ «El *quid* del derecho natural racional que opera con la idea de autodeterminación de Rousseau y Kant es una unión de razón práctica y voluntad soberana que despoja a la dominación política de todo lo simplemente cuasinnatural, haciendo derivar el ejercicio de la dominación política del ejercicio de la autonomía política de los ciudadanos» (Habermas, 1998: 257).

principio de discurso opera como control de la deliberación pública, ya que es él el encargado de introducir, en los procesos específicos de construcción y conformación de las voluntades, el punto de vista moral y, por consiguiente, la contextualización necesaria en el terreno de la práctica.

«La conexión interna que buscamos entre soberanía popular y derechos del hombre ha de radicar, pues, en el contenido normativo de un modo de ejercicio de la autonomía política, que no viene asegurado por la forma de leyes generales sino sólo por la forma de comunicación que representa la formación discursiva de la opinión y la voluntad comunes» (Idem: 168).

Este principio de discurso –es decir, el principio a partir del cual se introduce lo moralmente correcto– sostiene que sólo son válidas aquellas normas que han sido previamente consentidas por quienes se subordinan a ellas en tanto que participantes de un discurso racional. De esta forma, Habermas define la validez de las normas, producto de la autolegislación de hombres libres e iguales. No se trata, como podemos apreciar, de un simple procedimentalismo jurídico, ya que éste no constituiría por sí mismo garantía suficiente para resguardar la autonomía privada. Ante esto, Habermas sostiene que sólo «la tematización de la conexión entre formas de comunicación que garanticen simultáneamente la autonomía privada y la autonomía pública en el propio punto de nacimiento o surgimiento de ésta» (Idem: 492) permitiría superar este problema. Habermas enuncia así un procedimentalismo discursivo que le permite insertar a su vez ciertas condiciones, cuyos elementos fundamentales son la imparcialidad, la igualdad y la apertura a todos,²⁰ la ausencia de coerción y la unanimidad. Y, en ese sentido, constituye una reformulación del imperativo categórico kantiano que acentúa una moral del respeto mutuo y de la responsabilidad solidaria.

«Las instituciones del Estado de derecho tienen por fin asegurar el ejercicio efectivo de la autonomía política de ciudadanos socialmente autónomos, y ello de suerte que, por un lado, pueda surgir el poder comunicativo resultante de la formación de una voluntad racional y encontrar expresión vinculante en programas legislativos, y que, por otro este poder comunicativo, a través de la aplicación racional y la implementación administrativa de esos programas legislativos, pueda circular a lo largo y ancho de toda la sociedad y –tanto a través de la estabilización de expectativas como de la realización de fines colectivos– pueda desarrollar su fuerza de integración social» (Idem: 248).

²⁰ «La igualdad de derechos políticos para todos se sigue, por tanto, de una juridificación simétrica de la libertad comunicativa de todos los miembros de la comunidad jurídica; y esa libertad comunicativa *exige* a su vez modos de formación discursiva de la

opinión y la voluntad políticas, que haga posible un ejercicio de la autonomía política poniendo en práctica los derechos políticos» (Habermas, 1998: 193).

Vemos así que, a diferencia de Rawls, en Habermas el «ejercicio ciudadano de la autonomía política» supone claramente «una incorporación al Estado», por lo que «la actividad legislativa se constituye como un poder en el Estado» (Idem: 202). Habermas parte, en ese sentido, de la noción de estado de derecho o estado democrático que, en última instancia, sería el único tipo de organización política que daría las condiciones de posibilidad para que efectivamente se realizara la autonomía de los ciudadanos:

«la organización del Estado de derecho ha de servir en última instancia a la autoorganización políticamente autónoma de una sociedad que con el sistema de los derechos se ha constituido como la asociación de miembros libres e iguales en que consiste la comunidad jurídica» (Habermas: 244/5).

Habermas coloca el acento de su reflexión en un aspecto relevante para definir la autonomía política. Nos referimos, en ese sentido, al tipo de relación, por demás compleja, que se entabla entre la autonomía privada y la autonomía pública, nociones que remiten, a su vez, a las de libertad negativa y libertad positiva. Como él mismo señala, los hombres sólo pueden «poner adecuadamente en práctica la autonomía pública garantizada por los derechos de participación democrática, en la medida en que les venga garantizada su autonomía privada» (Idem: 491). La relación entre autonomía pública y privada tiene una importancia fundamental en Habermas, quien claramente establece una relación dialéctica entre ambas: «Una autonomía privada asegurada sirve a asegurar el surgimiento de la autonomía pública, al igual que, a la inversa, la adecuada puesta en práctica de la autonomía pública sirve a asegurar el surgimiento y despliegue de la privada» (Idem: 491). Para Habermas ambas se funden simétricamente en un mismo concepto.

«Rousseau y Kant ambicionaron deducir ambos elementos simultáneamente de la misma raíz, esto es, de la autonomía moral y política: los derechos básicos liberales no podían encasquetarse como meras limitaciones externas de la praxis de la autodeterminación ni podían ser instrumentalizados para ésta».²¹

De esta manera, expresa que los «derechos del hombre y soberanía popular se presuponen mutuamente» (Habermas: 149), resguardando, por un lado, los derechos básicos frente a las injerencias sociales y, por el otro, se abre a la pluralidad social al permitir un casi ilimitado acceso a la esfera y decisiones públicas a todos los ciudadanos y grupos sociales. Ambas dimensiones son complementarias, equivalentes en su importancia y tienen, además, un origen común.²² Como señala Habermas,

²¹ Idem: 66.

²² «El sistema de los derechos, al asegurar la autonomía privada y la autonomía pública equivalentemente, es decir, dándoles igual

valor, operacionaliza esa tensión entre facticidad y validez, que había empezado mostrándonosnos como la tensión entre la positividad y la legitimidad del derecho» (Habermas, 1998: 195).

«estos dos elementos se entrecruzan ya en el concepto de derecho positivo y obligatorio: no hay ningún derecho sin libertades subjetivas de acción reclamables jurídicamente que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales; y no hay ningún derecho legítimo sin la legislación democrática común de ciudadanos legitimados para participar como libres e iguales en dicho proceso».²³

La autonomía pública tiene así como requisito indispensable a la autonomía privada, ya que es ella la que le permite constituirse como voluntad realmente libre. Por su parte, tampoco podría asegurarse una regulación consensuada de la autonomía privada si el ciudadano no puede hacer un uso adecuado de la autonomía pública, que, a su vez, debe necesariamente estar inserta en el marco del Estado de derecho, tipo de estado que tiene «por fin garantizar la autonomía privada y la igualdad jurídica de los ciudadanos» (Habermas: 202).²⁴ Esto lleva a que ambas, en principio polos opuestos de una misma relación, se constituyan simétricamente logrando así una situación de equilibrio.²⁵ De esta forma, tanto el derecho objetivo como los derechos subjetivos, tienen una misma fuente y son cooriginarios. En ese sentido, el sistema de los derechos fundamentales son la condición de posibilidad para que los ciudadanos libres e iguales puedan ser partícipes reales en la regulación jurídica de la vida en sociedad. Rawls critica esto al sostener que, entonces, tal equilibrio no existe, ya que se favorece la dimensión pública de la autonomía. Y en esto Rawls no dice más que algo ya reconocido en principio por el mismo Habermas cuando define el republicanismo. Sin embargo, como hemos intentado mostrar, no podríamos decir que en Habermas se diluya la autonomía privada. Esto es muy importante, ya que, dadas las actuales condiciones de pluralidad, el reconocimiento de un sistema de derechos individuales se constituye en realidad en la condición de posibilidad de esa pluralidad. Al sumar a la dimensión privada de la autonomía su dimensión pública –es decir, la capacidad de participar activamente en la conformación de la voluntad política efectiva–, la teoría de Habermas permite el acceso a la esfera pública a todos aquellos que se consideran marginados, oprimidos o lesionados en su respeto o dignidad. En función de ello, la introducción de la argumentación moral mediante el modelo de la racionalidad procedimental permitiría instituir un equilibrio entre las dimensiones individual y colectiva.

²³ Jürgen Habermas, «Reconciliación mediante el...», op. cit., p. 70.

²⁴ «La relación dialéctica entre la autonomía privada y la autonomía pública se ve ahora con claridad por el hecho de que el estatus de semejante ciudadano democrático dotado de competencias para elaborar leyes sólo se puede institucionalizar con ayuda del derecho coercitivo. Pero como este derecho se dirige a personas que sin derechos privados subjetivos no podrían asumir en absoluto el

estatus de personas jurídicas, la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos se presuponen *recíprocamente*» (Habermas, «Reconciliación mediante el...», op. cit., p. 70).

²⁵ «Ahora podemos anudar los distintos hilos de nuestra argumentación para fundamentar un sistema de derechos que haga valer *equilibradamente* la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos» (Habermas, 1998: 184).

Esto es posible porque, en la teoría habermasiana, el sistema de derechos debe ser entendido como un sistema abierto, en el sentido que nunca está acabado y menos clausurado: «el colectivo de miembros de una sociedad se transforma en el colectivo de miembros de una comunidad jurídica, que, como ciudadanos, quieren ejercer su autonomía dentro de un sistema de derechos necesitado de interpretación y que hay que desarrollar» (Habermas: 226). De esta forma cobra sentido una reflexión sobre el concepto de justicia en el que las virtudes de la imparcialidad, la equidad y la cooperación social puedan ser apoyadas sobre la dimensión de la personalidad moral. Pero por ello mismo la dimensión moral se restringe entonces a los mecanismos procedimentales que asegura el reconocimiento de estas formas de autonomía, dejando así libertad de resultado.

«El principio de discurso sólo puede adoptar la forma de un principio de democracia o principio democrático a través del medio que representa el derecho si ambos, es decir, principio de discurso y el medio que es el derecho, se ensamblan, entrecruzan y entrelazan el uno con el otro, convirtiéndose en, y desarrollando un, sistema de derechos, que ponga a la autonomía privada y a la autonomía pública en una relación de presuposición recíproca. A la inversa, todo ejercicio de la autonomía política significa a la vez una interpretación y una configuración y desarrollo de esos derechos, en principio no saturados, por un legislador histórico» (Idem: 194).

La autonomía individual se sujetaría así a consideraciones de índole general que facilitan la reconciliación entre subjetividad y generalidad. Sin embargo, tal como ya señaláramos, Habermas no renuncia a hacer una interpretación «individualista» en términos de autonomía o de derechos. Esto está en consonancia con la coexistencia de una multiplicidad de creencias, de formas de vida y subculturas en la sociedad civil. Por eso, podríamos decir que, no obstante señalar desde la teoría el origen común de los derechos del hombre y de la soberanía popular, mantener el pluralismo lo obliga, en última instancia, a establecer la antelación de los primeros, al poner una restricción al principio de la mayoría.

«En general las decisiones mayoritarias vienen restringidas mediante una protección de la minoría, articulada en términos de derechos fundamentales; pues en el ejercicio de la autonomía política los ciudadanos no pueden transgredir el sistema de los derechos, que es el que empieza constituyendo esa autonomía» (Habermas: 248).

Se trata de un límite que, independientemente de que lo consideremos razonable para impedir la tiranía del principio democrático de la mayoría, supone necesariamente que estos derechos fundamentales sean anteriores, ya que, si, por el contrario, se mantiene, como pretende Habermas, la equivalencia entre ambas

dimensiones, y si el derecho está, además, abierto a la interpretación, ¿por qué no se pueden transgredir en sus orígenes esos derechos reconocidos como fundamentales? En ese sentido, Habermas al considerar ambas libertades como cooriginarias, no tiene en cuenta el momento político fundacional, es decir, cuando «se dice el derecho por primera vez» y, por consiguiente, las distintas concepciones de bien se encuentran en un plano real de igualdad. La cuestión que estamos planteando, como se puede apreciar, no es menor, sobre todo si tenemos en cuenta que las sociedades modernas se caracterizan por una creciente autonomización de los sistemas económico y administrativo que amenazan con degradar las lógicas comunicativas del mundo de la vida. Sin embargo, éstos no serían los únicos ámbitos en los que podría vaciarse e, incluso, anularse la lógica comunicativa. Pensar el estado de derecho en los términos ya señalados, en el contexto de las sociedades modernas y, en particular, en el de las sociedades masificadas, no deja de presentar problemas a la teoría. El mismo Habermas, al referirse al estado social, no solamente alude a este problema, sino que, además, pone en evidencia la dificultad que, en última instancia, existe para la consecución del necesario equilibrio entre autonomía pública y autonomía privada:

«las fronteras entre la autonomía privada y la pública de los ciudadanos son fluidas y el trazado de tales fronteras tiene que estar a disposición de la formación de la voluntad política de los ciudadanos, si es que éstos han de tener la posibilidad de reclamar el «justo valor» de sus libertades subjetivas frente a la justicia y la legislación».²⁶

La solución, en principio, radicaría en la formación de la voluntad política de los ciudadanos, que emana a su vez del previo reconocimiento de una pluralidad que garantiza la diversidad de opiniones que deben conformar la esfera pública. Pero esta voluntad política se encuentra también entrelazada discursivamente con la producción del derecho. Es decir que, en última instancia, la comunicación política juega un rol preponderante en la conformación y mantenimiento de la autonomía, ya que es ella la que, en última instancia, garantiza que pueda surgir el derecho mediante el cual se mantiene tanto el reconocimiento mutuo como la igualdad, reconociendo así un mismo origen a la legitimidad y a la legalidad. Sin embargo, éstas no dejan de ser bases débiles, como el mismo Habermas reconoce:

«Las instituciones y garantías jurídicas de la formación libre de la opinión descansan sobre el vacilante suelo de la comunicación política de aquéllos que, al hacer uso de ellas, las interpretan, las defienden, a la vez que las radicalizan en su contenido normativo» (Idem: 450).

²⁶Jürgen Habermas, «Reconciliación mediante el...», op. cit., p. 68/9

Con esto plantea que, si bien el reconocimiento de los derechos fundamentales que articulan la esfera de privacidad es la condición necesaria, nunca lo son de manera completamente suficiente, ya que lo que se debe fundamentalmente asegurar es la «formación autónoma de la consciencia moral y del juicio» (Idem: 449). Sin ella el ciudadano perdería su propia autonomía política al perderse el modo de realización de la autonomía.²⁷ Y esto sólo es posible en la medida que se presuponga tanto la integridad del mundo de la vida como una sociedad civil fuertemente estructurada. Sin embargo, ¿cómo sostener el requisito de autolegislación que define la autonomía, sin que se instituyan formas de mediación que, en tanto tales, pueden revertir cuestionando la noción de autonomía? Es cierto que no se le escapa a Habermas la existencia de mediaciones, ya que todo orden jurídico que se reivindique como legítimo «demanda, como derecho positivo o codificado, el papel de un legislador político por el que la legitimidad de la legislación se explique mediante un procedimiento democrático que asegure la autonomía política de los ciudadanos».²⁸ Incluso no ignora la formación de distintos tipos de asociaciones, como así lo demuestra al analizar la esfera pública. Pero esto no es suficiente, ya que no soluciona en la teoría el problema de la articulación de la noción de autonomía en un contexto de representación. A ello se agrega, además, otra cuestión, ya que el principio de discurso, en ese sentido, plantea una dificultad referida esta vez al principio de universalización de la argumentación. Como señala Guariglia, retomando de esta forma la crítica de Wellmer: «las reglas de procedimiento que regulan una argumentación racional no pueden por sí mismas obligar a todos los actores a tomar parte de esa misma argumentación» (Guariglia, 1996: 124). La comunicación política resulta así doblemente vacilante: primero, por su resultado, que puede ser cambiante, y, segundo, porque la lógica de la argumentación no autoriza realmente a una universalización de los criterios acordados. Y mientras lo primero contribuye a mantener abierto el sistema de derechos, lo segundo cuestiona el modo de realización de la autonomía política.

Las dificultades del concepto

A lo largo de nuestro trabajo hemos intentado, a partir del análisis de las teorías de Rawl y de Habermas, analizar el concepto de autonomía en el contexto de la comunidad política, dado que es ella la encargada de instituir en la sociedad la noción de justicia y de brindar las condiciones para que los ideales de buena vida puedan realizarse. El principio de la autonomía de la voluntad, tal como Kant lo formulara de manera definitiva, alude a un ser que se determina a sí a partir del cual se elaboran las

²⁷ «Cuanto más se entumece en los ámbitos de la vida privada la fuerza socializadora de la acción comunicativa y se extinguen las chispas de la libertad comunicativa, tanto más fácilmente se prestan los actores, así aislados y alienados unos de otros, a no comportarse

más que como masa en ese hipotecado espacio de la opinión pública, a someterse a la supervisión del Estado, y a dejarse poner en movimiento en términos plebiscitarios» (HABERMAS, 1998: 450).

²⁸ Idem, p. 69.

nociones de autorresponsabilidad y autolegislación. Esto hace que, desde el punto de vista de la organización política, la realización del ideal de autonomía conlleva dos requisitos fundamentales y que necesariamente deben coexistir: en primer lugar, supone una sociedad pluralista y, en segundo lugar, solamente puede organizarse bajo un régimen democrático. Pero si bien es Habermas el que explícitamente postula un estado democrático constitucional en el que intenta articular el principio de la soberanía popular de Rousseau y el concepto de autonomía moral de Kant como fundamento de los derechos humanos, Rawls claramente adhiere a un pluralismo en relación a las distintas concepciones de bien cuyo único límite estaría dado por lo no-razonable, es decir, por aquellas doctrinas que, más allá de las posibles diferencias, niegan la posibilidad de coexistencia. Pero se trata por ello mismo de un tipo de democracia que siempre exige alguna forma procedimental, ya que ésta es la única manera de asegurar el ejercicio igualitario de su autonomía reconocida a cada ciudadano. De todas formas, esto, en realidad, constituye el punto de partida para desarrollar una teoría de este tipo, ya que sería imposible adoptar el ideal de autonomía en un contexto diferente. Y es aquí donde, desde el punto de vista de la teoría, comienzan las dificultades.

¿Cómo mantener la noción de autolegislación a partir de la cual, como señala Habermas, se legitima el derecho, en el contexto de las sociedades modernas? Se abren así dos cuestiones sobre las que queremos llamar la atención. La primera es la necesidad de pensar algún tipo de articulación entre la autonomía privada y la autonomía pública. La segunda, referida ya específicamente a la autonomía política, alude a cómo ésta se articula en un contexto de representación. En relación a la primera de las cuestiones enunciadas –la articulación entre autonomía privada y autonomía pública– podemos decir que, de alguna manera, siempre atraviesa la reflexión sobre el tema. Sin embargo, tiene razón Habermas cuando advierte que «(h)asta ahora no se ha conseguido poner en consonancia autonomía privada y autonomía pública de una forma satisfactoria en lo tocante a conceptos básicos» (Habermas: 149). La cuestión no es menor, la que, en última instancia, se refiere a cómo deben articularse la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos en el contexto de las sociedades políticas modernas. ¿Existe acaso prioridad de alguna de ellas? De ser así, nunca podría tener prioridad la autonomía política ya que su imposición niega, al menos potencialmente, la realización de la autonomía particularmente en el caso de las minorías, invalidando así el requisito de la pluralidad. O, si lo preferimos, en una situación de este tipo no habría reconocimiento de derechos para aquéllos que plantearan un disenso, con lo cual se les estaría negando en su espacio relacional la condición de sujetos morales autónomos. Anteponer la libertad de los antiguos significaría promover una homogeneidad en la sociedad que, por lógica, negaría la pluralidad.

Pensar entonces en algún tipo de prioridad nos lleva en principio a inclinarnos por la prioridad de la autonomía privada, posición que, en última instancia, adopta

Rawls. Pero entonces se hace necesario resguardar un espacio de privacidad sobre el cual la ley emanada del estado no tendría injerencia. Si una crítica merece la teoría rawlsiana es casualmente que deja desprovista a la autonomía política de un contenido sustantivo, ya que, en todo caso, puede tan sólo adoptarse un sentido de autonomía postulada. En última instancia, esos bienes básicos que plantea Rawls suponen reconocer un sistema de derechos del tipo del representado por una Declaración de Derechos y Garantías, tal como aparece en las constituciones llamadas liberales. Incluso la neutralidad que postula ante las concepciones de bien, neutralidad que intenta garantizar con el velo de ignorancia que se le impone a las partes en la posición originaria, está en perfecta consonancia con la prioridad de la autonomía privada, es decir, lo que él llama autonomía ética, distinta a la autonomía plena reconocida a los ciudadanos y, por consiguiente, distinta también de las que requiere el liberalismo político. Rawls mantiene así la pluralidad en la sociedad civil, para cual se hace necesario colocar restricciones en el conocimiento en el plano de la autonomía racional. Esto no deja de presentar inconvenientes a la teoría, ya que el «equilibrio reflexivo» que propugna, en el contexto de la posición originaria puede llevar a dejar tras el velo de ignorancia concepciones que, en última instancia, son en sí mismas contrapuestas.

Habermas, en ese sentido, resuelve de mejor manera la articulación entre autonomía privada y autonomía pública, aunque tampoco podemos decir que solucione definitivamente la cuestión. El principio de discurso es el que opera, en ese sentido, como control de la deliberación pública, al ser el que introduce el punto de vista moral y permitir la construcción de las voluntades. Pero esto no deja de plantear bases relativamente endebles para la realización de la autonomía. Sin embargo, al plantear una relación dialéctica entre ellas, estableciendo así que no puede realizarse una sin la otra, al mismo tiempo que las considera co-originarias, puede validar mucho mejor el derecho, al establecer el mismo origen de la legitimidad y la legalidad. Pero esto corre un poco el fiel de la balanza hacia la autonomía pública, ya que para Habermas la autonomía política está claramente ligada al estado. Sin embargo, esta supuesta prioridad de la autonomía pública no es en realidad absoluta. Por el contrario, como ya señaláramos, Habermas no renuncia a una interpretación «individualista» de los derechos humanos. Incluso, la restricción que coloca sobre el principio de la mayoría, más bien sugiere una cierta prioridad de éstos sobre lo que sería la manifestación de la autonomía política. Plantear un origen igual y simétrico de ambas autonomías le permite validar tanto la soberanía popular como el reconocimiento de los derechos humanos.

Resulta en principio difícil mantener la pluralidad sin aceptar cierta prelación de la libertad de los modernos, ya que sólo su reconocimiento sostiene la multiplicidad de concepciones de bien. La cuestión se nos plantea, sobre todo, si pensamos en el momento en el cual se funda un estado de derecho. ¿Qué pasa, por ejemplo, en ese momento fundacional, en el cual se «dice el derecho por primera vez», momento en el cual todas las concepciones de bien, «razonables» –para utilizar la terminología

de Rawls— o no, están realmente en paridad de condiciones? Es allí, entendemos, que se dirime realmente la cuestión, ya que, independientemente que se plantee el origen igual de ambos tipos de autonomía, ésta es una concepción que puede estar en competencia con otras que lo nieguen. ¿Cómo se dirime entonces el conflicto? Esto es algo que Habermas no aborda adecuadamente, más allá que, como ocurre en el caso que citáramos, en una ultimísima instancia, se inclina por una prioridad de esta autonomía privada.

Pero esta cuestión de la prioridad de algún tipo de autonomía nos lleva a plantearnos además la relación entre lo particular y lo colectivo, aspecto que, en parte, se refleja también en la segunda de las cuestiones al principio enunciadas: ¿cómo se realiza la autonomía política en un contexto de representación? Las sociedades postmetafísicas son representativas, por lo que la noción de autolegislación que define la autonomía política requiere de alguna instancia de mediación. Por eso, como señala Ricoeur, no podemos hablar en el caso de la comunidad política de «una autonomía autosuficiente», pero no sólo porque es «solidaria de la regla de justicia y de la de reciprocidad» (Ricoeur: 302), sino porque se hace necesario explicar cómo se relaciona la autonomía del ciudadano con la posible autonomía, o no, del representante. ¿Existe algún tipo de autonomía, por ejemplo, relativa al representante? Y si efectivamente la hay, ¿cómo se relaciona entonces con la autonomía del ciudadano para que la noción de autolegislación no termine siendo invalidada? Pero, antes que nada, ¿cómo se articularían las diferentes instancias de representación en el contexto del estado democrático constitucional? Se trata, a nuestro juicio, de uno de los problemas nodales a resolver en relación a la autonomía política. Esta es una cuestión que, en el contexto de las sociedades modernas, no puede ser soslayada, ya que su incorrecta solución puede negar la noción de autonomía en el plano de los ciudadanos.

En ese sentido, si bien de manera a nuestro juicio poco satisfactoria, Rawls intenta abordar, a partir de la noción de autonomía racional, el problema de la representación, aunque, como ya señaláramos, tampoco atiende a esta interrelación que planteamos. La autonomía racional, distinta a la plena, propia de los ciudadanos, es desde la que, en última instancia, se modela el sentido de justicia. La pregunta entonces que nos planteamos es en qué medida se constituyen los ciudadanos autónomamente. Habermas, por su parte, introduce la figura del legislador. Sin embargo, no plantea específicamente el problema de la representación que, incluso, excede la noción de legislador. Tanto en uno como en otro, aunque no siempre de manera satisfactoria, el problema parece resolverse por el hecho que las partes o el legislador son elegidos por los ciudadanos, que en ese acto ejercerían su autonomía. Por eso incluso es importante ciertas formas procedimentales, producto de reconocer que las relaciones se dan entre ciudadanos libres e iguales.

Pero aquí nos encontramos, en todo caso, con otro problema que necesita alguna resolución y que en cierto sentido deriva del problema de la representación. Tanto en Rawls como en Habermas siempre está presupuesto un ciudadano individual. Con esto

no queremos insinuar que dicho ciudadano no esté inserto en relaciones sociales o, incluso, no constituya asociaciones. Si bien Rawls insiste en el concepto de persona, tanto en él como en Habermas –en él más exhaustivamente, por cierto– se piensa el ciudadano interactuando permanentemente con otros. Sin embargo, aun en ese contexto relacional, se piensa en un sujeto que mantiene su propia individualidad. Esto quizás se visualice más claramente en Rawls, pero no está ausente en Habermas. No nos cabe dudas, en ese sentido, que de esta forma se expresa la noción de sujeto autónomo, dueño de sí mismo. Sin embargo, esas asociaciones, que en Rawls constituirían el «trasfondo cultural» y en Habermas la «esfera pública», se constituyen además con sus propios intereses, con lo cual incluso introducen otras instancias de mediación que se interponen en la realización de la autonomía individual y que, incluso, también lo hacen en relación a la autonomía pública, generando incluso posibles formas de heteronomía.

Estas son algunas de las dificultades con las que nos encontramos a la hora de adoptar el ideal de la autonomía, ya que, por cierto, no hemos agotado –ni ha sido nuestra intención– el tema. Simplemente hemos querido reflexionar en torno a los problemas que suscita la relación entre autonomía privada y autonomía pública. Las sociedades postmetafísicas deben partir necesariamente del reconocimiento de un sujeto autorresponsable, que asume los riesgos de sus elecciones. Por eso, resolver los problemas planteados contribuiría a definir, entre otras cosas, cómo nos insertamos en un mundo político y relacional signado fundamentalmente por la diferencia. Si la noción de autonomía resulta impensable desde concepciones no-pluralistas y anti-democráticas, restarle espacio a la autonomía política de los ciudadanos supone, en última instancia, negar la posibilidad de construir una sociedad justa. Y esto requiere de la construcción de un delicado equilibrio que permita articular las distintas dimensiones de la autonomía.

Bibliografía

- ANNAS, JULIA (1998): «Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning», en: Engstrom, Stephen and Whiting, Jennifer, *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, New York, Cambridge University Press.
- DWORKIN, RONALD (1993): *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B.
- DWORKIN, RONALD (1993): *Los derechos en serio*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- ENGSTROM, Stephen (1998): «Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant», en: Engstrom, Stephen and Whiting, Jennifer, *Aristotle, Kant, and ...*, op. cit.
- GUARIGLIA, OSVALDO (1996): *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- GUARIGLIA, OSVALDO (1997): *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*, Buenos Aires, EUDEBA.
- GUARIGLIA, OSVALDO (1998): *Identidad, autonomía y concepciones de la buena vida*, Buenos Aires –mimeo–.
- HABERMAS, JÜRGEN (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- HABERMAS, JÜRGEN/RAWLS, JOHN (1998): *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B.
- KANT, EMMANUEL (1973): *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada.
- KANT, EMMANUEL (1979): *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- KANT, EMMANUEL (1993): *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Altaya.
- KANT, EMMANUEL (1998): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, EUDEBA.
- KORSGAARD, CHRISTINE M.(1998): «From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action», en: Engstrom, Stephen and Whiting, Jennifer, *Aristotle, Kant, and ...*, op. cit.
- KYMLICKA, WILL (1996): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- NUSSBAUM, MARTHA (1990): «Aristotelian Social Democracy», en: Douglass, Bruce; Mars, Gerald and Richardson, Henry, *Liberalism and the Good*, New York - London, Routledge.
- NUSSBAUM, MARTHA (1995): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor.
- RAWLS, JOHN (1993): *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, JOHN (1993): *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- RICOEUR, PAUL (1996): *Sí mismo como otro*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1984): *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres; El contrato social*, Buenos Aires, Orbis-Hyspamérica.
- SEN, AMARTYA (1995): *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza.
- TAYLOR, CHARLES (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- TAYLOR, CHARLES (1997): *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- WALZER, MICHAEL (1996): *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Universidad.

Descriptorios

autonomía / liberalismo político / republicanismo kantiano / representación / libertad / derechos humanos / justicia / equidad

Registro bibliográfico:

Yannuzzi, María de los Angeles

«El concepto de autonomía en las teorías de Rawls y Habermas», ESTUDIOS SOCIALES. *Revista Universitaria Semestral*, Año XI, Nº 21, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, segundo semestre 2001 (pp. 151-173).