

El constructivismo kantiano en la filosofía de la justicia de Rawls y Habermas^(*)

Pedro Donaires¹

El presente trabajo está dirigido a identificar algunas ideas y conceptos que propicien una reflexión teórico-filosófica sobre los pensamientos de John Rawls y Jürgen Habermas respecto de la teoría de la justicia dentro del campo de la filosofía política y moral desarrollada por ambos filósofos.

En el panorama de la filosofía del siglo XX, ambos autores son indispensables para entender la filosofía de este siglo y del presente. Rawls, quien sostuviera que «La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento» (1995/1971, p. 17), es el filósofo de la política más influyente de nuestro tiempo (Puyol, 2015, p. 7); mientras que, por su lado, Habermas, un clásico vivo, demócrata radical, que persevera en defender el legado de la Modernidad ético-política de la Ilustración, que él considera un «proyecto inacabado» (1989/1985, p. 9), es el filósofo entroncado con los filósofos clave de la filosofía alemana que ha tratado de conectar de diversas maneras la teoría con la praxis y ha dedicado su obra, prioritariamente, a la ética, la política y el derecho, esto es, a la dimensión normativa que debe guiar la acción humana (Guerra, 2015, p. 9).

En la actualidad, cualquier investigación en torno al concepto de justicia no puede prescindir de las ideas y de los aportes de Rawls y Habermas debido al cambio cualitativo que la presencia de ellos ha significado en el tratamiento de dicho concepto; más aún, la contrastación de las ideas de ambos abre un verdadero desafío para perfeccionar el concepto de justicia que pueda responder a las necesidades políticas y normativas de nuestro tiempo². Sin embargo, esta innovación no significa

(*) Recibido: 01/08/2022 | Aceptado: 13/08/2022 | Publicación en línea: 15/08/2022.



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Cómo citar: Donaires, P. (15 de agosto de 2022). El constructivismo kantiano en la filosofía de la justicia de Rawls y Habermas. En *Derecho y Cambio Social*.
https://www.derechocambiosocial.com/anexos/MISCELANEA/2022/Filosofia_de_la_justicia.pdf
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6994748>

¹ ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5496-3975>
Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima – Perú.

² Al respecto, resulta ilustrativa la apreciación de Salas (2019, p. 165), quien, haciendo referencia en parte a Pereira, resalta la importancia de las obras de Rawls y Habermas en estos términos: «La

de ninguna manera una ruptura absoluta con los logros de la filosofía de los inicios de la modernidad, en este caso, el legado de Immanuel Kant [1724-1804].

Del pensamiento desarrollado por ambos filósofos sobre la justicia, se tiene que, por encima de sus divergencias o discrepancias en sus concepciones de ésta, coinciden en sostener que existe una prioridad de la justicia sobre el bien; o, lo que es lo mismo, que las cuestiones de justicia [‘lo que es bueno para todos’] admiten su separación analítica y su diferencia de rango respecto de aquellas que remiten a preceptos éticos o concepciones del bien [‘lo que es bueno para mí o para nosotros’ y, por tanto, sin carácter universal] (Vallespín, 1998, pp. 13-14). Ambos aspiran a la construcción de una justicia común y posiblemente universal mediante un «procedimiento» complejo, difícil y con muchas variables, procedimiento dentro del cual luchan en favor de una moralidad común (Adinolfi, 2007, p. 217). Así, la introducción de la argumentación moral mediante el modelo de la racionalidad procedimental permite instituir también el adecuado equilibrio entre la dimensión individual y la colectiva (Vallespín, 1998, p. 14). La justicia común y universal podrá ser lograda a través de un elemento que una a los ciudadanos (Adinolfi, *op. cit.*).

En apariencia, existirían marcadas divergencias en los pensamientos de Rawls y Habermas respecto de la filosofía de la justicia en general; sin embargo, se observa que existen conceptos coincidentes sobre el tratamiento procedimental de la justicia como concepto político y su prioridad sobre el bien.

En el desarrollo de sus teorías (como originalidad de pensamiento) adoptan un camino distinto: Rawls, desarrollando su teoría de la justicia propone una justicia como equidad; en cambio Habermas, sobre la base de la teoría de la acción comunicativa dialogal, levanta una teoría de la justicia como libertad y moralidad; sin embargo, se tiene que ambos luchan a favor de una moralidad común, están a favor de una razón práctica en términos de moralidad; en este sentido, están en contra de las teorías comprensivas y la eticidad subjetiva; ambos intentan evitar caer en una ideología política o en una concepción de filosofía política parcial y determinada.

Un rasgo común que se observa en ambos autores es la presencia dialéctica de la filosofía de Kant, sustancialmente, al mismo tiempo que se da una oscilación con los aportes de Hegel [1770-1831] o Hobbes [1588-1679], o en lo que se refiere a la libertad con los pensamientos de Locke [1632-1704] y Rousseau [1712-1778]. Es a causa de este rasgo, la presencia del pensamiento kantiano que los vincula, que Vallespín (1998) en la Introducción a la obra *Debate sobre el liberalismo político*, denomina: «Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas»³. Así, se tiene que

idea y la cuestión de la justicia refieren en la filosofía política actual a una pluralidad de teorías y culturas filosóficas expresadas en proyectos disímiles de gran densidad y precisión conceptual, lo que se puede ilustrar con importantes propuestas de justificación de los principios de justicia. Las obras elaboradas por John Rawls [1971] y Jürgen Habermas [1992] renovaron singularmente el campo filosófico contemporáneo, lo que se demuestra en la enorme cantidad de estudios al respecto y de las sucesivas publicaciones de discípulos y críticos que prosiguen estas ideas a los dos lados del Atlántico, tales como Axel Honneth, Amartya Sen, León Olivé Morett, Nancy Fraser, Gustavo Pereira, Rainer Forst y Mark Hunyadi (Pereira, 2013a)».

³ El propio Habermas reconoce esa familiaridad:

la justicia encuentra su legitimidad en el consentimiento de los ciudadanos, los mismos que se aglutinan libremente en una asociación política y tienen una concepción de la moral y la razón con vocación universal; estamos hablando de la libertad kantiana (autonomía) y el constructivismo kantiano. *Libertad*: fundamento de la asociación política, *constructivismo*: concepción de la moral y de la razón forjadas voluntariamente con vocación universal.

Sobre la libertad, Rawls se inclina por la tradición liberal (autodeterminación individual) mientras que Habermas se inclina por la tradición democrática (autodeterminación colectiva); ello implica que ambos están de acuerdo con la restricción, en lo posible, de la regulación heterónoma; aceptan la coexistencia de la libertad negativa y la libertad positiva; y finalmente, ambos autores emplean, inspirados de alguna manera en Kant, una forma de constructivismo como aparato metodológico de referencia; por constructivismo de la normatividad ética se entiende aquella visión según la cual los principios éticos jurídicos son de algún modo contruidos, elaborados o inventados por el hombre a través de un procedimiento establecido por la racionalidad práctica.

Para elaborar el trabajo comparativo de la producción intelectual de Rawls y Habermas se cuenta, en el caso del primero, con su *Teoría de la justicia* plasmada en su obra *Justice as Fairness: A Restatement* [2001], donde rectifica algunos planteamientos teóricos que dieron forma a su *A Theory of Justice* [1971]; mientras que en el caso de Habermas se tiene una *Teoría de la justicia* un tanto compleja dispersa en sus escritos, de los cuales, para el caso destaca *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* [Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, 1992]; obras a las que se hace referencia, en el presente trabajo, en su versión traducida al castellano; y, por último, una fuente bibliográfica, ya referida líneas arriba, sobre ambos autores: *Debate sobre el liberalismo político*; todo esto, sin perjuicio de otras fuentes de consulta correspondientes a otros autores que tratan el tema.

Rawls y Habermas son kantianos, en esto se asemejan al mismo tiempo que se diferencian, y esta diferencia radica en el hecho de que cada uno de ellos aplica el pensamiento de Kant de distinta forma para luego arribar al mismo resultado. Para entender esto hay que remitirnos a dos sub-conceptos que adelantamos líneas arriba: la libertad kantiana y lo que se conoce como el constructivismo kantiano.

La libertad Kantiana se puede definir como la iniciación especulativa de la filosofía de los dos autores, mientras el constructivismo sienta las bases del mecanismo metodológico (Adinolfi, 2007, p. 220). La libertad permite la fundamentación de la asociación política mientras que el constructivismo levanta la concepción de la moral y de la razón como elemento capaz de justificar el consentimiento individual de todos los ciudadanos. Sobre estas dos vertientes, y la combinación de ambas, se logra un concepto de justicia que sea válido.

«Puesto que yo admiro este proyecto [refiriéndose a los planteamientos de Rawls], comparto su intención y considero sus resultados esenciales como correctos, el desacuerdo que quiero formular permanece dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar.» (Habermas, 1998/1995-1996, p. 42).

En esta ocasión, únicamente se desarrollará la parte referente al constructivismo que está presente en Rawls y Habermas.

En este sentido, antes de explicar un poco más detenidamente, en qué consiste el constructivismo kantiano y luego proceder a su identificación en los conceptos de justicia de Rawls y Habermas, se hace una síntesis del concepto o la idea de justicia de ambos filósofos.

Concepto de justicia en los pensamientos de Rawls y Habermas

En las líneas que siguen se presenta las ideas de Rawls y Habermas sobre el concepto de justicia, haciendo uso, en parte, de la síntesis didáctica elaborada por Squella (2010, pp. 199-206), quien, citando a Rawls resalta la distinción entre el *concepto* de justicia y las *concepciones* de justicia. El primero se refiere a «un balance apropiado entre reclamos competitivos y a principios que asignan derechos y obligaciones y definen una división apropiada de las ventajas sociales». En cambio, las concepciones de la justicia «son las que interpretan el concepto determinando qué principios determinan aquel balance y esa asignación de derechos y obligaciones y esta división apropiada».⁴

La concepción de John Rawls

John Rawls, en su obra *A Theory of Justice* [1971], formula su concepción de justicia entendida *como equidad* a partir de la idea de un contrato social. Los principios que articula afirman una concepción liberal, en sentido amplio, de los derechos y libertades fundamentales, y sólo permite las desigualdades de riqueza e ingreso que redunden en beneficio de los menos favorecidos (*principio de libertad, principio de igualdad de oportunidades y principio de diferencia*).

Posteriormente, debido a una serie de observaciones formuladas a su teoría, Rawls, empezó a desarrollar la idea de que la mejor manera de entender una teoría de la justicia con contenido liberal es como una concepción *política*. Una concepción política, como es evidente, se justifica en valores políticos y no debería ser presentada como parte de una doctrina moral, religiosa o filosófica más «comprehensiva». Ésta es una idea central de *Political Liberalism* [1993] (Kelly, 2002/2001, p. 13).

⁴ Respecto de esta necesidad de diferenciación en el tratamiento del tema de la justicia resulta oportuno citar a Salas (2019, p. 165): «Es de algún modo obvio que no existe una sola teoría normativa de la justicia, lo que está ligado en buena medida a los disímiles diagnósticos, puntos de partida, principios normativos realzados y al modo de justificación que es posible encontrar en cada una de ellas. En suma, (...) hay que distinguir entre una teoría empírica o general de la justicia, con sus variantes, y un enfoque normativo sobre ella. Por “normativo” se entiende aquí la dimensión ético-social/ético-política de la justicia, o también el rasgo filosófico-normativo de ella. Se diferencia tanto de una teoría instrumentalista —ocupada como medio, en función de acortar distancias sociales o disminuir brechas en el acceso a bienes sociales fundamentales—, como de una postura neoliberal, para la cual no es factible hablar de justicia en sentido social, sino solo de lo justo en el orden legal de las cosas dadas.»

Siguiendo esta línea, en su obra *Justice as Fairness: A Restatement* [2001], rectifica algunos planteamientos teóricos que dieron forma a *A Theory of Justice* [1971] y que según su propia versión debilitan la conceptualización de la justicia como equidad. Por otro lado, intenta presentar una formulación unificada de la justicia. Dentro de este marco organizativo conceptual, Rawls presenta a la *justicia como equidad*, ya no como parte de una doctrina moral comprehensiva que debía ser desarrollada *a posteriori*, sino como una concepción política. En tal dirección presenta toda una familia de conceptos o ideas nuevas que permitan establecer con la mayor claridad posible, la distinción entre esta concepción política y las que provienen de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprehensivas. De este modo, se centra en la *justicia como equidad* aplicada a la estructura de las instituciones políticas y sociales. Examina los límites de lo practicable de manera realista dentro de un régimen democrático moderno. Así, se enfoca en lo político como estructura básica sin pretender alcances u otras aplicaciones trascendentales o universales (Brower, 2014, p. 598).

Según las propias palabras de Rawls: «la propia justicia como equidad ha de entenderse, a saber: como una concepción política de la justicia en vez de como parte de una doctrina moral comprehensiva» (2002/2001, p. 18).

Rawls, sostiene Squella (*op. cit.*), es un liberal igualitario que otorga un lugar central a los derechos individuales en su concepción de la justicia sin dejar de prestar significativa atención al bienestar colectivo y a la necesidad de aliviar los sufrimientos de las personas pobres y más desventajadas, asumiendo que hay tensiones entre libertad e igualdad, las mismas que aparecen muchas veces con ocasión de la discusión sobre políticas públicas o proyectos de ley, por ejemplo, en el caso de políticas de inclusión social o de proyectos de reforma tributaria.

En su concepción de la justicia, Rawls utiliza la idea del contrato social para plantear una hipotética posición originaria en la que individuos racionales y velados por la ignorancia acerca de sus propias características, posibilidades, talentos y posición en la sociedad real, escogerían principios rectores de la justicia. En tales condiciones de imparcialidad, se pregunta Rawls ¿qué principios de justicia serían los escogidos por interesar a todos y no a uno o más determinados hombres y mujeres, de manera que, elegidos que fueran, pudieran recibir aprobación general y aplicárselos en el diseño y gestión de instituciones políticas y económicas concretas al interior de la sociedad? Adviértase que en esa posición original los hombres y mujeres ignoran cuál es su estatus social, la fortuna o la inteligencia que poseen, incluso el sexo o la generación a que pertenecen. No saben qué bienes les corresponden, ni siquiera cuál es su concepción singular del bien. Sólo conocen algo tan vago e impreciso como los hechos generales de la naturaleza humana, esto es, las bases elementales de la organización social y de la psicología humana.

En tales circunstancias, los principios escogidos serían estos: 1) toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos; y 2) las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertas a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades, y deben procurar el máximo beneficio a los miembros menos aventajados de la sociedad.

Estos dos principios se desdoblán en tres, a saber, *principio de libertad*, *principio de igualdad de oportunidades* y *principio de diferencia*. En cuanto al primero, habría que decir, con Rawls, que los hombres son libres de dos modos: para plantear pretensiones sobre el diseño de las instituciones sociales, lo cual quiere decir que cada individuo es «fuente auto-originante de pretensiones», o sea, lo contrario de la esclavitud, y, asimismo, libres para formarse concepciones del bien que puedan también revisar y cambiar. En cuanto al segundo, exige que las personas no reconozcan diferencias en el punto de partida que les conduzcan a diferencias inaceptables en sus respectivos puntos de llegada. Y en cuanto al tercero, es aquel que ordena beneficiar a los miembros menos favorecidos de la sociedad, es decir, a quienes puedan vivir situaciones de pobreza, desamparo o marginación debido a circunstancias particulares.

En el marco de esos principios que se llevaría a cabo la distribución no de *bienes primarios naturales*, tales como la inteligencia, por ejemplo, que según Rawls se distribuyen como resultado de una «lotería natural», sino los *bienes primarios sociales*, o sea, aquellos cuya posesión desea o maximiza cualquier sujeto racional, dado que son «medios generalizados para promover fines humanos», tales como trabajo e ingresos suficientes para alcanzar otros bienes o satisfacer otras preferencias ya no de carácter primario, tales como vivienda, medios de transporte, vacaciones, etc.

Squella (*op. cit.*), citando a Miguel Á. Rodilla, pone en relieve que los principios de justicia de Rawls son a la vez *materiales* y *abstractos*, aunque de ellos no es posible derivar de forma inequívoca e inmediata una configuración concreta de la sociedad. Son principios abiertos a múltiples aplicaciones, aunque no por ello tienen un carácter trivial o intrascendentes, puesto que permitirían determinar qué tipo de razones son válidas en cuestiones de justicia social y en este sentido representarían un consenso básico para guiar el discurso práctico para la justificación y crítica de las instituciones y orientar la acción política para su reforma.

Rawls, como ya se señaló, debido a su inclinación liberal, da prioridad al principio de libertad, aunque, como igualitario que también es, la exige para todos, y, además, incorpora requerimientos de justicia social a favor de los más desventajados. Una justicia que no se agotaría en la simple igualdad de oportunidades, o igualdad en el punto de partida, y que alcanzaría también al bienestar real que acaban consiguiendo las personas. Un bienestar que no sería justo procurar sacrificando la libertad, aunque tampoco utilizando ésta como escudo o como pretexto para dejar sin satisfacer las necesidades básicas o primarias de los individuos.

Por último, lo que Rawls elabora, como es evidente, no es sólo una concepción política de la justicia encarnada en los principios materiales antes explicados sino un método o procedimiento para alcanzar dicha concepción y adoptar tales principios. Un método o procedimiento que nos remite a esa hipotética y equitativa posición originaria desde la cual sería posible concordar principios que personas razonables acordarían al margen de la posición social y económica que ocuparían al momento de vivir en sociedad.

La concepción de Jürgen Habermas

En el caso de Rawls, se pudo observar que ofrece tanto una concepción como un método para alcanzar un acuerdo en los principios que expresan esa concepción, en cambio Habermas propone, de manera menos ambiciosa, sólo una vía procedimental para alcanzar acuerdos acerca de la justicia. Nos informa Squella (*ídem.*), citando a Tom Campbell, lo que Habermas ofrece como camino hacia la justicia es «un diálogo real continuado, más que las hipótesis puramente contrafácticas y a menudo fantasiosas de otros teóricos. Esto quiere decir que si Habermas nos ofrece menos —sólo un procedimiento—, nos ofrece también algo real y no meramente hipotético» como aquella posición originaria velada por la ignorancia que imagina Rawls.

Así, se tiene que Habermas propicia «una situación ideal de habla» que encierra condiciones de libertad e igualdad que generan un diálogo sincero entre los individuos y una consiguiente «racionalidad comunicativa» que tendría que conducirlos a algún tipo de resultado acerca de cuyo contenido y alcances no podríamos prejuzgar antes de que el diálogo tenga efectivamente lugar. Se trata, por lo mismo, de una teoría procedimental de la justicia, que responde a procesos de comunicación social efectivos, esto es, reales, y que, siempre según Campbell, se alejan de ese «individuo imaginativo y superinteligente que ocupa un lugar central en el enfoque más individualista de Rawls».

El método propuesto por Habermas, denominado «democracia deliberativa», parte de la base de la interacción social de individuos libres e iguales, quienes, a través de un diálogo racional, pueden llegar a concordar en criterios de justicia y en pautas de conducta —por ejemplo, los derechos fundamentales— que trascienden a las comunidades o culturas específicas que existen en el planeta y que, por lo mismo, pueden ser vistas como criterios y pautas de validez universal. En esta postura, Habermas se diferencia de las concepciones comunitarias que lo que postulan respecto de tales criterios y pautas es que éstas no pueden trascender los determinados contextos culturales en los cuales operan. Lo que Habermas procura a través del método que propone no es alcanzar una suerte de agregación de las preferencias autointeresadas de los sujetos, sino establecer criterios y pautas compartidas, incorporando de ese modo ideas de solidaridad, lealtad, sinceridad, respeto mutuo y entendimiento social. Al respecto dice Campbell, citado por Squella (*op. cit.*, p. 203):

una cosa apasionante y provocadora del enfoque de Habermas es esta combinación del ímpetu filosófico hacia la corrección moral con la preocupación sociológica por la cohesión social. Habermas mantiene que las normas de justicia que surgen de esas comunidades que han progresado hasta alcanzar un estado de deliberación comunicativa racional tienen una objetividad que trasciende el relativismo cultural y político en el que se basa el comunitarismo, ofreciendo así lo que mucha gente considera una fusión muy atractiva de tradiciones rivales.

Por la razón expuesta, y en palabras del propio Habermas, los criterios de justicia que se adopten «deben sobrevivir a la prueba de la universalización que examina qué es igualmente bueno para todos», o sea, tienen que pasar la prueba de

dicha universalización, hasta el punto de que «una norma es justa solo si todos pueden desear que sea obedecida por cada uno en situaciones semejantes». Asimismo «solo puede tenerse por legítimo el derecho que pudiese ser racionalmente aceptado por todos los miembros de la comunidad jurídica en una formación discursiva de la opinión y la voluntad comunes» (Habermas, 2005/1986, 1988 y 1992, p. 202).

Se trataría, en suma, de una «ética modesta», según manifiesta el propio Habermas, que no dice cuáles normas morales son correctas, pero sí cuál es el procedimiento que permite llegar a normas morales correctas. A lo que Habermas convoca, según Adela Cortina, citada por Squella (*op. cit.*), no es a «reflexionar sobre contenidos morales —como haría una *ética material*—, sino acerca de los procedimientos mediante los cuales podemos declarar qué normas surgidas de la vida cotidiana son correctas», o sea, como ya se ha indicado, se trata de una *ética procedimental*. O en palabras del propio Habermas, «a diferencia de la forma clásica de la razón práctica, la razón comunicativa no es una fuente de normas de acción», de manera que si la razón práctica responde a la pregunta ¿cuáles son las normas que deberíamos observar para actuar correctamente —por ejemplo, en materia de justicia—, la razón comunicativa pretende tan solo contestar a la pregunta ¿qué debemos hacer para llegar a establecer normas correctas en la sociedad?

La ética del discurso propuesta por Habermas, que permite un entendimiento moral a través de una forma comunicativa que todos comparten, es sintetizada por Villavicencio (2008, p. 304), en los siguientes pasos:

1. Son válidas sólo aquellas normas de acción en las que todos los posibles afectados podrían ponerse de acuerdo en tanto participantes en discursos racionales (*principio discursivo*);
2. Una norma es válida exclusivamente cuando las consecuencias previsibles de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de cada cual podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados (*principio de universalización*);
3. Al momento de intervenir en discursos prácticos orientados hacia el establecimiento de criterios o pautas de conducta: a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación; b) a todas y a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones; c) los participantes tienen que señalar lo que opinan; y d) la comunicación tiene que permanecer libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las tomas de posición sean motivadas únicamente por la fuerza de la convicción de los argumentos.

Sobre la *legitimidad* que Habermas propone respecto de las normas sociales, resulta interesante la reflexión que hace Cristina Lafont— citada por Squella (*op. cit.*), en el sentido de que la validez de éstas «no depende sólo de su legitimidad (es decir, de si podrían contar con el asentimiento racional de los afectados), sino también de su justicia (es decir, de si estarían de hecho en el interés de todos por igual)». Y en esa misma línea de observación, la mencionada autora agrega que «nuestro éxito en alcanzar un acuerdo unánime en un momento dado no hace nuestras normas ni más ni menos justas de lo que efectivamente son. Todavía hemos

de estar atentos a la permanente posibilidad de que dichos acuerdos se basen en injusticias no detectadas e ideologías persistentes. Pues siempre podríamos descubrir en el futuro que, a pesar de nuestra racionalidad discursiva, estábamos, sin embargo, equivocados respecto de la justicia de algunas de nuestras normas sociales»⁵.

Para terminar, Squella (*ídem.*) agrega que la expresión política de la ética discursiva de Habermas es la democracia deliberativa que él también propicia como un procedimiento adecuado para la adopción de decisiones de carácter político. De esta manera, «ética discursiva» constituiría una expresión más amplia que «democracia deliberativa», puesto que, si bien inspirada ésta en aquella, lo que la democracia deliberativa permite es adoptar únicamente decisiones políticas, mientras que la ética discursiva conduce a decisiones en cualquier ámbito de la conducta o actividad humana. Se trata de una democracia deliberativa basada en la igual autonomía de los individuos para participar en la toma de decisiones colectivas que les afecten y en la adopción de la regla de la mayoría, como si se tratara de la «voluntad del pueblo», cuando el acuerdo unánime no es posible. Lo ideal es alcanzar el consenso, pero si ello no es posible la decisión es adoptada por mayoría.

El modelo de democracia deliberativa formulado por Habermas asumiría lo mejor del modelo liberal y del comunitarista, a decir de Adela Cortina (2009, p. 182), en el siguiente sentido textual de aquél:

Cuando hacemos del concepto procedimental de la política deliberativa el núcleo normativo de la teoría de la democracia aparecen diferencias tanto en relación con la concepción liberal del Estado concebido como una comunidad ética, como en relación con la concepción liberal del Estado concebido como guardián de la sociedad centrada en el subsistema económico. En la comparación de los tres modelos de democracia parto de la dimensión de la política que nos ha ocupado hasta el momento, a saber: de la formación democrática de la opinión y de la voluntad común que se evidencia en las elecciones generales y en las resoluciones parlamentarias. (Habermas, 1999/1996, p. 239-240).

⁵ Sobre esta cuestión, resulta pertinente remitirnos a lo expuesto por Habermas (1998/1987), cuando da respuesta a la pregunta ¿cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad? sosteniendo que la tesis de que la autonomización del sistema jurídico no puede significar una desconexión completa de derecho y moral, por un lado y, de política por otro. Afirma que el derecho, ni siquiera al convertirse en positivo rompe sus relaciones internas con la moral y la política. Sostiene que internamente, derecho y moral se complementan hoy, a la vez que se entrelazan (p. 131 ss.).

Anteriormente, ya Habermas (2005/1986), respondiendo a una pregunta similar a la de arriba: ¿cómo es posible la legitimidad a través de la legalidad?, sostuvo la tesis de que solo de una racionalidad procedimental llena de contenido moral puede extraer la legalidad su propia legitimidad. Y esa racionalidad procedimental se debe, afirma, a un entrelazamiento de dos tipos de «procedimientos»: las argumentaciones morales quedan institucionalizadas con medios jurídicos (p. 535 ss.).

El constructivismo kantiano

Sobre las normas morales, éticas y jurídicas que servirán de base a la comunidad social y política se plantea la cuestión de si es o no posible hallar algún fundamento suprapositivo. Tradicionalmente se han formulado dos respuestas opuestas. En un extremo, la respuesta del iusnaturalismo racionalista o moderno que, en términos conceptuales, suscribe tres tesis: a) una tesis metaética⁶ que sostiene que existe un conjunto de principios morales y valores universalmente válidos; b) una tesis que postula que las personas están en condiciones de conocer ese conjunto de principios y valores, es decir, acceder a ellos por algún método; y c) una tesis acerca de la definición del concepto de derecho, conforme a la cual un ordenamiento jurídico o una norma no pueden ser calificados como jurídicos si contradicen los principios morales y de justicia anteriores. En otras palabras, para que una norma jurídica sea considerada válida no basta que haya sido creada conforme a su modo válido de producción sino, además, debe concordar con ciertos principios morales universales.

En el otro extremo está el positivismo inspirado en una concepción reduccionista de la racionalidad que considera que sólo es posible debatir racionalmente respecto de aquello que puede ser verificado empíricamente, sostiene una o más de las siguientes tesis: a) no existen principios morales racionales ya que la moralidad no es más que la expresión de preferencias subjetivas y emotivas; b) no existen principios morales con pretensiones de validez universal, puesto que la moralidad es un aspecto de la cultura humana indivisiblemente asociado a circunstancias históricas específicas y, en consecuencia, los principios morales son particulares e históricamente situados; y c) aun cuando pudieran existir principios morales, no contaríamos con ningún procedimiento racional para acceder a ellos.

Entre las dos teorías opuestas descritas, se encuentra una tesis que defiende la posibilidad de argumentar racionalmente en favor del establecimiento de las normas fundamentales: se trata del *constructivismo kantiano*. Ésta es una concepción metaética que admite la posibilidad de justificar intersubjetiva y, al menos con pretensiones de universalidad, principios morales normativos (Villavicencio, 2010, p. 25-29).

⁶ Sobre el concepto de metaética, resulta oportuno citar a Villavicencio (2010, p. 44, nota 3), para entender su alcance:

«La metaética suele dividirse en los siguientes apartados: i) *Metaética descriptiva*: En este apartado la filosofía moral se ocupa de registrar las diferentes convicciones morales que los distintos grupos y sociedades han tenido históricamente; ii) *Metaética analítica*: En esta parte la filosofía moral trata de indagar si los enunciados éticos son o no significativos y, en caso de serlos, establecer cuál es su significado; iii) *Metaética teórica*: En esta área la filosofía moral tiene como objetivo indagar si es posible hallar razones que nos conduzcan, en términos lógicamente compulsivos, a convenir un conjunto de proposiciones morales básicas; se trata de la averiguación acerca de si las proposiciones éticas pueden ser justificadas racionalmente o, dicho de otra manera, si existe algún método fiable al cual echar mano para la calificación de las acciones que consideramos buenas o malas».

Cuando se habla de constructivismo kantiano se está haciendo referencia a una concepción particular del constructivismo en general. Una visión constructivista de la normatividad ética es, en otras palabras, una visión según la cual los principios éticos jurídicos son de algún modo contruidos, elaborados o inventados por el hombre a través de algún procedimiento establecido por la racionalidad práctica.

La razón práctica desprovista de una base objetiva ya dada plantea un punto de partida y las consiguientes reglas de su procedimiento inferencial, llegando a través de estos a una contracción mental y social de la realidad. Según un análisis realizado por Massini, citado por Adinolfi (2007), el constructivismo «pasa a ser ético normativo o político en el momento en el cual se evidencia la sustitución de la naturalidad de la sociedad política y del derecho por la construcción en términos artificiales del Estado moderno y de los sistemas normativos» (p. 224).

Así, el constructivismo busca anclar la ética en una base objetiva y por tanto se diferencia del iusnaturalismo porque éste supone alguna remisión al conocimiento de la naturaleza de las cosas humanas como fuente de objetividad ética, a diferencia de aquel que acepta la existencia de principios éticos jurídicos objetivos y supra-positivos pero cuya fuente no arraiga en el conocimiento sino en la construcción de la razón práctica.

El constructivismo ético político de la modernidad tomó dos formas principales: *i)* la de Grocio, Pufendorf y Leibniz, consistente en reconocer la prevalencia del método matemático para desarrollar de modo deductivo un sistema completo, coherente, y universal de normas jurídicas, *ii)* la que corresponde a la postura representada por Locke y Hume, que sienta su base en una convención entre todos los miembros de la sociedad, partiendo de la idea de que no existe ningún sentido o índole intrínseca en la realidad de las cosas que pueda servir de guía moral o jurídica a la conducta humana. El pensamiento de Kant correspondería a esta segunda forma que establece las bases de los constructivistas modernos en cuatro razones fundamentales: a) la noción kantiana de autonomía moral; b) el concepto de imperativo categórico y la ética deontológica opuesta a la ética consecuencialista; c) la idea de la dignidad de la persona humana; y d) la representación de un contrato social.

En opinión de Carlos Santiago Nino [1943-1993] (1988, p. 99 y ss.), en lo que él identifica como «formalismo», «contractualismo», «constructivismo» o «kantismo» (denominaciones a las que considera como confusas o vagas), se pueden distinguir tres tesis ontológicas sobre la constitución de la verdad moral y tres tesis epistemológicas sobre el conocimiento de esa verdad moral.

Tesis ontológicas:

(To = Tesis ontológica)

- To1: La verdad moral se constituye por la satisfacción de presupuestos formales inherentes al razonamiento práctico de todo individuo, en especial el de que un principio moral es válido si es aceptable o no rechazable por todos en condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento de los hechos relevantes.

- To2: La verdad moral se constituye por presupuestos formales o procedimentales de una práctica discursiva social destinada a cooperar y evitar conflictos sobre la base de la convergencia de acciones y actitudes dada por el consenso en la aceptación de principios para guiar la conducta. Entre esos presupuestos de la práctica social del discurso moral está el de que un principio es válido cuando es aceptable o no rechazable por todos en condiciones de imparcialidad, racionalidad y conocimiento de los hechos.
- To3: La verdad moral se constituye por el consenso que resulta efectivamente de la práctica real de la discusión moral cuando ella es llevada a cabo siguiendo restricciones procedimentales de los argumentos como el de que un principio propuesto debe ser aceptable o no rechazable por todos bajo condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento.

Tesis epistemológicas:

(Te = Tesis epistemológica)

- Te1: Al conocimiento de la verdad moral -que puede estar constituida de acuerdo con To1, To2 o To3, pero es sobre todo relevante en los casos To1 y To2- se accede sólo mediante reflexión individual que, empleando un método de equilibrio reflexivo u otra alternativa, determine si se da la relación apropiada entre presupuestos formales y principios substantivos (y, en el caso de To3, si se da el consenso efectivo, lo que tendrá que determinarse por observación). La discusión con otros es un auxiliar útil de la reflexión individual, pero en última instancia no se podrá evitar que actuemos de acuerdo con los dictámenes finales de esta última.
- Te2: La discusión y la decisión intersubjetiva es el procedimiento más confiable de acceso a la verdad moral (sobre todo cuando está constituida por To1 y To2), ya que el intercambio de ideas y la necesidad de justificarse frente a los demás no sólo amplía el conocimiento y permite detectar fallas de razonamiento sino que, principalmente, permite determinar la satisfacción del requisito de atención imparcial de los intereses de todos, bajo el presupuesto de que no hay mejores jueces de los intereses involucrados que los mismos afectados que participan en el proceso colectivo de discusión. Sin embargo, esto no excluye que por vía de la reflexión individual alguien pueda acceder al conocimiento de soluciones correctas, aunque hay que admitir que este método es mucho menos confiable sobre todo por la dificultad para representarse fielmente los intereses de los demás y ser, por lo tanto, imparcial.
- Te3: El método de discusión y decisión colectiva es la única vía posible de acceso a la verdad moral en el área de justicia, ya que siempre la reflexión monológica se halla distorsionada por prejuicios del individuo en favor de sí mismo por su condicionamiento contextual y por la dificultad insalvable de ponerse «en los zapatos de otro». Sólo el

consenso efectivo obtenido luego de un amplio debate con las menores exclusiones, manipulaciones y desigualdades posibles es una guía confiable para acceder las exigencias de la moral.

El constructivismo en los pensamientos de Rawls y Habermas

Aquí, la pregunta de partida sería ¿está presente el constructivismo kantiano en la raíz de las concepciones de Rawls y Habermas sobre la justicia? La respuesta servirá para entender la naturaleza de la filosofía de ambos autores y reconocer la necesidad de referencia a Kant para comprender el sentido de dicha filosofía.

En el razonamiento de Nino (*op. cit.*), dentro del contexto de las tesis ontológica y epistemológica del constructivismo que él explica, Rawls parece sostener la tesis To1 como caracterización de la verdad moral. En efecto, en *La teoría de la Justicia* el aspecto de práctica social del discurso moral no es absolutamente relevante para las reglas que definen la validez de los principios morales.

En la misma línea, en cuanto a su posición epistemológica, Rawls se inclinaría por la tesis Te1, aunque al referirse a la democracia se direcciona a la tesis Te2, tesis a la cual Nino denomina «constructivismo epistemológico», para terminar rechazándola, principalmente en lo que se refiere a la determinación de las libertades básicas.

En el caso de Habermas, sostiene Nino, su posición en cuanto a la constitución de la verdad moral se inclinaría por la tesis To3, ya que en diversos pasajes de sus obras sostiene que no hay principios morales válidos sino como resultado de una discusión moral real llevada a cabo respetando la exigencia de imparcialidad, que sí puede determinarse *a priori* de esa discusión. Esto es lo que Nino denomina «constructivismo ontológico». Sin embargo, existen otros momentos en los que Habermas se acerca a la tesis To2, según la cual la validez de los principios de justicia está dada por los presupuestos y no por los resultados de la práctica de la discusión moral.

Sobre la cuestión epistemológica, resulta muy claro de que Habermas tiene preferencia por la tesis Te3. Es la tesis de que el conocimiento moral sólo se obtiene por la discusión efectiva entre todos los afectados.

Nino, respecto de su propia postura, considera que las tesis más plausibles sobre la constitución y el conocimiento de la verdad moral son las tesis To2 y Te2, ontológica y epistemológica respectivamente, o sea, tesis intermedias entre las de Rawls (que defiende To1 y se inclina por Te1, aunque con cierta simpatía por Te2) y Habermas (que se inclina por To3, aunque con cierta confusión con To2, y defiende Te3). A esta concepción metaética que resulta de la combinación de las tesis To2 y Te2, Nino denomina «constructivismo epistemológico», postura con la cual él se identifica, diferenciándose así de Rawls y Habermas⁷.

⁷ Respecto de la posición de Nino, resulta ilustrativa la explicación de Vásquez (2019, (pp. 191-192) que incide en la contrastación del constructivismo presente en Rawls y Habermas:

«Nino propone su posición metaética sobre el conocimiento moral, contrastándola con las de Rawls y Habermas. Para el primero, la verdad moral se apoya en presupuestos formales del razonamiento

En la versión de Rawls, según sostiene Villavicencio (2010), citándolo, la justicia como equidad, presentada en *A Theory of Justice*, es una variante kantiana del constructivismo. Para el filósofo estadounidense, el rasgo más peculiar de una forma kantiana de constructivismo es:

que especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento de construcción razonable cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de justicia. Dicho de otro modo: este tipo de visión establece un cierto procedimiento de construcción que responde a ciertas exigencias razonables, y dentro de ese procedimiento personas caracterizadas como agentes de construcción racionales especifican, mediante sus acuerdos, los primeros principios de la justicia (Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, 1999).

Acto seguido, expresa Villavicencio, Rawls se apresura en marcar diferencias con Kant, aclarando que evidentemente la justicia como equidad no es la visión de Kant, ya que se separa de ésta en muchos aspectos, pero el adjetivo «kantiano» -que expresa analogía no identidad- implica que la teoría de la justicia se asemeja lo suficiente a la doctrina kantiana en rasgos fundamentales como para ubicarse mucho más cerca de ella que otras concepciones morales tradicionales. En todo caso, Rawls habría transitado desde el constructivismo kantiano al constructivismo político, la que será la filiación metaética definitiva de la justicia como equidad en *Political Liberalism*.

Sobre este detalle resulta oportuno citar al propio Rawls cuando en una nota consignada en su obra *Justice as Fairness: A Restatement* [2001], hace esta corrección:

2. Corrijo aquí una observación de *Theory*, §3, pág. 15 y §9, pág. 47 (1ª ed.), donde se dice que la teoría de la justicia es parte de la teoría de la elección racional. Según lo que acabamos de decir, esto es simplemente un error, e implicaría que la justicia como equidad es en el fondo hobbesiana (tal como a menudo se interpreta a Hobbes) más que kantiana. Lo que debería haberse dicho es que para describir a las partes, y su razonamiento, se usa la teoría de la elección (decisión) racional pero que esta teoría es en sí misma parte de una concepción política de la

práctico-individual y sólo se accede a su conocimiento a través de la reflexión individual. Para el segundo, la verdad moral está constituida por el consenso que efectivamente se obtiene en una discusión intersubjetiva real, constreñida por la regla de la imparcialidad, y sólo es posible acceder a principios morales válidos a través del método de la discusión colectiva.

Con Rawls y contra Habermas, Nino sostiene que la verdad moral se constituye no por el resultado sino por los presupuestos de la práctica intersubjetiva del discurso moral, pero —dado que esos presupuestos exigen la imparcialidad y es sumamente difícil que se tomen en cuenta todos los intereses de otros si no es mediante su participación en la discusión colectiva, contra Rawls y con Habermas— este método parece ser mucho más confiable que la reflexión individual. Entre el constructivismo formalista de Rawls y el constructivismo ontológico de Habermas, Nino propone lo que ha llamado un *constructivismo epistemológico*. Desde esta posición, el consenso obtenido en una discusión moral real, si bien no es constitutivo de principios morales válidos, es un buen indicio para conocer cuáles son éstos, ya que la unanimidad o el procedimiento de discusión mayoritaria entre los interesados proporciona cierta garantía de imparcialidad, aunque por supuesto no la asegura.»

justicia, una concepción que trata de justificar principios razonables de justicia. En absoluto se pretende derivar esos principios del concepto de racionalidad como único concepto normativo. (Rawls, 2002/2001, p. 21)

En el caso de Habermas, de su teoría de la justicia (que no siempre es siempre fácil de identificar en su vasta producción bibliográfica) y del contexto de sus reflexiones críticas sobre la obra de Rawls, se observa que él, Habermas, desarrolla y comparte con Rawls una forma de constructivismo de raíz kantiana, aunque luego precisará que propone un modo *reconstructivo*.

Conforme al análisis que hace Vethencourt (2013, 67 y ss.), Habermas (a quien cita textualmente utilizando como fuente *Debate sobre el liberalismo político*) inicia su reflexión crítica de los postulados de Rawls, señalando que «la Teoría de la justicia (...) representa un punto de ruptura en la reciente historia de la filosofía práctica.» A su juicio, el aporte teórico de Rawls ha recuperado la fuerza de «serias preguntas morales» que permanecieron abandonadas por mucho tiempo, renovando además la vigencia del punto de vista kantiano en el plano de la convivencia política, al adoptar una perspectiva incluyente para las situaciones de conflicto, comprometida con soluciones «igualmente buen[as] para todas las personas.» Dicha perspectiva se encuentra basada en el concepto de autonomía kantiano, al que Rawls le incorpora una «lectura intersubjetivista» como base del Estado democrático: «actuamos de modo autónomo –dice Habermas, sintetizando las ideas de Rawls– 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.»

De este modo, manifiesta Vethencourt, Habermas expresa su admiración hacia la teoría de la justicia de Rawls con decidida elocuencia. Al celebrar su riqueza argumentativa, la caracteriza como una «teoría altamente compleja y muy pensada» cuyos objetivos y resultados comparte ampliamente. Se congratia en sostener algo así como un parentesco teórico con Rawls, por compartir el esfuerzo de fundamentación de la convivencia política sobre las bases provistas por el ámbito de la razón práctica. Sin embargo, al lado de estos puntos en común, Habermas también señala su necesidad de expresar algunas reservas con respecto a la forma en que Rawls «hace valer (...) sus correctas intuiciones normativas.» A su juicio, el ánimo de modestia que predomina en el pensamiento de Rawls, va demasiado lejos: «Me temo que las concesiones que Rawls hace a posiciones filosóficas contrarias perjudican la claridad de su propio planteamiento.» Luego plantea sus observaciones dejando constancia de que las grandes convicciones compartidas con Rawls tienen mucha más relevancia que la distancia suscitada por algunas «tentativas reticencias.»

Habermas da cuenta de que no existe entre uno y otro una disputa sustantiva, sino más bien diferencias que se inscriben en el modo de abordar los problemas. En Habermas encontramos una tendencia predominante a inscribir los grandes temas dentro de los dualismos tradicionales: autointerés versus razón práctica, normas versus valores, justicia procedimental versus justicia sustantiva; mientras que en Rawls encontramos una tendencia a pensar los problemas dentro de un continuismo o, para decirlo mejor, dentro de una deliberada intención de refundir estos dualismos tradicionales, acota Vethencourt (*op. cit.*).

Sobre el constructivismo, específicamente, Habermas, plantea lo siguiente:

mientras a la filosofía [se] le reserva el desarrollo de la idea consensuable de una sociedad justa, los ciudadanos emplean dicha idea como plataforma desde la que juzgan las instituciones y políticas existentes. Frente a esto, yo propongo que la filosofía se limite a la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento democrático, al análisis de las condiciones del discurso y la negociación racionales. En esta función la filosofía no precisa proceder de modo constructivo sino sólo *reconstructivo*. Las respuestas sustanciales, que tienen que encontrarse aquí y ahora, se dejan al compromiso más o menos ilustrado de los participantes, lo que no excluye que también los filósofos participen en las discusiones públicas, aunque en el papel de intelectuales, no de expertos. (Habermas, 1998/1995-1996, p. 71).

Finalmente, haciendo un balance de las posiciones de Rawls y Habermas, resulta evidente que ambos comparten alguna forma de constructivismo de origen kantiano. De sus ideas se desprende que hay prioridad de la justicia sobre el bien. En ambos se explica el intento de encontrar la selección de los principios (Rawls) o más bien el entendimiento sobre las normas morales (Habermas), como afirma Adinolfi (*op. cit.*). Ambos intentan plantear una base para el requerimiento de la legitimidad racional moderna: solo son legítimos aquellos principios que puedan ser racionalmente aceptados para todos los ciudadanos a los que han de vincular (Rawls); solo son legítimas aquellas normas (o aquella sociedad) que los ciudadanos en un espacio subjetivo las hayan admitido en un discurso racional (Habermas).

Sin embargo, puntualiza Adinolfi, a diferencia de Rawls, Habermas tiende a una perspectiva de reconstructivismo kantiano a través de una reformulación de la idea de la razón práctica en términos de razón comunicativa. La teoría moral del filósofo alemán tiene que articular las presuposiciones de la interacción social que pertenecen al repertorio de actores sociales competentes de cualquier sociedad y que, de acuerdo con él, estas presuposiciones constituyen una noción de validez o legitimidad entendida como lo que es aceptable para todos en un proceso de comunicación donde los argumentos son testados argumentativamente mediante la ponderación de sus pros y de sus contras. Esta es una reformulación, procedimental, del concepto de autonomía kantiana. Así, el procedimiento habermasiano es una reformulación del imperativo categórico a través de una actividad práctica argumentativa con el espíritu de encontrar un acuerdo razonable entre todos y los demás sujetos a los que se refieren las normas de reglamentación.

En resumen, el carácter constructivista de sus aportes está profundamente ligado a la clara voluntad de restauración de la filosofía práctica, esto es, a la razón práctica en el campo de la filosofía moral. En ambos autores hay un interés por darle a la justicia una preeminencia moral a través de una razón constructorista (Rawls) y una razón dialógica, con base reconstructorista (Habermas), respectivamente.

Referencia bibliográfica:

- Adinolfi, G. (2007). Divergencias fundamentales en la filosofía de la justicia de Habermas y Rawls. En *Nomadas_ mediterranean perspectives*, n.º 15(2007.1), pp. 217-238. *Official Journal of the EMUI_ EuroMed University*. ISSN 1578-6730.
- Cortina, A. (2009). La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites. En *Revista de Estudios Políticos (nueva época)* n.º 144 (2009), pp. 169-193, Madrid. ISSN: 0048-7694.
- Guerra P., M. J. (2015). *Habermas. La apuesta por la democracia*. España: Bonallete Alcompas, S.L.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Trad. Jiménez R., M.). Madrid: Taurus Ediciones (Santillana). (Trabajo original publicado en 1985).
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. (Trad. M. Jiménez R.) Barcelona: Ediciones Paidós. (Los trabajos originales que componen esta obra fueron publicados en 1984, 1986 y 1987, respectivamente).
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. (Trad. J. C. Velasco A.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1996).
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. (Trad. M. Jiménez R.). Madrid: Editorial Trotta. (Los trabajos originales que componen esta obra fueron publicados en 1986, 1988 y 1992 respectivamente).
- Habermas, J.; Rawls J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. (Trad. Vilar R., G.). Barcelona: Ediciones Paidós. (Trabajos originales publicado en 1995-1996).
- Kelly, E. (2002). Prólogo a *La justicia como equidad. Una reformulación* de John Rawls. (Trad. De Francisco, A.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 2001).
- Nino, C. S. (1988) Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas. En *Doxa* n.º 5 (1988), pp. 87-105.
- Puyol, A. (2015). *Rawls. El filósofo de la justicia*. España: Bonallete Alcompas, S.L.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. (Trad. Gonzáles, M. D.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1971).
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. (Trad. De Francisco, A.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 2001).
- Salas A., R. F. (2019). Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la teoría de la justicia de Habermas. En *Estudios Políticos* n.º 55 (2019), pp.163-181. Universidad de Antioquía. ISSN: 2462-8433.
- Squella, A. (2010). Algunas concepciones de la justicia. En *Anales de la Cátedra Francisco Suárez (ACFS)*, vol. 44 (2010), pp. 175-216. Revista de filosofía jurídica y política editada por el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada. ISSN 0008-7750, ISSN-e 2530-3716.
- Vallespín, F. (1998). Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas. En Habermas, J.; Rawls J. (1998). *Debate sobre el liberalismo*

político. (Trad. Vilar R. G.). Barcelona: Ediciones Paidós. (Trabajos originales publicados en 1995-1996).

Vásquez, R. (2019). *Cinco enfoques teóricos sobre la justicia*. México: Instituto de la Judicatura Federal.

Vethencourt, F. (2013). Contribución a la disputa entre Habermas y Rawls sobre el liberalismo político. En *Episteme NS*, vol. 33, n.º 2 (2013), pp. 65-88. Revista del Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela. ISSN: 0798-4324.

Villavicencio M., L. (2008). Habermas contra Rawls. Un debate en los límites de la filosofía. En *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 52 (2008), pp. 299-322, Facultad de Derecho, Universidad de Valparaíso. ISSN: 0716-7725.

Villavicencio M., L. (2010). El constructivismo kantiano según Rawls como fundamento de los derechos humanos. En *Frónesis. Revista de Filosofía, Jurídica, Social y Política*, vol. 17, n.º 1(2010), pp. 23-52. Universidad de Zulia. ISSN: 1315-6268.

Para citar:

Donaires S., P. (2022). El constructivismo kantiano en la filosofía de la justicia de Rawls y Habermas. *Derecho y Cambio Social*, n.º 69-2022 - *Página Miscelánea*, pp. 1-18. ISSN: 2224-4131.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6994747>