

LA INCLUSIÓN DEL OTRO. HABERMAS Y RAWLS ANTE LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES (*)

Por MARÍA ELÓSEGUI

Jürgen Habermas ha publicado recientemente una obra, titulada *La inclusión del otro. Estudios sobre Teoría Política* (1). Esta obra es, entre otras cosas, un diálogo-discusión con algunos filósofos como John Rawls (2) o Charles Taylor, en el que Habermas va delimitando sus propias opiniones (3). Se recogen aquí once ensayos escritos separadamente, y en su mayoría, a excepción de tres de ellos, publicados anteriormente de un modo disperso en distintas revistas especializadas. El tema de fondo es la concepción habermasiana de la democracia en un Estado de Derecho, especialmente en una Europa multicultural.

El filósofo de Francfort se ha enfrentado de un modo directo y concreto (frente a su anterior abstracción) (4) con problemas políticos de la Europa contemporánea, desde la caída del muro de Berlín y la reunificación alemana, y los cambios en la URSS. No es que anteriormente no hubiera tratado de ofrecer un pensamiento de acción política, ya que siempre ha sido un filósofo comprometido (5), pero ahora son

(*) Agradezco a la Fundación Humboldt la beca concedida en 1997 para investigar junto al profesor Robert Alexy en la Facultad de Derecho (Juristisches Seminar) de la Christian Albrechts Universität (Kiel). Mi agradecimiento se extiende especialmente a Robert Alexy, así como a Jam Sieckmann, Hege Stuck, Kirsten Bock, Rodolfo Arango, Laura Clérico, Thrassyvoulos Papadopoulos por las enriquecedoras discusiones en el seminario dedicado a Habermas.

(1) J. HABERMAS: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt M. Suhrkamp, 1997, 404 pág.

(2) J. RAWLS: *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 1996, 440 pág. Traductor Antoni Domènech. Original *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.

(3) Como comenta C. THIBEAUT: «Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 31, 1994, págs. 41-60.

(4) J. HABERMAS: *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

J. HABERMAS: *Erläuterungen zur Diskursethik, Gerechtigkeit und Solidarität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, págs. 15 y 69.

(5) Como afirma Bernstein, Habermas «has been an exemplar of the responsibly engaged intellec-

las circunstancias políticas de Europa (6) y mundiales las que han cambiado, lo cual requiere una nueva reflexión, una fundamentación y una elaboración de nuevos modelos políticos (7). Ya la obra anterior supuso enfrentarse con los problemas prácticos de las relaciones entre ética, política y derecho (8).

Su filosofía defendió un marxismo teórico, desarrollado en la Escuela de la Teoría Crítica de Francfort, como discípulo de Adorno. Sin embargo su teoría se mantuvo alejado de la praxis comunista de la Alemania oriental. Hoy se presenta como un planteamiento que tiende puentes entre el liberalismo del libre mercado y el Estado social (9). Así las posturas se van acercando, y Habermas, desde distintos presupuestos filosóficos, llega a muchas conclusiones que concuerdan con la filosofía del liberal americano John Rawls (10). Del mismo modo Habermas está trazando caminos de acercamiento entre los filósofos liberales y los comunitaristas (11).

tual... He has been a persistent and relentless critic of those who seek to tone down, modify, suppress, or forget the full horrors and irrationality of the Nazi era». En R. BERNSTEIN: «The Retrieval of the Democratic Ethos», *Cardozo Law Review*, Volume 17, núms. 4-5, March, 1996, pág. 1128.

(6) K. J. BADE: «Immigration and Integration in Germany since 1945», *European Review* I, January 1993, 75-79.

(7) J. HABERMAS: *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Ed. Tecnos, 1989.

J. HABERMAS: *Necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Ed. Tecnos, 1991.

J. HABERMAS: «Más humildad, menos ilusiones. Una conversación entre Jürgen Habermas y Adam Michnik», *Debats*, núm. 47, marzo, 1994, págs. 59-65.

(8) J. HABERMAS: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt M. Suhrkamp, 1992, 667 pág.

Un excelente comentario crítico hecho desde la perspectiva jurídica se encuentra en J. A. GARCÍA AMADO: «La filosofía del derecho de Jürgen Habermas», *Doxa*, núm. 13, 1993, págs. 235-258.

(9) Para conocer la evolución de la biografía de Habermas y los estudios en España, cfr., M. BOLADERAS: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996. Agradezco a la misma el haberme facilitado los textos inéditos de las tres conferencias impartidas por Habermas en abril de 1997, en el Seminario organizado por la citada autora en la Universidad de Barcelona. «Multiculturalism: Does Culture matter in Politics?», «Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte» y «The Nationality Principle- A Right to secession?».

Se publicó un breve resumen por FRANCESC ARROYO: «El filósofo Jürgen Habermas afirma que la secesión engendra nuevas minorías», *El País*, Sábado 12 de abril de 1997, pág. 28.

(10) J. HABERMAS: «Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, XCII, núm. 3, March, 1995, págs. 1109-131, ahora en alemán «Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch», en *Die Einbeziehung des Anderen*, págs. 65-94.

J. RAWLS: «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, XCII, núm. 3, March, 1995, págs. 132-180.

(11) Cfr., M. ELOSEGUI: «Comunitarismo versus Liberalismo. Estado de la cuestión», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1994, págs. 619-632. Versión inglesa actualizada «Communitarianism versus Liberalism on Interpreting Rights», *European Journal of Law, Philosophy and Computer Science*, vol. III, December, 1997. Véase algunos números monográficos sobre el multiculturalismo y la tolerancia *Ratio Iuris*, volume 10, number 1, march, 1997 y volume 10, number 2, june, 1997.

Isegoría, núm. 14, octubre, 1996, Multiculturalismo: Justicia y Tolerancia. Con traducciones de artículos de W. KYMLICKA: «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal», y M. WALZER: «La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural». *Isegoría*, núm.

También ha sido de los pocos intelectuales europeos que está en contacto directo con el pensamiento filosófico republicano americano, como el de Michelman (12), menos difundido en Europa que las filosofías liberales de Rawls o Dworkin.

Habermas analiza problemas reales, con una carga de reflexión muy fuerte y muy anclada en la tradición intelectual occidental. El problema de la identidad cultural europea y especialmente la identidad cultural de la Alemania reunificada han sido temas centrales de su reflexión (13).

LA INCLUSIÓN DEL OTRO

El título de su nueva obra, *La inclusión del otro*, suena como una respuesta a la política de reconocimiento reclamada por el canadiense Charles Taylor (14).

En el primer capítulo Habermas analiza los presupuestos epistemológicos de la ética deliberativa, en continuidad con sus obras anteriores (15). A continuación discute con detalle sobre la teoría del liberalismo político del filósofo americano John

16, mayo, 1997, con una nueva traducción al castellano del artículo de Rawls «The Law of Peoples» (ver *infra*) y una traducción de un artículo de Habermas, «La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años», otro de Thomas McCarthy, «Unidad en la diferencia: reflexiones sobre el derecho cosmopolita».

(12) F. MICHELMAN: «Family Quarrel», *Cardozo Law Review*, volume 17, núms. 4-5, march, 1996, págs. 1163-1177.

F. MICHELMAN: «Law's Republic», *Yale Law Journal*, volume 97, number 8, july, 1988, págs. 1493-1597.

F. MICHELMAN: «Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights», *Law Review*, volume 41, Florida, 1989, págs. 443 ss.

F. MICHELMAN: «Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: The Case of pornography Regulation», *Tennessee Law Review*, volume 56, 1989, págs. 291 ss.

«The Supreme Court, 1985 Term-Foreword: Traces of Self-Government», *Harvard Law Review*, volume 100, 1986, págs. 4 ss.

F. MICHELMAN: «Kollektiv, Gemeinschaft und das liberale Denken», en *Verfassung: auf der Suche nach der gerechten Gessellschaft*, Günter Frankenberg, 1994.

(13) Estas últimas en obras anteriores, alguna de ellas recientemente traducidas cfr., J. HABERMAS: *Más allá del estado nacional*, Ed. Trotta, Madrid, 1997. Traducción e introducción de Manuel Jiménez Redondo. Original *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1995.

(14) J. HABERMAS EN A. GUTMANN: Multiculturalism and «The Politics of Recognition», *An Essay by Charles Taylor. With commentary by Amy Gutmann*, Editor, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer and Susan Wolf. Princeton. Princeton University Press, 1992. Una segunda edición con la contribución de Habermas «Struggles for Recognition in Constitutional States», *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994 (También en *European Journal of Philosophy*, 1, 2, August, 1993, págs. 128-155). Versión alemana *Multikulturalism und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main, 1993. También versión alemana «Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat», in *Die Einbeziehung des Anderen*, o.c., págs. 237-276.

(15) Parte I. Wie Vernünftig ist die Autorität des Sollens?

Capítulo 1. Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral (págs. 11-64).

Rawls (16), para mostrarse de acuerdo en algunos puntos y distanciarse de otros, con su propia propuesta de un republicanismo kantiano (17). Después trata los problemas del futuro de la idea de un Estado nacional europeo, de la soberanía y ciudadanía europea (18). En este contexto propone un concepto de ciudadanía que permita incluir a las personas inmigrantes de distintas procedencias culturales, de manera que sea posible la *inclusión del diferente* (19). Concluye esta parte con la discusión sobre la conveniencia o no de elaborar una Constitución europea (20).

En el siguiente apartado, a raíz de la exposición del pensamiento kantiano reflejado en la obra *La paz perpetua*, expone Habermas la filosofía política referida al Derecho Internacional, que incluye una reflexión sobre el papel de la ONU en la panorámica mundial (21). La defensa de los derechos humanos le conduce a discutir con Charles Taylor, el derecho a la propia identidad cultural, y al propio reconocimiento en una sociedad multicultural, así como los problemas de integración cultural derivados de los recientes fenómenos de inmigración, especialmente en Europa (22). Como contraste con el liberalismo y el republicanismo, Habermas propone su propio modelo de democracia que denomina *democracia deliberativa* (23).

(16) Parte II. Politischer Liberalismus- Eine auseinandersetzung mit John Rawls.

Capítulo 2. Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch 65-94.

Publicada anteriormente en J. HABERMAS: «Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, XCII, núm. 3, March, 1995, págs. 1109-131, ahora en alemán «Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch», en *Die Einbeziehung des Anderen*, págs. 65-94.

(17) Capítulo 3. «Vernünftig» versus «Wahr» oder die Moral der Weltbilder 95-127. Inédito, es la respuesta a Rawls en, «Reply to Habermas», o.c.

(18) Parte III. Hat der Nationalstaat eine Zukunft?

Capítulo 4. Der europäische Nationalstaat. Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft págs. 128-153. J. HABERMAS: «The European Nation State-Its Achievements and its limits. On the past and future of sovereignty and Citizenship», 17th IVR World Congress Bologna, 16-21 June, 1995, VII Papers and abstracts, *European Journal of Law, Philosophy and Computer Science*, págs. 27-36. Reproducido en *Ratio Juris*, 9, June, 1996, págs. 125-127.

Aunque el texto alemán no corresponde exactamente al inglés. Añade ideas publicadas en otras partes, como por ejemplo. J. HABERMAS: «Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo». En *Europa, la democracia y la izquierda*, *Debats*, núm. 39, marzo, 1992, págs. 11-18. Texto de la conferencia pronunciada por Jürgen Habermas en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Valencia el 14 de octubre de 1991. Una versión desarrollada se encuentra en *Faktizität und Geltung*. «Staatsbürgerschaft und nationale Identität», págs. 632-660.

(19) Capítulo 5. Inklusion- Einbeziehung oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie págs. 154-184. Inédito.

(20) Capítulo 6. Braucht Europa eine Verfassung? Eine Bemerkung zu Dieter Grimm págs. 185-191.

(21) Parte IV. Menschenrechte-Global und Innerstaatlich.

Capítulo 7. Kants Idee des ewigen Friedens-aus dem historischen Abstand von 200 Jahren págs. 192-236.

(22) Capítulo 8. Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat págs. 237-276.

(23) Parte V. Was heißt «Deliberative Politik»?

Capítulo 9. Drei normative Modelle der Demokratie 277-292. J. HABERMAS: «Tres modelos de democracia sobre el concepto de una política deliberativa», en *Europa, la democracia y la izquierda*.

Por último se reedita la discusión que tuvo lugar en la Benjamin N. Cardozo School of Law (24), sobre la última obra de Habermas, *Faktizität und Geltung*, *Facticidad y validez* (25).

Son siempre interesantes sus consideraciones sobre Europa, como fiel defensor de la Unión Europea y de sus instituciones, lo que no le impide hacer propuestas concretas de reforma, para mejorar los cauces de participación política de los ciudadanos europeos. El modelo europeo de Estado Social, la mayor dosis de pertenencia a un grupo cultural, una clara identidad occidental, difieren bastante del *melting pot* a la americana (26).

Debats, núm. 39, marzo, 1992, págs. 18-21. Texto de una conferencia impartida por Jürgen Habermas en un seminario de profesores en la Facultad de Filosofía de Valencia el 15 de octubre de 1991, ahora en versión alemana en *Die Einbeziehung des Anderen*, «Drei normative Modelle der Demokratie», págs. 277-292.

Capítulo 10. Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, págs. 293-305.

(24) Anhang zu «Faktizität und Geltung». Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School págs. 309-398. Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges, «Reply to Symposium Participants», Benjamin N. Cardozo School of Law», en *Cardozo Law Review*, volume 17, núms. 4-5, March, 1996, págs. 1477-1557.

Los participantes en la discusión en la Benjamin N. Cardozo School of Law fueron:

Robert Alexy, Andrew Arato, Richard J. Bernstein, William E. Forbath, Günter Frankenberg, Peter Goodrich, Mark Gould, Klaus Günther, Jürgen Habermas, Dick Howard, Arthur J. Jacobson, Jacques Lenoble, Niklas Luhmann, Ingeborg Maus, Thomas McCarthy, Gabriel Motzkin, Frank I. Michelman, Michael K. Power, Ulrich K. Preuß, David M. Rasmussen, William Regh, Michel Rosenfeld, András Sajó, Bernhard Schlink, Gunther Teubner.

TH. MCCARTHY: «Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics», en *Ideals and illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, 181-99, 1991.

R. ALEXY: «Jurgen Habermas's Theory of Legal Discourse», *Cardozo Law Review*, volume 17, núms. 4-5, march, 1996, págs. 1027-1034.

TH. MCCARTHY: «Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical», *Cardozo Law Review*, volume 17, núms. 4-5, march, 1996, págs. 1083-1125.

R. ALEXY: «Discourse Theory and Human Rights», *Ratio Juris*, vol. 9, núm. 3, september, 1996, págs. 209-35.

ARTHUR KAUFMANN: Rezensionem über R. ALEXY: *Begriff und Geltung des Rechts*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1992, 215 págs. (Hay traducción española *El concepto y la validez del derecho*, en *Juristen Zeitung*, 9, 1993, págs. 457-458).

K. LÜDERSSEN: Rezensionem über J. HABERMAS: *Faktizität und Geltung*. En *Juristische Zeitung*, 9, 1993, págs. 458-460.

(25) Cuya traducción al castellano está anunciada en la editorial Trotta, mientras que ya están disponibles las traducciones al francés y al inglés.

Droit et Démocratie. Entre faits et norms. Traducido por Rainer Rochlitz y Christian Bouchindhomme. Gallimard, col. «Bibliothèque de philosophie», 560 p, 200 F.

JACQUES POULAIN: «Rencontre avec Habermas», *Le Monde*, Vendredi 10 Janvier 1997. Jacques Poulain dirige el departamento de filosofía de Paris-VIII.

J. HABERMAS: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Traducción William Regh, 1996.

(26) N. GLAZER: *We are all Multiculturalists Now*, Harvard University Press, 1977, 186 págs. Según este autor el *melting pot* de EE.UU. no ha triunfado porque no ha logrado la integración de las minorías.

El republicanismo kantiano de Habermas interpreta el multiculturalismo, de un modo diferente a como lo ha hecho el canadiense Charles Taylor. Para el primero los derechos individuales priman sobre los derechos colectivos: Habermas no es colectivista, incluso más liberal que los liberales *de pro*, considera la libertad como un valor en sí, el primer valor sobre todos los demás, un *a priori* evidente, que no necesita fundamentación.

UNA REFLEXIÓN GENEALÓGICA DEL CONTENIDO COGNITIVO DE LA MORAL

El punto de partida del primer capítulo, una reflexión genealógica sobre el contenido cognitivo de la Moral, es la consideración de una sociedad con individuos que tienen visiones del mundo plurales, que ya no están de acuerdo en puntos básicos como el de que Dios sea el fundamento de la moral (17) (27), y tampoco creen en el valor de una razón objetiva (20). En breves líneas, Habermas postula dos tipos de inmanentismos típicos de la ilustración, inmanentismo de la moral frente a cualquier fundamentación trascendente en una autoridad que no sea la propia razón humana, inmanentismo del conocimiento frente a cualquier epistemología sea realista o utilitarista, si bien al tratar la relación entre verdad y conocimiento (52-55), se decanta por un cognitivismo fuerte.

Otra cosa es que su propuesta sea coherente, pero, si se nos permite una expresión castiza, hay que admitir que *coge el toro por los cuernos*. Una ventaja es que es posible aceptar algunas de sus conclusiones, incluso aunque no se comparta su fundamentación última, desde otros tipos de epistemologías citadas y criticadas por Habermas, dígase utilitarismo (14), emotivismo (14), realismo (52), neoaristotelismo (42), etc.

Con esto no se pretende evadir de un modo simplista los desacuerdos entre las distintas escuelas éticas. Como es lógico, los hay y de cuestiones de fondo, pero lo que más asombra son los posibles acuerdos. Nadie hubiera apostado por la idea de que un autor proveniente de la escuela de Francfort (en principio crítico del valor del Derecho y del Estado) termine defendiendo el Estado de Derecho y las democracias constitucionales occidentales, como mejores instrumentos de protección de los derechos humanos, o postulando la universalidad de dichos derechos (218, 222, 223, 225) o el valor de instituciones de Derecho Internacional como la ONU (205-207) o hasta la función de la OTAN (211). Sin embargo lo que sí es lamentable es una pérdida de las antiguas reivindicaciones socialistas y una ganancia de terreno del liberalismo, ya que tanto énfasis en la libertad lleva a enmascarar la necesidad de los derechos sociales, en un libro que se titula precisamente *la inclusión del otro* (28).

(27) Los números en el texto corresponden a la obra de Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*.

(28) *Faktizität und Geltung*. En esta obra se especifican la lista de derechos, págs. 155 y ss. En este

Ciertamente Habermas reconoce el carácter social de la persona. En su obra hay textos sobre la sociabilidad y la solidaridad, aunque escasos, en los que parece haberse pasado a las filas del comunitarismo, o quizá sean los restos de su pertenencia a la Escuela de Francfort (11, 19, 43-45). También su defensa del republicanismo, con una mayor participación del ciudadano en la vida política, o por lo menos en la sociedad civil y en los medios de comunicación de masas, tiene visos roussonianos de un acercamiento a la recuperación de la democracia directa en las sociedades actuales (289-292). Además esas obligaciones no vendrían originadas por el pacto o el contrato social sino que serían inherentes al hecho de que el ciudadano/a viva en sociedad, en un intento de recuperación del republicanismo (91, 126).

En principio, sería de esperar que el ciudadano/a dialogante, retratado por Habermas, fuera más solidario/a y social que el participante en *la posición original*, descrita y patentada por Rawls. Pero una lectura atenta de la obra de Habermas depara varias sorpresas. En definitiva sus presupuestos epistemológicos nos llevan a despertarnos del *sueño de una razón solidaria*.

Esto sucede especialmente en dos puntos claves, en los que Habermas se reafirma en sus tesis, desmarcándose de Rawls.

A saber, es Habermas (y no Rawls) el que parte efectivamente de cero a la hora de construir unos principios de justicia y sus contenidos. Siendo coherente con este presupuesto, Habermas postula una democracia procedimental pura o formal (119). Los ciudadanos haciendo uso de la razón y del discurso tienen derecho a acordar cualquier cosa. Su huida de cualquier democracia sustantiva, es decir una democracia que atienda a los contenidos éticos que resultan del acuerdo, y que ponga límites al mismo, le lleva a criticar seriamente a Rawls (105-122). Rawls asume presupuestos (los dos principios de justicia) que no demuestra. Como contraste con la democracia procedimental pura de Habermas, la democracia procedimental de Rawls es imperfecta porque está contaminada de contenidos sustantivos.

En segundo lugar, Habermas critica el uso de la Razón Pública en Rawls, que le lleva a este último a defender una política en la que no se pueden usar argumentos morales. Rawls propugna una política independiente de las doctrinas comprensivas, pero también sin ningún referente moral.

Conviene recordar que Habermas usa los términos Moral y eticidad de un modo concreto, no siempre coincidente con otros autores (29). Defiende la necesidad de la Moral en la Política, entendiendo por Moral algo que está por encima de las éticas

capítulo tercero expone Habermas el código o catálogo de derechos, en conexión con su tratamiento del contenido de los derechos sociales desarrollado en el cap. 9, págs. 493-537.

Es fundamental la diferencia entre *Teilnahmerechten*, los derechos a la participación, de la *Teilhabe-rechte*, a tener determinados derechos, como algo previo. En Habermas los derechos esenciales son los primeros, el contenido de los segundos depende del acuerdo político, luego no se puede establecer de un modo previo su contenido. En esa segunda categoría entran los derechos sociales. Agradezco a Rodolfo Arango nuestra discusión sobre este tema.

(29) J. HABERMAS: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Ed. ICE-Paidós, Barcelona, 1991.

particulares, de las ideas sobre el bien de cada persona, la moral sería generalizable, y se fundamenta en el uso de la Razón trascendental kantiana, es decir no es una razón objetiva, pero tampoco meramente instrumental.

El problema en la práctica es que Habermas tampoco establece claves para discernir cuando ese uso de la razón es racional o es irracional. Sus reglas del discurso no nos proporcionan la ayuda esperada. El discurso por sí mismo no nos asegura que el resultado sea justo. Si la justicia se limita sin más, como parece en Habermas, al hecho de que todos participen, sus contenidos están a expensas de la mayoría. ¿Y cómo podemos extraer unos derechos universales del propio discurso? ¿O es que la universalidad, como se desprende de algún otro texto, no consiste más que en el hecho del propio discurso? (61) (30).

Robert Alexy establece una distinción siguiendo a Rawls, útil en esta discusión, entre distintos tipos de justicia procedimental. Primero entre la justicia procedimental pura (ahí se sitúa a sí mismo Habermas) y la justicia procedimental no pura. Esta última puede ser de dos tipos; justicia procedimental perfecta, cuando se aceptan los resultados del proceso democrático a través de las instituciones establecidas, en otras palabras lo que emane del Parlamento es válido; justicia procedimental imperfecta, se entiende que el proceso en sí mismo no garantiza la justicia, o por ejemplo en el proceso penal, cuando alguien inocente puede resultar condenado y al revés por falta de pruebas procesales formales, o que se pueden tomar decisiones mayoritarias que no sean justas, en este caso por ejemplo el Tribunal Constitucional debería garantizar la salvaguarda del contenido esencial de los derechos fundamentales y libertades

(30) Alexy critica a Habermas porque según el primero el discurso no puede ser el criterio para adoptar una norma.

R. ALEXY: *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt am Main 1991.

R. ALEXY: *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg, 1992.

R. ALEXY: *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt am Main, 1995.

Alexy elabora 28 reglas que expone en *Theorie der juristischen Argumentation*, pág. 234.

R. ALEXY: «Discourse Theory and Human Rights», *Ratio Juris*, vol. 9, núm. 3, 1996, págs. 209-235.

En castellano *Teoría del Discurso y Derechos Humanos*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1995. Traducción e introducción Luis Villar Borda, 136 págs.

En el artículo de Alexy sobre teoría del discurso y derechos humanos recoge las reglas de Habermas de la siguiente manera (en la traducción castellana, pág. 51):

«1. Todo el que pueda hablar puede tomar parte en el discurso.

2. a. todos pueden cuestionar cualquier afirmación.

2. b. Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.

2. c. Todos pueden exteriorizar sus criterios, deseos y necesidades.

3. Ningún hablante puede ser impedido de ejercer la salvaguardia de sus derechos fijados en 1 y 2, cuando dentro o fuera del discurso predomina la fuerza.»

R. ALEXY: *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden: Nomos, 1985 (2nd ed. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

D. WONG: «Relativism», en *A Companion to Ethics*, ed. PETER SINGER: Blackwell, Oxford, 1991.

R. ALEXY: «Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation», en *Methodologie und Erkenntnistheorie der juristischen Argumentation*, ed., AULIUS AARNIO, ILKKA NIINILUOTO & JYRKI UUSITALO, Berlin, Duncker & Humoldt, págs. 177-188.

básicas frente a decisiones del legislativo, junto al proceso hay una referencia al contenido, luego se sustantiviza. Para Habermas esto es contaminar el procedimiento, de ahí su crítica a Rawls (32) (31).

Pero Rawls le responde a Habermas con la afirmación de que en realidad la Moral (con mayúscula) de Habermas también está impregnada de ética kantiana, no es una moral que parta de cero, es decir adopta una doctrina comprensiva para elevarla a la categoría abstracta de Moral, pero no es una abstracción que prescinda de las éticas comprensivas, sino que toma una de ellas para erigirla en patrona de las demás (32). Presupone algunos valores como la libertad, la igualdad, la imparcialidad, etc.

El título de la réplica de Habermas a Rawls, inédita hasta ahora, resulta significativa, «Vernünftig versus wahr oder die Moral der Weltbilder», lo razonable contra lo verdadero, o la Moral de las teorías comprensivas. Rawls utiliza lo razonable, Habermas la Razón, una razón que puede fundamentar una Moral, en la que todos estamos de acuerdo. Pero la Razón en Habermas no pone límites a lo que resulte del proceso democrático, y por otra parte, tampoco queda claro qué papel juega la Moral en relación con la Razón.

Habermas reitera a lo largo de su obra que en el contenido de la moral no hay nada previo al propio discurso, todo es acordado. De ahí su crítica, ya señalada, ante el hecho de que Rawls establezca una moral con dos reglas de justicia, que incluyen unos contenidos éticos mínimos. A nuestro juicio, Habermas tiene razón en recriminar a Rawls el hecho de que no fundamenta los presupuestos epistemológicos de su Teoría (33). Pero, como contraste, la propuesta habermasiana crea nuevos problemas y no resuelve la contradicción presente en *el Liberalismo político* de Rawls.

Habermas renuncia a establecer unos contenidos mínimos de justicia, que incluyan una justicia social básica porque eso violentaría las reglas del discurso (34). El resultado de los contenidos de justicia nacerán del ejercicio de la autonomía intersubjetiva (48). Sin embargo debe ser dicho, contra Habermas, que la defensa de un republicanismo político, una mayor participación directa en la vida política, no implica necesariamente una democracia formal, sino que podría defenderse una democracia sustantiva, como la del mismo Michelman, en quien Habermas reconoce haberse inspirado (316).

También critica a Rawls que en el fondo su teoría de la justicia presuponga la existencia de la verdad en las teorías comprensivas, como si la convicción de una moralidad profana, que se sostiene a sí misma (*freestanding*, independiente) fuera insostenible, de manera que las convicciones morales deben estar imbuidas de doc-

(31) J. RAWLS: «Reply to Habermas», o.c. pág. 171.

(32) J. RAWLS: «Reply to Habermas», o.c. págs. 170-180.

(33) J. HABERMAS: «Reply to Rawls», y *Die Einbeziehung des Anderen*, págs. 105-127.

(34) Como contraste véase la propuesta de Alexy desde una teoría del Discurso incluye los derechos sociales como parte de la justicia de las democracias constitucionales R. ALEXY: *Teoría de los Derechos Fundamentales*. CEC, Madrid, 1933. También Rawls en *El liberalismo político*, págs. 262-4.

trinas religiosas o metafísicas. Así la teoría de Rawls permanece dependiente de supuestos normativos sustantivos: «¿Hubieran podido los conflictos religiosos llegar a un fin si el principio de tolerancia y de libertad de creencias y de conciencia no hubiera sido capaz de apelar, con buenas razones, a una moral válida independiente de la religión y de la metafísica?» (87).

LAS CRÍTICAS DE HABERMAS A RAWLS (35)

Rawls en oposición al escepticismo y al utilitarismo propone una visión intersubjetiva del principio kantiano de autonomía. Busca una constitución, cuyos contenidos esenciales sean aceptables para la común razón humana, *common human reason*.

Según Habermas, Rawls falla en su intento de armonizar la libertad de los modernos con la libertad de los antiguos (*idem*). El motivo es el siguiente; la separación entre la autonomía privada y la pública contradice la intuición republicana de que la soberanía popular y los derechos humanos tienen las mismas raíces.

Habermas acepta como sugerente la idea de la razón pública, pero apostilla que se puede explicar sin recurrir a los conceptos sustantivos que Rawls emplea en la construcción de la posición original.

Al introducir la idea de bienes primarios que la gente necesita para desarrollar sus diversos planes de vida, Rawls asume un concepto de justicia que es propio de las éticas del bien y que sería más coherente con una teoría de los derechos aristotélica o utilitarista que con una teoría de los derechos como la suya que procede del concepto de autonomía. Según esto, Rawls abandonaría el intento deontológico para acabar en un teleologismo, en el que se señalan unos valores como preferentes (72, 114).

Rawls solucionaría sus contradicciones si la concepción procedimental de la razón práctica estuviera libre de connotaciones sustantivas y se desarrollara de un modo más estrictamente procedimental (75,117).

Tiene más sentido discutir sobre nuestros distintos puntos de vista que evitar las diferencias con un acuerdo ficticio. La ética del discurso se apoya en la intuición de que la aplicación del principio de universalización, propiamente entendido, requiere un proceso conjunto de asumir un supuesto rol idealizado (al modo de un espectador imparcial), ponernos en el lugar del otro (75-6,117).

Para Habermas los contenidos se decidirán en el curso de la discusión, no antes. Fuera del velo de ignorancia quedan las visiones diversas sobre el mundo, pero a pesar de ello Habermas opina que Rawls nos impone muchos presupuestos, una

(35) Se cita simultáneamente por *Die Einbeziehung* en primer lugar y por el texto inglés en segundo lugar, «Reconciliation through the public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, volume XCII, núm. 3, march, 1995, págs. 109-131.

sociedad ordenada, personas iguales y libres, etc. Así pues, la noción de la persona de Rawls necesitaría una justificación previa que él elude.

Rawls no es un contextualista, no quiere acudir a una cultura política particular, sino a reconstruir un sustrato de ideas intuitivas latentes en la cultura política de una sociedad y de sus tradiciones democráticas. El problema es tanto hacer compatible el concepto de justicia así elaborado con una sociedad pluralista, como también encontrar un concepto de persona tan suficientemente neutral que pueda ser aceptado por gente con distintas visiones del mundo.

Una vez más toma como presupuesto algo que debería probar, el hecho de que vaya a haber un acuerdo público entre diversas teorías, de lo cual parece depender a su vez la estabilidad política. El consenso entrecruzado es más una necesidad pragmática para el orden social que un verdadero acuerdo. Rawls persigue que los contenidos del acuerdo sean aceptados porque se consideran razonables, incluso verdaderos, es decir no como una mera táctica. Pero entonces llegamos a otro de los temas conflictivos en Rawls, ¿qué entiende Rawls por razonable y por verdadero? Habermas pone el dedo en la llaga (aunque tampoco él soluciona este problema en su propia teoría, como veremos después).

Para Rawls tanto el realismo moral como el escepticismo con respecto a los valores son igualmente inaceptables. Quiere asegurar para los juicios normativos y para la teoría de la justicia en su totalidad una forma de obligatoriedad racional fundada en un reconocimiento intersubjetivo justificado, pero sin acordar un sentido epistemológico. Por esta razón introduce el predicado «razonable» como un concepto complementario del concepto de «verdad» (82, 123).

El problema ahora es qué se entiende por complementario; caben dos posibilidades, o bien es en el sentido de razón práctica como verdad moral, o bien lo entendemos como «lleno de razón» en relación con puntos de vista debatibles cuya verdad no está de momento decidida, que incluye desacuerdos razonables.

Habermas establece una distinción entre la moral universal racional y las distintas concepciones éticas. Las cuestiones éticas, como contraste, no admiten ese tratamiento imparcial porque se refieren a lo que, desde la propia perspectiva de la persona, es bueno para mí o para nosotros, incluso si no es igualmente bueno para todos. Las doctrinas comprensivas religiosas o metafísicas están impregnadas de respuestas a cuestiones básicas éticas; articulan identidades colectivas y guían planes de vida individuales (86,125).

En definitiva, Habermas considera que Rawls no deja sitio a una Moral racional, independiente de las doctrinas comprensivas. En el *Liberalismo Político* resulta insostenible una Moral profana, que se justifique a sí misma. La tolerancia y la libertad de conciencia no hubieran sido posibles si no se hubiera aceptado que hay una validez moral independiente de la religión y la metafísica (87, 126).

Habermas reivindica el valor de una Moral por encima de las doctrinas comprensivas, un espacio intermedio entre las éticas personales y la política para ser ocupado por la moral en términos habermasianos o lo que otros denominan como ética racional. Es decir, tiene que haber una capacidad de razonar, de argumentar por

encima de las diferencias de las diferentes doctrinas, unos juicios normativos y valorativos más allá de esas diferencias (36).

LO RAZONABLE CONTRA LO VERDADERO.
LA NUEVA RÉPLICA DE HABERMAS A RAWLS

En el tercer capítulo, «“Vernünftig versus wahr” —oder die Moral der Weltbilder», publicado por primera vez, Habermas contesta al artículo «Reply to Habermas» de Rawls ya conocido (37), publicado en 1995. En realidad se centra en la primera parte, y no entra a las críticas de fondo que Rawls le hace, que son bastante acertadas.

Rawls pretende construir una teoría política de la justicia *freistehende*, que se sustente por sí misma, que no dependa de otros factores, independiente de las distintas concepciones sobre el mundo (doctrinas comprensivas). Para construir su concepción de la justicia, Rawls utiliza el término *político* diferenciándolo del de *metafísica*, *neutral ante las doctrinas comprensivas que compiten entre sí*. Ésta es la primera manzana de discordia, político significa aquí *neutral*; «Pero es un rasgo distintivo de la concepción política el que se presente como un punto de vista independiente que hay que exponer aparte de cualquier trasfondo más amplio o sin referencia a ninguno. Por emplear una frase corriente, la concepción política es un módulo, una parte constitutiva esencial, que cuadra con varias doctrinas comprensivas razonables que perduran en una sociedad regulada por esa concepción y puede ser apoyada por esas doctrinas» (38). La aclaración del concepto *Freistehend* remite a una cuestión epistemológica. *Freistehend* tiene aquí dos significados. En primer lugar, significaría un consenso solapado entre todas las doctrinas que quieran relacionarse. En segundo lugar, sería la aceptación de la justicia como equidad.

Lo que Habermas no comparte es que se puedan evitar, o dejar de lado, todo tipo de controversias que surgen en las discusiones políticas. Rawls no explica el estatuto epistemológico de esa concepción de la justicia independiente de cualquier metafísica.

«Política y no metafísica» significa que las sociedades modernas son neutrales en sus visiones del mundo en la medida que adoptan un consenso entrecruzado, debido a su pluralismo religioso y cultural (97).

Dice Habermas: «yo quiero probar cómo funciona la división del trabajo entre la política y la metafísica, que se reflejan en una especial dependencia de lo razonable con respecto a lo verdadero» (97). No se puede separar la razonabilidad de lo político de la verdad moral (97-98).

(36) DAVID RASMUSSEN: ed., *Universalism versus Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*. MIT, Cambridge, 1990.

(37) J. RAWLS: «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, XCII, 1995, 141, Fn 16.

(38) J. RAWLS: *El liberalismo político*, o.c., págs. 42-43.

Tampoco se puede adoptar un consenso entrecruzado si no se adopta un punto de vista moral (*moralischen Gesichtspunkt*), independiente de la visión del mundo de cada uno. En el fondo, Rawls al no construir esta tercera instancia que es la Moral, acaba haciendo depender su concepción de la política de las teorías comprensivas, no de una concreta, pero necesita siempre alguna. Al contrario de lo que pueda parecer a primera vista, Habermas introduce la Moral en la política, con la finalidad paradójica de hacerla más independiente de las éticas particulares. Habermas considera el término *razonable demasiado débil* como para fundamentar en él la validez del reconocimiento intersubjetivo (98).

Si se define adecuadamente no se puede evitar relacionar la Razón práctica con la Moral. Si no hay una razón que una a las diferentes doctrinas y sólo argumentos débiles ellas mismas acabarán acudiendo a sus propias creencias al discutir en la esfera pública.

Rawls busca una concepción política que asegure a todos los ciudadanos igual libertad, con independencia de su origen cultural, sus convencimientos religiosos, sus conductas vitales, y de sus fines en la vida (99); que puedan cooperar y vivir sin violencia, aunque no estén de acuerdo sobre temas sustantivos, no hace falta, por tanto, un consenso sustantivo sobre valores. Hay que aprender a tolerar las diferencias entre las distintas visiones del mundo como fuentes de distintas opiniones razonables.

Los políticos deben elaborar normas y principios de equivalencia razonable. En las sociedades tradicionales, la Moral proporcionaba un fundamento ontológico de la concepción del mundo. El orden de las cosas estaba impregnado de valores o se proponían caminos de salvación. Se confiaba en la posibilidad de conocer la verdad. Hoy los juicios de valor han cambiado, se ha perdido esa autoridad religiosa o metafísica. Hemos pasado del uso objetivo de la Razón, también a raíz de las discusiones sobre el paso del ser al deber ser. Hasta aquí Habermas se muestra de acuerdo con Rawls, pero a continuación se pregunta sobre si los principios normativos (morales) tienen o no un fundamento cognitivo.

Rechazan Habermas y Rawls, tanto el realismo moral como el escepticismo con respecto a los valores. Pero Habermas va más allá porque reconoce la capacidad de juicios morales en las situaciones diarias, y una teoría de la acción que permite entendernos, aunque se base en la validez falible del reconocimiento.

Por eso Habermas rechaza la razón instrumental de Hobbes para aceptar la razón práctica kantiana, rechaza así las teorías del contrato como elección de cálculo racional, o basadas en los deseos y preferencias del individuo. Concluye que la razón instrumental no es suficiente para fundamentar los juicios morales.

Para ello explica los puntos que comparte de la filosofía kantiana. En el discurso moral kantiano, la razón práctica trata de encontrar unos valores reconocidos intersubjetivamente. Otras teorías han intentado buscar un punto de vista moral unitario desde la idea de ponerse en el lugar del otro (*Rollentausch*). La finalidad de todas ellas es la responsabilidad solidaria. La búsqueda de unos valores compartidos exige emplear la argumentación y la razón práctica. De manera que resultan insuficientes tanto una razón teórica, que se basara en el discurso de la realidad de las cosas

(realismo epistemológico), como la razón instrumental, basada en los deseos y preferencias individuales (utilitarismo).

Pero lo que es inevitable es enfrentarse con la discusión epistemológica; la relación entre el significado y la validez, y el debate sobre la racionalidad. Aunque Rawls llame a esto discusiones metafísicas con ánimo de evitarlas, estas controversias no se clasifican hoy en día como metafísicas.

Cabe preguntarse si la estrategia de descarga de Rawls es separar la metafísica de la política. Pero también habría que demostrar que eso sea posible.

El papel que Rawls asigna a la Razón práctica en la evolución de su obra es cada vez más débil. En la justicia como equidad tiene en cuenta una persona moral con su correspondiente razón práctica, pero en el «Constructivismo kantiano», la razón pierde su lugar destacado, para terminar desapareciendo en la teoría del consenso entrecruzado. La validez moral de la concepción de la justicia no se apoya ya más en la Razón práctica sino en las doctrinas comprensivas razonables convergentes en bastantes de sus elementos, que se solapan en sus juicios morales. El resto de las concepciones de Rawls encajan no sin fisuras en esta Teoría actual.

Al presentar la alternativa de Rawls al procedimentalismo kantiano, explica Habermas el consenso entrecruzado. Para Rawls las razones morales en la concepción conjunta de la justicia no son razones públicas (105).

Los contenidos expresos de esas doctrinas no juegan un papel normativo en la justificación pública (39). No hay ninguna perspectiva intersubjetiva compartida públicamente, pero a su vez la concepción política de la justicia necesita servirse en la esfera pública de estas doctrinas. Así la inicial separación entre la política y la metafísica parece terminar o exigir un agnosticismo político (público) junto a una razón (conocimiento) privatizada, «öffentlichem Agnostizismus und privatiziertem Bekenntnis» (106).

En contraste con la teoría de Hobbes, los ciudadanos rawlsianos no hacen prevalecer sus preferencias personales sino que tratan de buscar lo común, lo convergente olvidando sus diferencias en lo sustancial, como Kant, Rawls recurre a razones morales pero termina más en un *modus vivendi* y en un compromiso en lugar de encontrar los fundamentos de la naturaleza moral.

En la esfera política maneja un concepto débil de razonabilidad y en la privada un concepto fuerte de verdad. Así una teoría de la justicia que termina fundamentando su autoridad moral en razones no públicas es contraintuitiva (108).

Todo lo válido debe encontrar una justificación pública. Habermas reclama un verdadero uso de la razón, basado en la argumentación y en el discurso racional, en primer lugar en las argumentaciones que se emplean entre los partidos políticos con un acuerdo motivado racionalmente. Los puntos problemáticos deben resolverse con una justificación pública.

(39) J. HABERMAS: «Reply to Rawls», pág. 144.

Se puede discutir sobre las cuestiones morales con argumentos y razones. Es peligroso y negativo pensar que los juicios morales dependen sólo de creencias morales individuales, que no se pueden compartir con los otros (109). Esto nos lleva a preguntarnos ¿Cómo o en qué sentido utiliza Rawls el término razonable? (110).

Rawls lo aplica a varios conceptos; una sociedad bien ordenada es razonable, personas razonables, doctrinas razonables, cooperación razonable entre ciudadanos libres e iguales. Ello implica la obligación de argumentar. Pero es de esperar que surja el disenso entre gente razonable, o que utilice la razón

En definitiva, el argumento de Habermas contra Rawls es que el liberalismo político es circular, porque cuando hay conflicto entre las propias doctrinas comprensivas en la esfera pública hay que acudir al acuerdo, un acuerdo entrecruzado, pero al que le falta la base de una moral racional que permitiría dicho acuerdo por encima de las diferencias de creencias. Acudir a las propias doctrinas comprensivas para derimir los conflictos que surjan entre ellas en la esfera pública lleva a una petición de principio. Porque habría que recurrir a la razón pública con sus motivos sólo políticos, pero esto presupone el previo acuerdo de las partes que entran en el juego, y cuando éste falta, o no hay una razón moral por encima de las diferencias, la vida política tampoco se puede construir.

¿Cómo puede identificarse qué doctrinas son razonables, si éstas son independientes de la razón práctica o no están a su disposición? (111). Las elecciones normativas deben poder ser fundamentadas con razones independientes de las razones metafísicas (111).

Después de esta primera parte de fundamentación epistemológica, pasa Habermas a discutir temas de filosofía política, como el concepto de ciudadanía, los nuevos Estados nacionales, en las nuevas sociedades complejas y multiculturales. El análisis hecho en las páginas precedentes resulta fundamental para entender ahora su propuesta de una cultura política común y la función de la Moral en la esfera pública. Aunque los ensayos pueden leerse aisladamente, su fundamentación última no se comprende sin conocer la epistemología habermasiana.

LA LEALTAD A UNA CULTURA POLÍTICA COMÚN. EL PATRIOTISMO DE LA CONSTITUCIÓN. LA INTEGRACIÓN CULTURAL DE LOS INMIGRANTES

La tesis de Habermas es que para que una sociedad multicultural sobreviva necesita que sus ciudadanos, incluidos los inmigrantes, compartan una *cultura política común*, concepto que toma de Rawls (262-3, 134) (40). Se trata ahora de

(40) J. HABERMAS: «Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat». Se cita simultáneamente por la versión alemana en *Die Einbeziehung* y por la versión inglesa de 1993. Para un comentario extenso a la discusión de Habermas con Taylor, cfr., M. ELÓSEGUI: «Asimilacionismo, multiculturalismo e interculturalismo», *Claves de Razón Práctica*, julio/agosto (1997), págs. 24-33. En otro artículo de futura publicación (en *Doxa*, núm. 20, 1997) trato de mis críticas a Habermas en su concepción de los derechos culturales colectivos, inclinándome por la propuesta de Kymlicka de una *ciudadanía diferenciada* en su

dilucidar, qué significa este término y su relación con el patriotismo de la Constitución: «Esto hace posible preservar la identidad de la comunidad política, ya que nada, incluida la inmigración, puede afectarle, porque esta identidad está fundada en los principios constitucionales anclados en la cultura política y no en las orientaciones éticas básicas de una forma cultural de vida que predomine en ese país» (267, 139).

Caben dos actitudes al tratar la integración de los inmigrantes en una democracia constitucional, exigirles una fuerte asimilación, abandonando su propia cultura, o una mera integración en las estructuras políticas, compatible con la conservación de su cultura de origen. Para Habermas esta última sería la postura deseable.

Para que haya un nivel de integración en esa política común se puede exigir a los inmigrantes con el fin de desarrollar un orden autónomo del estado que compartan esa ética común (*shaped by ethics*).

Aquí hay dos nuevos problemas, en los que hay una ruptura o casan con dificultad con toda la primera parte de justificación epistemológica de *Die Einbeziehung des Anderen*:

Uno es la justificación de ese contenido de los derechos constitucionales, que para Habermas, en cuanto relacionados con los derechos humanos, son universales.

El otro problema es la relación entre la cultura política común y la Moral. En este texto *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Habermas, como hemos recogido más arriba en algunos textos hablaba de la relación entre éticas, esta vez entendidas en el sentido de doctrinas comprensivas de Rawls, y política. Pero ahora al referirse a lo exigible a los inmigrantes recurre a la existencia de la Moral, asignándole la función que describe en los primeros capítulos.

Es decir, la Moral sería una instancia intermedia entre la esfera política y las éticas personales, en la que los individuos pueden hacer uso de la Razón Práctica para ponerse de acuerdo sobre contenidos morales necesarios en la vida política. Si esto es así, queda ahora por definir cómo funciona esa Moralidad (y no eticidad) en la cultura política común, y supuestamente, en los contenidos de la Constitución, que es el elemento esencial de la cultura política común. A su vez, ello tiene que casar con el procedimentalismo puro, defendido contra Rawls, y reiterado en este contexto (264, 135). Siendo sinceros, adelantaremos nuestro desconcierto ante tamaña tarea y nuestra incapacidad para hacer un rompecabezas con estas piezas en las que se vea una figura coherente.

obra *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996. Original *Multicultural Citizenship. A liberal theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1995. Cfr., mi recensión en *Telos*, vol. VI, núm. 1, junio, 1997, págs. 141-146.

Véase E. GARZÓN VALDÉS: «Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural», *Claves de Razón práctica*, julio/agosto, núm. 74, 1997, págs. 10-23.

También W. KYMLICKA (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, 1977, 396 págs. Cfr., review en *The Economist Review*, april 1, 9th, 1997, pág. 7.

Es interesante observar que Habermas ha incorporado a su discusión el pensamiento de Kymlicka, como se demuestra en su conferencia de Barcelona, «Multiculturalism: Does Culture matter in Politics?».

La sustancia ética de un patriotismo de la constitución sitúa el sistema de derechos dentro del contexto legal de una comunidad legal. De esto se desprende que los derechos están sometidos al devenir de la interpretación histórica. En una conferencia pronunciada recientemente en la Universidad de Barcelona, Habermas afirmó que «el discurso de los derechos humanos es independiente de sistemas de creencias religiosos o metafísicos: concede autonomía al individuo, le hace libre, le reconoce libre. Pero esto no significa, ni mucho menos, que se abran las puertas al relativismo absoluto, a la ausencia de valores universales». Además «Los derechos humanos son una forma abstracta de solidaridad que sustituye a las antiguas, gremiales, familiares, destruidas por el capitalismo» (41).

Es obvio que aquí Habermas recoge, por una parte, la sugerencia del comunitarismo de que el Estado no puede ser neutral cara a integrar a las distintas comunidades y a su sensibilidad frente a la diversidad e integridad de diferentes formas de vida coexistiendo en una sociedad.

Por otra parte, de acuerdo esta vez con Rawls, mantiene que el Estado sí debe ser neutral cara a las diferencias éticas dentro de sociedades complejas, en las que la ciudadanía, en su conjunto, no puede mantener un consenso sustantivo sobre valores, sino sólo un consenso en los procedimientos para la validez legítima de las leyes.

El universalismo de los principios legales se refleja en un consenso procedimental, que se refleja en el contexto de una cultura política específica histórica, a través del patriotismo de la Constitución.

Esto hace que en realidad esa política común, no sea tan común, es sólo acordada en cada sociedad dada.

Lo que no está muy claro es cuál es aquí la función de la Moral o de la Razón (*Vernunft*) o ese cognitivismo fuerte que Habermas se ha empeñado en defender al principio de su obra. Porque más bien da la impresión de confiar los valores a la cultura constitucional. Pero, contra todo pronóstico, esto es en realidad hacer que el derecho ocupe el lugar de la Moral y de la Razón.

Las contradicciones que señalábamos al principio del artículo, en síntesis cómo hacer compatible el cognitivismo fuerte con el procedimentalismo puro, se hacen notar nuevamente.

Después de la apología de la Razón y de una Moral racional parece que no hay sitio para ella en la esfera pública y nos vemos obligados a arrojarnos ciegamente en los brazos del derecho (42). Aquí se hubiera iluminado el problema si Habermas hubiera contestado a las críticas de Rawls, en un debate antiguo en EE.UU. y revitalizado desde 1989, el equilibrio de los tres poderes, el control de constitucionalidad, la función del Tribunal Constitucional en la interpretación de los derechos

(41) J. HABERMAS: *El País*, o.c.

(42) Quizá eso se deba a cómo enfoca Habermas en *Facticidad y Validez* estas dos dimensiones del derecho, dejando fuera de juego la legitimidad, entendida aquí como la relación a lo justo. J. A. GARCÍA AMADO: o.c., págs. 237 y ss.

constitucionales, los límites del poder legislativo, el contenido esencial o mínimo de los derechos fundamentales y un largo etcétera.

Esto es algo que se refleja en la nueva actitud de Habermas, el derecho se convierte en una ciencia abstracta, que sirve de árbitro, en una sociedad compleja, pero ¿hasta qué punto garantiza la política jurídica la imparcialidad? Da la impresión de que la sociedad ideal de discurso acaba en un simple positivismo jurídico. Anteriormente Habermas había afirmado que la política tenía que construirse en relación con la Moral, pero al final la Moral se reduce a respetar el proceso democrático, la libertad de comunicación, y los poderes constitucionales. Eso no garantiza que el resultado sea justo, como señala con claridad Rawls (43), es sin duda un punto de partida mínimo pero no de llegada.

¿Y dónde está aquí el poder de la razón?, porque no basta hablar, respetar la libertad de discurso, sino que habría que participar en un discurso racional.

Habermas había reclamado certeramente la relación entre Moral y política, diferenciando la Moral de las distintas éticas. Según esto el uso de una Moral racional podría llevar a los ciudadanos a elaborar unos contenidos, que no consistieran en un puzzle de suma de elementos inconexos y heterogéneos, sino de elementos homogéneos que se imponen por la fuerza del uso de la racionalidad de una mayoría de ciudadanos, porque quizá detrás de las distintas éticas personales, podría haber algo racional común. Pero Habermas no da ese paso, porque esto significa aceptar que en las cuestiones referentes a derechos fundamentales no basta respetar el procedimiento, habría que respetar el famoso contenido esencial o contenido mínimo de los mismos, tema harto polémico entre constitucionalistas y otros juristas.

¿Qué nos garantiza que «el ethos juridificado de un Estado nacional no puede entrar en conflicto con los derechos civiles en la medida en que la legislatura política está orientada a los principios constitucionales y a la idea de actualizar derechos básicos» (265, 137).

¿Cómo se combinan las siguientes afirmaciones?; que el sistema de derechos y principios del Estado constitucional están en armonía con la moralidad, por virtud de su contenido universal, junto con el hecho de que los sistemas legales están éticamente conformados porque reflejan la voluntad política y la forma de vida de una comunidad legal específica.

Tampoco está claro cómo compaginar la idea de que la política esté «impregnada de ética» con la idea de la neutralidad del Estado (252, 122). Porque en este primer caso Habermas estaría proponiendo lo que tanto ha criticado a Rawls, a saber, hacer uso de las doctrinas comprensivas como apoyo de la Razón Pública. «La sustancia ética de una integración política que aúna a todos los ciudadanos de una nación debe permanecer neutral con respecto a las diferencias entre las comunidades étnico-culturales dentro de la nación, que están integradas alrededor de sus propias nociones del bien» (266, 137).

(43) J. RAWLS: «Reply to Habermas», o.c., págs. 150 y 170.

O sea, si se entiende correctamente, habría que establecer dos niveles diferentes; uno en el que el Estado no puede ser neutral, y otro en el que sí debe ser neutral, y a la vez una cultura política común compartida.

¿Qué quiere decir para Habermas «conformarse éticamente»? ¿Cómo es posible entre ideas diversas sobre qué sea el bien común, llegar a una conformación ética? Esto sería posible en una versión de las relaciones entre Moral y política, en la que una cultura política común fuera a su vez posible si todos los ciudadanos comparten una Moral común, a partir de la que se configuran diversas culturas y diversas morales.

Porque el espacio político común propugnado por Habermas no es el resultado del solapamiento de culturas diversas (a diferencia de Rawls). De lo que habla Habermas es de un *ethos político*, pero ¿es lo mismo hablar de cultura política que de ethos político? Ese ethos político debería respetar los derechos civiles.

Habermas pretende diferenciar entre esa cultura política básica y la dimensión cultural junto con la idea de los fines colectivos. Pero no queda muy clara la diferencia entre

- principios constitucionales que se anclan en la cultura política.
- orientaciones éticas básicas de una forma de vida cultural concreta que prevalezcan en el país (265, 137).

También Thibaut, comentando este artículo de Habermas, se pregunta con cierta perplejidad; «¿Cómo entender la “sustancia ética común” de una constitución cuando no podemos suponer sino unos mínimos solapamientos entre culturas éticas diversas?» (44).

LA SOLUCIÓN AL LABERINTO. LAS CRÍTICAS DE RAWLS Y BERNSTEIN

Para salir de este círculo vicioso, bastaría que Habermas atendiera a las críticas de Rawls y Bernstein. Rawls afirma que Habermas en el fondo apoya una democracia sustantiva, mientras que Bernstein matiza que la separación estricta entre ética y moral resulta algo forzada.

En Habermas hay un salto entre el procedimentalismo de los tres primeros capítulos y la defensa de los derechos a la participación política, la libertad y la igualdad, que no se someten al proceso democrático.

Bernstein entiende los motivos que llevan a Habermas a establecer un rígido procedimentalismo y a separar las éticas de la Moral. Habermas quiere huir de cualquier asomo de etnocentrismo o eurocentrismo (45), así como de cualquier ética sustantiva, que imponga un pasado común y una vida común (46). Para ello establece

(44) C. THIBAUT: o.c., pág. 55.

(45) R. BERNSTEIN: o.c., págs. 1136-1137. R. BERNSTEIN: *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.

(46) *Idem*, pág. 1134.

una rígida distinción entre ética y moral, que según Bernstein resulta a veces un tanto rígida y artificial (47).

La tesis de Bernstein consiste en afirmar que la vida política requiere del ejercicio de una serie de virtudes ético-políticas para respetar el mismo proceso democrático. Es decir, hasta la democracia procedimental está inexorablemente unida a lo que Bernstein denomina *the democratic ethos*.

El propio Habermas no ha podido escapar, como señalábamos más arriba, de introducir elementos éticamente sustantivos en su teoría. Para Bernstein esto no supone que Habermas haya caído en un círculo vicioso, con tal de que admitiera que existe una *democratic substantive ethos*, que no determina en sí mismo normas, valores y decisiones específicas, y el hecho de que todas las teorías sociales y políticas implican obligaciones y presuposiciones éticas (48).

La regla de la mayoría no sería suficiente para asegurar el proceso democrático, si no va acompañada de determinadas virtudes políticas clásicas, como la sabiduría práctica, la justicia, la valentía y al mismo tiempo la moderación (49). Bernstein se refiere a las virtudes democráticas, distinguiéndolas de un sentido duro de las virtudes republicanas (50). Es decir, habría una democracia sustantiva débil que atañe sólo a las virtudes políticas, diferente a la defensa de una ética sustantiva fuerte. Las primeras, *substantial-ethical convictions*, no afectan a las éticas personales, simplemente hacen referencia al debate democrático. Una teoría pura del discurso no es factible, a ojos de Bernstein.

Esto requiere una nueva distinción entre discursos prácticos morales y discursos prácticos éticos. Los primeros son deontológicos, y se refieren a problemas de la justicia y de lo correcto, no son particularistas, no se limitan a la historia de un grupo concreto, sino que son universales aplicables a todos los seres humanos; los segundos son teleológicos, y establecen lo bueno y lo malo (51). Además Bernstein añade que en las propias tradiciones éticas, de doctrinas comprensivas, existen principios que son trasladables a la Moral en la esfera política, con carácter universal y conservando su validez, por ejemplo el no matar.

Bernstein llega a un punto crucial, a saber, que la separación entre éticas y moral que establece Habermas no es real. Para empezar, no es verdad que las primeras sean siempre particulares, e impongan obligaciones sólo para un grupo, ya que muchas de ellas incluyen mandatos y obligaciones universales. Bernstein acude a su propia biografía y añade: «Si yo me identifico con el pueblo judío, no me limito en las cuestiones éticas a cuestiones de compartir valores intersubjetivamente sólo con mis compañeros judíos. Haría una burla de esa tradición si no reconociera que tengo obligaciones y responsabilidades que van más allá de mis compañeros judíos y que

(47) Cfr., *idem*, pág. 1128.

(48) *Idem*, pág. 1130.

(49) *Idem*, pág. 1131.

(50) *Idem*, pág. 1135.

(51) Pág. 1140.

son relevantes para todos los seres humanos. La validez de un mandamiento como no matar no se limita a la gente con la que comparto unos valores intersubjetivos. Si me identifico a mí mismo como americano y estoy orgulloso de la herencia de los padres constituyentes, no interpreto, o mejor no debo interpretar la afirmación de que “todos los hombres han sido creados iguales”, como aplicable sólo a los americanos... Es una ficción —y en el fondo una ficción violentamente distorsionante— sugerir que el discurso ético está limitado al discurso de grupos históricos particulares —que el discurso ético en cuanto ético nunca tiene un contenido genuinamente universal. Es una ficción sugerir que existen dos tipos separados de discurso —éticos y morales— con dos lógicas independientes» (52).

Para Bernstein hay una continuidad en el modo en que utilizamos la reflexión partiendo de nuestras tradiciones para trascenderlas. Con otras palabras, cada persona es capaz de trascender los discursos éticos existenciales elaborando los discursos morales prácticos universalizables, utilizando la misma argumentación lógica. No estamos prisioneros en nuestras formas de vida históricamente contingentes (53). Si Habermas reconociera que existe una continuidad entre éticas y moral, y que no existe democracia sin un *democratic ethos* resolvería los conflictos que presenta su teoría.

Desde otra perspectiva, Rawls acusa también a Habermas de introducir elementos sustantivos en su procedimentalismo. Los procesos justos están imbuidos de valores intrínsecos (54). Hay dos tipos de justicia procedimental, una perfecta (la división perfecta de un bizcocho) y otra imperfecta (los juicios, que aunque cumplan con todo el proceso pueden dar lugar a errores). La justicia procedimental se apoya en la justicia sustantiva y se diferencia de ella. Pero no existe acuerdo entre quienes defienden que la regla de la mayoría es suficiente para asegurar los derechos, por lo menos los procedimentales, y los constitucionalistas que aboga por añadir otros derechos, como las libertades básicas que constriñan constitucionalmente la regla de la mayoría. Estos últimos terminan aceptando que es necesario atender a la justicia sustantiva y a los resultados del proceso democrático.

En el capítulo tercero de *Faktizität und Geltung*, intenta Habermas hacer una síntesis de las dos corrientes presentes en los debates constitucionales en EE.UU. (liberales y republicanos), pero que son clásicos también en la tradición de la filosofía política europea. Se presenta una tensión o un dilema entre la regla de la mayoría, que puede degenerar en tiranía, o la defensa de los derechos fundamentales por encima de cualquier poder político. La síntesis habermasiana que se inclina en buena medida por el primer modelo, intenta acordar unos derechos fundamentales que son los referidos a las libertades de participación política, éstas no podrían ser conculcadas por la mayoría.

(52) *Idem*, págs. 1142-3.

(53) *Idem*, págs. 1143-4.

(54) J. RAWLS: *Reply*, pág. 170.

Por este motivo Rawls añade que Habermas no logra escapar a la justicia sustantiva (55). El resultado del proceso democrático debe ser razonable y legítimo, es decir deben cumplir con unos requisitos, no cualquier resultado es válido.

Rawls analiza la relación y diferencia entre la legitimidad del proceso democrático y las cuestiones de justicia. Existen leyes que se han elaborado respetando el proceso democrático, luego son legítimas, pero pueden ser injustas. La duda estriba en si se pueden separar radicalmente ambos términos. ¿Hasta qué punto una ley absolutamente injusta es legítima?

Como todos los procesos políticos humanos son imperfectos en último término dependemos de nuestros juicios sustantivos sobre la justicia. La democracia constitucional en la práctica no cumple con las reglas ideales de discurso establecidas por Habermas.

El reconocimiento de la igualdad de todos los ciudadanos y la prohibición de la discriminación ya supone introducir un elemento sustantivo en la democracia. La democracia puede ser legítima, pero injusta. Rawls reconoce que su teoría de la justicia es sustantiva y no procedimental, ya que debe admitir unos contenidos fijos, no sometidos al proceso democrático, como la abolición de la esclavitud, la prohibición de la persecución religiosa, la no subordinación de la clase trabajadora, la no opresión de la mujer, la acumulación ilimitada de riqueza, la prohibición de la tortura y de la crueldad, etc. De todos modos, Rawls había dejado claro páginas antes, en un intento de escapar de cualquier fundamentación ontológica, que esos valores no son prepolíticos, aunque restrinjan la soberanía popular (56).

Las libertades básicas deben ser incorporadas a la constitución y protegidas como derechos constitucionales. Esta restricción no viene impuesta desde fuera, sino que obedece a una decisión política de la soberanía popular. Así Rawls sigue aquí la propuesta del modelo dualista de Bruce Ackerman (57), que es un intento de conci-

(55) *Idem*, pág. 173.

(56) *Idem*, pág. 157.

(57) Centrales en este debate son las obras de los siguientes autores, Perry, Ely, Michelman, Sunstein, Tribe, Ackerman, Wood, Freeman, Unger, Bork, Posner, Minow, Levinson, Dworkin.

B. ACKERMAN: «Constitutional Politics/Constitutional Law», *The Yale Law Journal*, 99, núm. 3, december, 1989, págs. 453-547.

B. ACKERMAN, *Reconstructing American Law*, Harvard university Press, Cambridge, 1984. Traducción española por Juan Gabriel López Guix, *Del realismo al constructivismo jurídico*, Ariel, Barcelona, 1988.

B. ACKERMAN: «Robert Bork's Grand Inquisition», *The Yale Law Journal*, 99, 1990, *book review*, págs. 1419-1439.

B. ACKERMAN: *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven and London, 1980. Hay traducción española *La justicia social en el estado liberal*, en Centro de Estudios Constitucionales.

B. ACKERMAN: «Transformative Appointments», *Harvard Law Review*, 101, 1988, págs. 1164 y ss.

B. ACKERMAN & ROSENKRANTZ, & C. BALBIN, & G. BOUZAT, & C. NINO, & G. CARRIO, & R. GARGARELLA: *Fundamentos y alcance del control judicial de constitucionalidad*, CEC, Madrid, 1991. Investigación colectiva del Centro de Estudios Constitucionales de Buenos Aires.

liar la polémica entre republicanismo y liberalismo, apoyándose en la tradición Lockiana. El admitir la existencia de unos derechos básicos, como propugnó la tradición liberal, la libertad de los modernos, una justicia sustantiva que restringe la soberanía popular, supone admitir una concepción moral, pero no es una especie de derecho natural (58).

Habermas intenta compaginar la libertad de los antiguos y la de los modernos, atribuyendo igual peso a las libertades de la autonomía pública y a las de la autonomía privada. Según esto, Rawls afirma que esta solución está presente también en su teoría de la justicia como equidad y es compatible con las libertades básicas de los dos principios de justicia, ya que la incorporación de las libertades a la constitución es una cuestión que debe ser decidida por el poder constituyente de un pueblo democrático.

Esto no evita que el liberalismo se vea siempre enfrentado a un verdadero dilema porque hay dos proposiciones igualmente correctas; ninguna ley moral se puede imponer externamente a la democracia soberana del pueblo; y la soberanía popular no debería justamente (aunque puede hacerlo legítimamente) sancionar una ley que viole esos derechos. Lo que demuestra esta realidad, para Rawls, es los riesgos inherentes e inevitables de la democracia, porque no hay ninguna institución humana que pueda garantizar que las leyes siempre sean justas y que se respeten los derechos justos (59).

En la respuesta de Habermas a Bernstein, acepta aquél la primera parte de la crítica, en cuanto que la idea de una política liberal común y el patriotismo de la

B. ACKERMAN: *We the People, Volume I: Foundations*. Harvard, Cambridge, 1991. Habermas sobre Ackerman, cfr., *Faktizität und Geltung*, pág. 375.

B. ACKERMAN: «Sobre el comunitarismo», *Doxa*, 17/18, 1995, págs. 23-25.

C. ROSENKRANZ: «Entrevista a Bruce Ackerman», *Doxa*, 17/18, 1995, págs. 515-519.

R. A. DAHL: *Democracy and its Critics*. New Haven, 1989. Sobre como trata Habermas esta polémica, véase *Faktizität und Geltung*, cap. III, pág. 128 y ss., cap. VI y VII. Sobre los derechos cap. 3 y 9, y págs. 681-680 en la 4.ª edición. Versión inglesa traducida por Rehg en *Philosophy and Social Criticism*, XX, 4, october, 1994, págs. 135-150. En castellano ROBERT DAHL: «Desafíos de la teoría democrática», *Nueva Revista*, núm. 50, abril/mayo, 1997, págs. 159-173, traducción inédita del seminario que impartió el 24 de mayo de 1996 en el Centro de Estudios Avanzados del Instituto Juan March.

R. CHUECA: *La regla y el principio de la mayoría*, CEC, Madrid, 1993.

(58) Págs. 158-9. En «Reply to Habermas», pág. 162. Rawls aclara que «This fault is seen in the fact that, since the nineteenth century, liberalism has invoked the great danger of the tyranny of majority rule and has simply postulated the priority of human rights as a constraint on popular sovereignty. For its part, civic republicanism in the tradition of Aristotle has all along granted the priority to the ancient over the modern liberties. Contrary to Locke and Kant, Habermas denies that the rights of the moderns are moral rights based either on natural law or a moral conception such as the categorical imperative. He claims that by basing those rights on morality, liberalism subjects the legal order to an external ground, thereby placing constraints on legitimate democratic law; whereas the view of Rousseau and civic republicanism bases ancient liberties on the ethical values of a specific community with its ethos of the common good, rooting those liberties on particular and parochial values». Cfr., *Faktizität und Geltung*, pág. 669.

(59) J. RAWLS, *Reply*, pág. 166.

constitución presuponen una serie de virtudes cívicas. Donde Habermas sigue mostrando su desacuerdo es en que se pueda trascender la ética pasando a la Moral. Aquí reitera su posición, «en la medida en que quiero aclarar mi identidad como judío o protestante, americano o alemán, no es necesario, ni tampoco posible trascender esos horizontes particulares. Pero las cuestiones en relación con nuestras obligaciones morales hacia los refugiados bosnios o las personas sin hogar, y también cuestiones legales tales como la regulación de nuevas formas de violencia (por ejemplo, los abusos maritales), tienen que ver con la legitimación y expectativas que tenemos no sólo con otro miembro del grupo, sino también directamente con extraños, más allá de las distancias sociales, culturales, históricas y geográficas. En este caso no es cuestión de qué es bueno para nosotros como pertenecientes a una comunidad, sino de qué es correcto, justo para todos» (315).

Según esto, la justicia volvería a tener unos contenidos universalizables, que irían más allá del procedimentalismo.

De todos modos en su respuesta a Bernstein, Habermas insiste en lo que ya hemos expuesto. Mientras que siga caracterizando las éticas como algo particular, no será posible nunca un entendimiento, si no se acepta que muchas éticas tienen muchos puntos en común, que sería el contenido de la Moral racional propugnada por Habermas. Pero en esa Moral racional no hay por qué crear una escisión entre lo bueno y lo justo, como si fueran dos cosas diferentes. Muchas éticas son racionales y sus contenidos conforman la justicia pública. No se puede trazar una raya de separación, como hacía el liberalismo clásico. En realidad el consenso entrecruzado, no sería posible si no hubiera algo en común, una Moral racional (que otros han llamado ética racional) que está por encima de las opiniones, pero además en continuidad con las éticas de cada persona, que no se reducen a ser un cúmulo de opiniones, circunscritas a un lugar y personas particulares.

Como bien dice Bernstein el mandato de no matar es un principio racional, presente en la ética judía pero demostrable racionalmente, y por tanto universalizable. Para distinguir qué principios de las distintas morales son racionales y cuáles no, hay que acudir a la razón Moral, pero esta razón Moral no se construye como algo diferente de las propias éticas, o de espaldas a éstas.

Quizá habría que establecer con más nitidez la distinción entre cultura y éticas, ya que son cosas diferentes. Detrás de los diferentes códigos éticos, hay muchos aspectos comunes que configuran esa Moral racional. Estos códigos no están unidos a cuestiones étnicas o raciales, no son cuestiones locales, sino que pretenden ser universalizables (60).

En definitiva, por encima de la diversidad y pluralismo cultural es posible alcanzar un acuerdo entre las diversas éticas, que trascienden su propio horizonte, llevando sus contenidos racionales al seno de lo que Habermas llama Moral.

(60) Para la discusión sobre los derechos universales y las diferencias culturales en la Conferencia de la ONU sobre los derechos de la mujer en Pekín, véase M. ELÓSEGUI: «Conferencia de Pekín. Conclusiones y comentarios», *Cuadernos jurídicos*, núm. 38, 1996, págs. 13-14.

Del mismo modo hay que respetar un pluralismo religioso, marcando los límites entre el Estado y los ciudadanos. El derecho, del que nos hemos ocupado aquí poco, regula algunas materias relacionadas con las éticas, o con la Moral racional, dejando otras muchas, que no afectan a la vida pública, a merced de cada persona. También regula algunas cuestiones relacionadas con la cultura, y otras relacionadas con la religión.

El concepto de *cultura política común* utilizado por Rawls y por Habermas, aunque es sin duda sugerente, puede resultar por otra parte confuso, ya que con él se mezcla la política, con la cultura, y se usurpa el lugar de la Moral racional, que aúna las distintas éticas, y deja oscuro el papel asignado al derecho.

A esto se añade que la Moral racional de Habermas parece en la práctica algo inoperante. La propone a un nivel teórico, pero cuando llegamos a la legislación, al mundo jurídico parece olvidarse de ella, de manera que las leyes se constituyen siguiendo el particularismo de las éticas, pero entonces ¿para cuando se deja la actuación de la razón?

Sería más lógico argumentar que es posible llegar a acuerdos racionales morales entre personas que pertenecen a diversas religiones y diversas culturas.

Por otra parte la cultura política común parece imponerse tanto en Rawls como en Habermas como un dogma, que no deja espacio al pluralismo político, donde caben muchas alternativas.

La impresión es que todo se vuelve del revés. Allí donde querríamos una protección jurídica ante un bien jurídico no relativizable, léase cumplir las promesas o el no mentir o no robar (que es un principio presente en cualquier ética, pero que forma parte también de las virtudes políticas o de la Moral racional), eso se convierte en relativo; allí donde deseáramos pluralidad, léase la elección entre el ser monárquico o republicano, se nos impone dogmáticamente (según estemos en España o en EE.UU.), como si la constitución fuera un credo, cuando en realidad es algo pactado.

Al final tampoco se sabe en qué consiste la razón pública. Rawls no nos permite acudir a razones no políticas cuando falta acuerdo. Esperábamos que la Moral habermasiana nos ofreciera alguna solución, pero acaba resultando un convidado de piedra, un tanto inoperante o que por lo menos hace bastante poca gala de su racionalidad.

Precisamente en toda la tradición republicana, la política ha sido el campo de la *doxa*, de lo opinable, de lo discutible, frente a la Moral (aquí se denominaría ética) que era el campo de la razón práctica, de la *episteme*. Hoy parece que hay miedo a la diferencia o al disenso, pero es precisamente las diferencias lo que se trata de discutir en la arena política, no se trata de dejarlas al margen. Eso sí, habrá que discutir las racionalmente, pero sin impedir que existan serios disensos en materias cruciales. Como Rawls afirma, la razón pública permite a menudo dar más de una respuesta razonable a cualquier pregunta. Esto es así porque existen muchos valores políticos y muchas maneras en que pueden caracterizarse. Sin embargo, eso no impide tampoco utilizar la racionalidad en las cuestiones políticas, sobre todo cuando afectan a derechos fundamentales, por ejemplo los malos tratos a menores, o los

abusos y violencia sexual dentro de la pareja (61) es algo racionalmente condenable y no una cuestión de diferentes gustos, por mucho que algunos puedan llegar a decir que cada uno se divierte como quiere.

En el fondo los valores políticos liberales que propone Rawls o el contenido de la política común, reiterada por Habermas, son valores de la Moral racional, que forman parte de un acervo común a las distintas éticas o doctrinas comprensivas. Son valores que una persona racional está capacitada para entender, haciendo uso de la razón discursiva. La teoría del Discurso habermasiana puede resultar útil aquí, en cuanto que estos valores no se deben imponer por el uso de la fuerza, ni verticalmente, sino a través del diálogo comunicativo, y respetando la libertad y la autonomía del individuo, de manera que el grupo no ahogue las decisiones sobre lo que Rawls llama el estilo de vida o la elección de una vida buena. Pero es que incluso, como hemos dicho, las distintas doctrinas comprensivas tienen muchos aspectos en común, que se reflejarán en un acuerdo político y jurídico en cuestiones éticas.

Por tanto la alternativa a Habermas y a Rawls reivindica un mayor espacio para una Moral racional en la política, junto a un mayor pluralismo político (62). Así los términos del problema se invierten, más unidad Moral y más diversidad política, compatibles con un pluralismo cultural y religioso. Todo ello contribuirá a un sano multiculturalismo, en donde se distingan las esferas de la Moral, de la cultura, de las éticas, de la política, del derecho y de la religión, con sus espacios de confluencia y de independencia.

(61) El ejemplo está tomado de Habermas, violencia en el matrimonio, *Die Einbeziehung*, pág. 315, y *Faktizität und Geltung*, pág. 382.

(62) En la línea de reivindicar no una Razón pública sino varias razones públicas y un mayor pluralismo político cfr., V. J. ARREGUI, «¿Una razón pública o pluralidad de razones prácticas?», *Nueva Revista*, núm. 51, 1997, págs. 50-67.