

JOHN RAWLS – JURGEN HABERMAS

EL VÍNCULO MORAL EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

JOHN MANUEL SANCLEMENTE PALACIO

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2012**

JOHN RAWLS – JURGEN HABERMAS

EL VÍNCULO MORAL EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

JOHN MANUEL SANCLEMENTE PALACIO

Monografía para optar el título de Licenciado en Filosofía

**Director
DELFÍN IGNACIO GRUESO**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2012**

CONTENIDO

	Pág.
Introducción	6
Capítulo 1. ¿La tolerancia religiosa: una forma primigenia del vínculo moral?	10
1.1 El surgimiento de la tolerancia	13
1.2 La tolerancia religiosa y la separación del Estado y la Iglesia: fundamentos filosóficos y jurídicos	19
1.3 De la tolerancia religiosa a nuevas formas de identidad colectiva	24
Capítulo 2. La solución Rawlsiana: el consenso traslapado y la idea de la razón pública	30
2.1 El liberalismo político	31
2.2 El consenso traslapado	36
2.3 La idea de la Razón Pública	46
Capítulo 3. La solución habermasiana: el patriotismo constitucional	54
3.1 La ética discursiva	55
3.2 La política deliberativa	60
3.3 El patriotismo constitucional	65
4. El debate Rawls-Habermas: consenso entrecruzado y el hecho del pluralismo razonable	79
4.1 La crítica de Habermas	80
4.2 Réplica de John Rawls a Jürgen Habermas	85
Conclusiones	92
Bibliografía	99

A Edilia, Isleny y Sandra.

Tres mujeres que han ejercido, ejercen y seguirán ejerciendo una enorme influencia en mí, y con quienes tendré una enorme deuda. Gracias por su abnegación, compromiso y solidaridad para conmigo.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad del Valle por permitirme, por un lado, una excelente formación académica, integral y acorde con los nuevos desafíos que se presentan en la sociedad colombiana; por otro, por vivir uno de los mejores momentos de mi vida, a saber: la vida universitaria. Igualmente, agradezco al Departamento de Filosofía y su planta profesoral, en especial, los profesores del área de *ética y filosofía política* quienes me enseñaron a conocer no sólo ese lado terrenal y mundano de la filosofía sino también, los problemas éticos, morales y políticos que de allí derivan; siendo este trabajo de grado, un resultado de ello.

También debo agradecer a los integrantes del *Seminario de investigación Praxis* por sus valiosos, certeros y oportunos comentarios en el proceso de construcción del trabajo de grado. Al profesor Delfín Grueso, quien fue mi director del trabajo de grado, gracias por su apoyo, enseñanzas y comentarios sobre John Rawls. Al profesor Rodrigo Romero, le debo las gracias por su ilustración, comprensión y comentarios sobre el tema de la tolerancia y, sin la cual, no hubiese podido construir el capítulo 1 del trabajo de grado.

A su vez, agradezco al profesor Nelson J. Cuchumbé por sus valiosas observaciones y enseñanzas en cuanto a Jürgen Habermas. Éstas, contribuyeron significativamente en la construcción del tercer capítulo del trabajo de grado. En idéntico sentido, agradezco al profesor Martín J. Urquijo quien me introdujo al pensamiento político y jurídico de Jürgen Habermas.

Otra de las personas a quien debo agradecer, es la profesora María Teresa Rincón del programa académico de Trabajo Social. Su constante apoyo, motivación e interés por mi trabajo de grado, fue fundamental para el desarrollo del mismo. Finalmente, agradezco a cada una de las personas que me apoyaron y participaron, en mayor o menor medida, en la construcción de este trabajo de grado. A todos y todas, muchas gracias por su participación, apoyo, compromiso, dedicación y motivación durante el proceso de construcción del trabajo de grado.

INTRODUCCIÓN

John Rawls y Jürgen Habermas ofrecen una salida normativa y procedimental al problema de cómo establecer un vínculo moral que permita integrar la divergencia entre culturas, tradiciones, confesiones religiosas, grupos y comunidades étnicas en una misma comunidad política. Dicho de otro modo, cómo es posible establecer un acuerdo políticamente estable y moralmente legítimo¹ (vínculo moral) en una comunidad que se encuentra profundamente dividida por la divergencia religiosa, cultural y étnica².

La salida normativa y procedimental presupone, en el caso de John Rawls, alcanzar un consenso de fondo sobre la concepción política de la justicia (*consenso traslapado*) entre las diferentes doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales que existen en un régimen constitucional. Para alcanzar este consenso de fondo, utiliza un modo de razonamiento público (*razón pública*) en el que, cuando están en juego los asuntos de justicia básica y las esencias constitucionales, quedan por fuera las ideas del bien y los modelos de vida buena y, sólo priman los valores políticos expresados en la concepción política pública de la justicia. En el caso de Habermas, presupone una actitud de defensa (*patriotismo constitucional*) de los principios constitucionales por parte de los ciudadanos, cuando se promulga una ley o política pública que vaya en contravía de la Constitución. En este sentido, los ciudadanos habrán de actuar como cuasi jueces constitucionales que constantemente están interpretando las leyes, políticas públicas y actuaciones del Gobierno a la luz de la Constitución que han aceptado de forma razonable.

En efecto, lo que ambos autores buscan con sus propuestas es vincular a los ciudadanos que se encuentran profundamente divididos por costumbres étnicas, culturales y credos religiosos, a un régimen constitucional democrático que se guíe estrictamente por valores políticos y principios democráticos anclados en la Constitución política; valores políticos y principios democráticos que son producto de la deliberación y el libre asentimiento de los ciudadanos. De igual manera, con ello buscan desprenderse

¹ Esta frase es de Micheal Walzer, en *Tratado de la tolerancia*, 1998:14.

² Utilizaré la frase “divergencia religiosa, cultural y étnica” para diferenciarla de la que proponen tanto Rawls (doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales) como Habermas (imágenes del mundo y cosmovisiones).

de todo intento de universalidad que pretenden las diferentes cosmovisiones del mundo y las doctrinas comprensivas, concentrándose en el fortalecimiento de las virtudes cívicas y las libertades políticas para el razonamiento público de los ciudadanos en la esfera pública cuando se presentan este tipo de tensiones.

Teniendo en cuenta lo anterior, el propósito de la presente monografía será examinar si la salida normativa y procedimental que ambos autores proponen, contribuye a alcanzar un acuerdo políticamente estable y moralmente legítimo por parte de los ciudadanos que habitan un régimen político, sobre la base de una moral postconvencional³ producto de la deliberación y el libre asentimiento de los ciudadanos. En otras palabras, si las ideas de *consenso traslapado*⁴ y *la razón pública*⁵ fundamentadas en el *Liberalismo político* de Rawls, y la de *patriotismo constitucional*⁶ de Habermas, contribuyen a alcanzar un acuerdo políticamente estable y moralmente legítimo sobre la base de principios democráticos y constitucionales anclados en la Constitución política de un régimen democrático, y no como un simple *modus vivendi*⁷ o acuerdo estratégico y prudencial entre partes, que depende enteramente de las circunstancias y de sus intereses

³ Una moral que tiene como objetivo, la búsqueda de un mecanismo que permita distanciar, de forma reflexiva, los intereses propios y creencias de los ciudadanos, de modo que se puedan concertar normas que reciban la aquiescencia y validez universal de todos los ciudadanos, dada su fuerza de convicción racional.

⁴ Tal consenso está formado por todas las doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales que se oponen entre sí, que probablemente seguirán existiendo de generación en de generación y que obtendrán el apoyo de cuantiosos seguidores en un régimen constitucional más o menos justo, en el que el criterio de justicia prevalecerá será precisamente esa misma concepción política (Rawls 1996, 39).

⁵ La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía. A su vez, el objeto de la razón pública es el bien público, es decir, aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir (Rawls: 1996, 247).

⁶ El Patriotismo Constitucional ha de entenderse en el sentido de que las discusiones de los ciudadanos no solamente se refieren a esta o a aquella medida política particular, sino que se trata siempre también de la interpretación polémica de los principios constitucionales, e, implícitamente, de cómo queremos entendernos en cuanto ciudadanos de la República Federal de Alemania y en cuanto europeos a la luz de la multiplicidad de nuestras formas de vida culturales, del pluralismo de nuestras convicciones y cosmovisiones religiosas (Habermas: 2006, 112).

⁷ La noción de *modus vivendi*, según Rawls, se refiere a un acuerdo o tratado que es alcanzado entre dos Estados cuyos propósitos e intereses se encuentran en conflicto. En este acuerdo las partes actúan con prudencia y sabiduría, si están totalmente seguras que éste es del conocimiento público y no representa ventaja alguna para ninguna de las partes, cuando violan el tratado. Tal acuerdo es suscrito por las partes cuando consideran que es favorable a sus intereses, pero cuando cambian las circunstancias, cambia el parecer las partes. De esta forma, el acuerdo resultante termina dependiente de las circunstancias y la convergencia de los interesados (Rawls, 1996; 148).

Se hace énfasis en que la salida normativa y procedimental que ambos autores proponen implica, por una parte, superar los déficits y vacíos del liberalismo individual en cuanto a la consolidación de vínculos cívicos, solidarios y participativos entre los ciudadanos, de modo que se trascienda el modelo de organización social basado única y exclusivamente en el autointerés y en la satisfacción de los deseos individuales. Y, por otra, buscar un pegamento (una cultura política común compartida) que viabilice la cohesión social, el proceso político democrático y la solución de los asuntos públicos de manera consensuada; pegamento que supone ir más allá de un *modus vivendi* o de la simple tolerancia entre culturas, tradiciones, confesiones religiosas y grupos y comunidades étnicas, para alcanzar un acuerdo políticamente estable y moralmente legítimo.

Llamo a esta forma de vincular a los ciudadanos, que se encuentran profundamente divididos por la divergencia cultural, religiosa y étnica en el interior de una comunidad política, el vínculo moral. Y lo denomino así porque, precisamente, no se sustenta ni tiene asidero en tradiciones y costumbres étnico-culturales, concepciones éticas, religiosas y filosóficas sobre el mundo y la vida buena que están presentes en las sociedades democráticas y que constantemente se polarizan entre sí. En otras palabras, es un vínculo que se fundamenta en valores políticos y principios democráticos y constitucionales que se encuentran anclados en la cultura política de regímenes democráticos con revisión constitucional. Puesto que depende estrictamente de valores políticos y principios constitucionales anclados en la cultura política, o si se quiere, en la Constitución política, el vínculo no versa sobre el interés estratégico y prudencial de partes que se encuentran en conflicto (un *modus vivendi*), sino sobre la obligación política de los ciudadanos al régimen político, cuando éstos han debatido y aceptado de forma suficiente los valores políticos y principios constitucionales sobre los cuales habrán de regular su conducta en la comunidad política. Al tener este sustrato jurídico y político, el vínculo moral es mucho más duradero y estable que la simple tolerancia entre grupos y comunidades étnicas, religiosas y culturales.

Como respuesta al interrogante planteado más arriba y para justificar mi principio de argumentación, me serviré de las soluciones normativas y procedimentales ofrecidas por estos dos autores, en cuanto al problema de alcanzar un acuerdo político estable y

moralmente legítimo en comunidades políticas expuestas a la divergencia cultural, religiosa y étnica. En el caso de John Rawls, la solución se fundamenta sobre las ideas del *consenso traslapado* y la *razón pública*, y en el caso de Jürgen Habermas, sobre el *patriotismo constitucional*. En este sentido, a fin de esclarecer los conceptos que aquí se han propuesto, la presente monografía se dividirá en cuatro capítulos. El primero se ocupa de dar cuenta de cómo se fragmenta el vínculo religioso que cohesionaba a las sociedades medievales de la Europa occidental producto de la Reforma Protestante, operada por Martin Lutero. Dicha fragmentación del vínculo religioso conllevó, por una parte, a que la cristiandad en Occidente se dividiera en dos facciones (católicos y protestantes); por el otro, un conflicto entre confesiones cristianas durante los siglos XVI y XVII en Europa. A mi modo de ver, la institucionalización y la práctica de la tolerancia religiosa, podría considerarse como esa forma primigenia del vínculo moral moderno, puesto que fue a través de ella, que se aceptó la pluralidad religiosa en el interior de la comunidad política gracias a la libertad de conciencia y de culto y, se neutralizaron los conflictos entre confesiones cristianas; y, de paso, se aseguró la estabilidad de la comunidad política.

En el segundo capítulo, se expone el planteamiento general del *liberalismo político* y las ideas del *consenso traslapado* y *la razón pública* presentados por John Rawls. El tercer capítulo, se concentra en exponer el concepto de *patriotismo constitucional* en Jürgen Habermas, como un mecanismo para la consolidación de un modo de interacción e identidad colectiva respetuosa de la pluralidad y acorde con los principios constitucionales. En el cuarto capítulo, se presentan los aspectos centrales del debate sobre el *liberalismo político* que sostuvieron Rawls-Habermas, en especial, en cuanto a la posibilidad de establecer un vínculo moral para las sociedades democráticas. Finalmente, se exponen las conclusiones.

CAPÍTULO 1.

¿LA TOLERANCIA RELIGIOSA: UNA FORMA PRIMIGENIA DEL VÍNCULO MORAL MODERNO?

“Nuestro mundo es un mundo desgarrado. La idea de un destino común o de una marcha única de la humanidad se ha pulverizado con el surgimiento de una multitud de pueblos dotados de historias particulares, es decir, de una pluralidad de sujetos históricos en conflicto, sin horizonte común.” (Zarka, 2003:391-412)

Antes de comenzar, quisiera realizar algunas precisiones con el fin de evitar equívocos al lector. La primera de ellas, es que no voy a tratar la tolerancia en los egipcios, los babilonios ni los griegos, es decir, no voy a referirme a la tolerancia en el mundo antiguo. Me restringiré a la Edad Media, especialmente, a dos hechos en concreto: a) la alianza entre la Iglesia cristiana y el Imperio romano, llevada a cabo por Constantino en el siglo IV d.C y la lucha de las investiduras en el siglo X; b) la guerra entre confesiones cristianas que produjo la Reforma Protestante, iniciada por Martín Lutero. Estos dos hechos son determinantes para el surgimiento y consolidación de la tolerancia religiosa a finales de la Edad Media. La segunda, relacionada con la anterior, tiene que ver con los aspectos históricos. Dado que la Edad Media abarca un periodo de tiempo de once (11) siglos, no entraré en detalles sobre el contexto ni los lugares sino que simplemente enunciaré algunas cuestiones para dar una idea general de cómo se empieza a gestarse el problema de la intolerancia religiosa y, su solución, la tolerancia religiosa, es decir, la tolerancia entre confesiones cristianas dentro de una misma comunidad. Por esta razón, se omiten muchos datos, hechos y situaciones de este problema.

La tercera, y última, tiene que ver con el objeto de este capítulo. Si bien es cierto que a lo largo del capítulo me ocuparé del contexto y las situaciones que conllevaron al surgimiento y consolidación de la tolerancia religiosa como una forma primigenia de vínculo moral que permitió solucionar los conflictos entre confesiones cristianas a finales de la Edad Media, éste girará sobre los diferentes fundamentos que se han ofrecido para las nuevas formas de integración social de las personas dentro de una comunidad política, allí donde se ha roto la unidad axiológica y homogénea que las cohesionaba y les daba

sentido. En otras palabras, una vez se rompe la unidad axiológica y homogénea que cohesionaba y les daba sentido a los habitantes de la Edad Media, las sociedades partirán de la situación de un mundo desgarrado, de un mundo en el que no existen vínculos morales y políticos que vinculen fuertemente a las personas dentro de una comunidad política. Es esta es la idea, junto con la de los fundamentos que se han ofrecido para las nuevas formas de integración políticas de los habitantes de las sociedades modernas, las que primarán a lo largo del capítulo.

Dicho lo anterior, en este capítulo comenzaré por esbozar de manera general el surgimiento del concepto de la tolerancia, especialmente, la tolerancia religiosa y el rol que jugó en la neutralización de los conflictos entre confesiones cristianas, durante los siglos XVI y XVII en Europa occidental⁸. Esto tiene su razón de ser, en la medida en que la tolerancia puede considerarse como aquella primigenia forma del vínculo moral moderno, puesto que fue más allá de los vínculos sociales y éticos propios del Medioevo, es decir, que permitió, por una parte, la disidencia religiosa o la aceptación de confesiones cristianas con diferentes interpretaciones del texto bíblico en el seno de la comunidad política y el establecimiento de la libertad de conciencia y de religión; por otra, coadyuvó a la separación de las esferas de acción entre la Iglesia y el Estado, originando la secularización del Estado y, por ende, su aspecto jurídico y laico. En segundo lugar, indicaré, que para darse definitivamente esta separación entre la Iglesia cristiana y Estado hubo la necesidad de buscar nuevos fundamentos para la legitimidad del orden político. Estos fundamentos vendrían de la consolidación de una entidad política de carácter jurídico-racional denominada Estado de derecho. Y para evitar cualquier tipo de vínculo entre Iglesia cristiana y Estado, se estableció un principio de neutralidad conforme al cual el Estado de derecho no solamente debía ser neutral frente a las concepciones religiosas (que en principio eran confesiones cristianas) sino que, además, tenía la obligación de garantizar las libertades fundamentales, entre ellas, la libertad de conciencia y de culto tanto para los individuos como para la práctica de las confesiones cristianas sin el peligro de la persecución o la coacción.

⁸ En términos espaciales, me circunscribiré a la Europa católica que va desde Polonia hasta el Atlántico.

Por otra parte, sería la intolerancia religiosa, que desembocó en un conflicto entre confesiones cristianas por toda Europa Occidental durante los siglos XVI y XVII, la que generó un rompimiento de la cohesión e identidad de las personas que habitaron las sociedades medievales europeas. Esto significa, que cuando la religión cristiana dejó de ser aquella unidad axiológica y homogénea que daba comprensión, sentido y cohesión a los habitantes de estas sociedades, se hizo perentoria la búsqueda de un sustrato sobre el cual pudieran no solamente erigirse las sociedades de la época sino también, se integraran las personas. De ahora en adelante, las sociedades partirán de un “mundo desgarrado”; de un mundo en el que no existe un vínculo moral (un acuerdo político estable y moralmente legítimo) que integre y cohesionen fuertemente a las personas a una comunidad política, ni mucho menos, una moralidad postconvencional que sea independiente de la que ofrecía la Iglesia medieval.

Frente a la búsqueda de nuevos fundamentos sobre los que se consolidarán las sociedades y se integrarán los ciudadanos, se establecen, por una parte, los Estados nacionales como una nueva forma de legitimar el orden político; por otra, surge, dentro del mismo Estado nacional, la idea de la nación como una forma de integración étnica, cultural y política de las personas. Esta idea permitió, que personas que hasta entonces eran súbditos, se convirtieran en ciudadanos políticamente activos con derechos y deberes. La idea de la nación o la identidad nacional, se convirtió en la forma de identidad colectiva de los Estados nacionales desde el siglo XIX hasta finales del siglo XX, cuando se verá expuesta a fuertes procesos culturales, étnicos y religiosos que pondrán en cuestión aquella idea de que existen naciones étnica y culturalmente homogéneas. Frente a este reto, los Estados democráticos constitucionales se van visto en la necesidad, por una parte, de seguir siendo neutrales frente a la divergencia cultural, religiosa y étnica garantizando los derechos y las libertades civiles; por la otra, cómo cohesionar a las sociedades y los ciudadanos sobre la base de los valores democráticos y los principios constitucionales de un régimen constitucional. Esto será nuestro tercer punto de análisis.

1.1 El surgimiento de la tolerancia

Sólo se puede hablar de la tolerancia, allí donde existe una práctica sistemática y prolongada de la intolerancia o de rechazo frente a algo que no se ajusta a nuestras prácticas, creencias, tradiciones y costumbres particulares o de grupo. Por esta razón, la aparición de la tolerancia surge, entonces, de la existencia de una mayoría con los medios disponibles para prescribir e imponer, sobre una minoría contraria a sus postulados, una serie de prácticas que limitan su actuar o su disidencia (aunque puede darse el caso contrario). Y es en este contexto, donde la exigencia o proclamación de la tolerancia por parte de las minorías ha adquirido vigencia. En este sentido, aceptar al disidente en materia política, religiosa, sexual y étnica en el interior de la comunidad política, ha implicado la renuncia por parte de un grupo mayoritario de creer que sus propios puntos de vista, creencias y tradiciones deberían universalizarse al conjunto de la población; es decir, que el grupo mayoritario deja de concebir que su religión, etnia o cultura es la única, que es la mejor o la que debería predominar por encima de las demás. Renuncian, por tanto, a su pretensión de universalismo o dogmatismo para convenir que tanto sus propias prácticas como las de los demás son tan válidas como realizables y que ninguna debería suponer la desaparición ni exclusión de la otra.

Pero si nos limitamos exclusivamente al ámbito de lo religioso (que es el ámbito en el que surge el concepto de la tolerancia), podemos afirmar que toda religión ha conllevado un cierto grado de intolerancia frente a otra religión. Esto se explica, en la medida en que cada religión manifiesta poseer la verdad absoluta, ser la única o la verdadera porque es la que mejor administra los “bienes de la salvación de las almas” o, porque es la única que cuenta con una sucesión que va desde los apóstoles hasta los Papas. Por esta razón, la intolerancia religiosa se consideraría, entonces, como una forma de preservar los dogmas religiosos y eliminar la heterodoxia religiosa.

Siguiendo este mismo razonamiento, y para entender por qué surge la intolerancia religiosa entre confesiones cristianas durante los siglos XVI y XVII en la Europa occidental, hemos de tener presente dos antecedentes históricos que nos permitirán dar cuenta de este problema. El primero y fundamental fue el hecho de que hacia el siglo IV d.C, Constantino convierte la religión cristiana en la religión oficial del Imperio Romano. Según Dawson, el reconocimiento oficial de la Iglesia y su asociación con el Estado

romano “fueron el factor determinante en el desarrollo de un nuevo orden social. La Iglesia obtuvo libertad y en cambio aportó al Imperio sus recursos de vitalidad espiritual y social. Bajo el Imperio tardío la Iglesia fue tomando progresivamente el lugar de la antigua organización civil como órgano de conciencia popular” (Dawson, 2005:92). Mientras esto ocurría, el poder y la reputación del clero comenzó a crecer a medida que disminuía el poder del orden civil (magistrado). De ahí no hubo sino un paso para la conquista del Imperio mismo y su establecimiento como la religión oficial del reorganizado Estado constantiniano. De esta forma, la organización de la Iglesia cristiana fue modelándose sobre la propia organización del Imperio, con lo cual, la capital del segundo terminaría siendo, a la vez, la capital de la primera.

Al irse incorporando la Iglesia cristiana en la dinámica y organización del Imperio romano, se fue gestándose, a finales del siglo X, una dificultad latente en lo relacionado con quién tenía la autoridad sobre los asuntos de la Iglesia (la provisión de beneficios y títulos eclesiásticos), si el Papa (la Iglesia) o el emperador (Estado). Teniendo en cuenta esta situación, se llegó a un momento en que fue confusa la distinción entre el Estado y la Iglesia. Frente a esta situación, la historia y desarrollo de la Iglesia medieval consistió “en una serie de intentos⁹ por resolver el problema de la autoridad y emancipar a la potestad espiritual del control y explotación por el poder estatal y volver a los principios tradicionales de ordenamiento canónico” (Dawson, 2005:199). El más importante de estos intentos reformadores, fue el que terminó hacia finales del siglo X con la lucha o “Querrela de las investiduras¹⁰”. Según Dawson, esta lucha o “Querrela de las investiduras” pretendía, consciente o inconscientemente, “deshacer la obra de Carlomagno demoliendo la complicada armazón de costumbres y prescripciones que ligaron conjuntamente a la Iglesia y al Estado para restablecer la Iglesia como una

⁹ Uno de estos intentos, fue el realizado por la reforma de la Iglesia francesa a cargo de Bonifacio, que solo llegó a término en el siglo VIII. El segundo, se dirigió de forma primordial, contra la secularización de las abadías y de las propiedades eclesiásticas así como también, en defensa de los derechos de los obispos frente a los metropolitanos, por un parte, y frente al poder real, por otra. (...) El tercero y más importante movimiento de reforma, fue aquél que culminó con la obra de Gregorio VII y su lucha contra las Investiduras (Cfr. Dawson, 2005:199).

¹⁰ El conflicto de las Investiduras enfrentó a papas y reyes cristianos entre 1073 y 1122. La causa de dicho desencuentro era la provisión de beneficios y títulos eclesiásticos. Se puede resumir como la querrela que mantuvieron pontífices y emperadores por la autoridad en los nombramientos en la Iglesia. Tomado de http://es.wikipedia.org/wiki/Querrela_de_las_Investiduras Viernes 24 de febrero de 2012. 9:14 a.m.

sociedad libre y universal bajo la soberanía de la Sede Apostólica con su propio régimen interno y su propio e independiente sistema legislativo y judicial” (Dawson, 2005:190).

No obstante, tanto por parte del poder espiritual, como del temporal, se ofrecieron fundamentos para que el Papa o el emperador fueran la máxima autoridad en los asuntos religiosos y civiles. En el caso del poder espiritual, se propuso por medio de los *Dictatus Papae*, que el Papa llevara atuendos imperiales así como el poder para deponer emperadores y exonerar a todos los súbditos que juraron lealtad a gobernantes injustos; esto se vio reflejado en los “principios estrictamente canónicos tales como: la autoridad suprema de la Santa Sede, la irreformabilidad de los decretos papales y el poder propio del papa de deponer y absolver obispos” (Dawson, 2005:201). En el caso del poder temporal, los “escritores del partido imperialista” reclamaron para el emperador, el derecho de intervenir en asuntos eclesiásticos tales como: la designación de obispos y asuntos del papado; lo que éstos pretendían, era no solamente que el emperador fuera la última instancia o figura en el gobierno de la Iglesia, sino que éste tuviera la facultad para controlar la elección del papa y de deponerlo si no cumplía con sus deberes para con Dios. La solución¹¹ al problema de las Investiduras llegó, cuando la Iglesia reclamó, para sí misma, su derecho a vivir libre del control del poder temporal. Igualmente, esto también generó consecuencias para el Estado, puesto que él mismo se hizo consciente de su “justa misión y pudo afirmar su propia autonomía política” (Dawson, 2005:201).

Como ya se ha señalado, en el mundo medieval la sociedad cristiana era esencialmente unitaria. Ni el Estado (imperio) ni la Iglesia (Papa) eran dos poderes separados el uno del otro, por el contrario, eran dos órdenes o funciones diferentes al interior de la sociedad, dentro de la cual el Papa era la figura representativa. En el caso del Estado, el príncipe tenía sus propias funciones dentro de la sociedad cristiana así como sus propios derechos dentro del ámbito de los mismos. En el caso de la Iglesia, la autoridad del pontífice era suprapolítica puesto que trascendía incluso el ámbito de la del

¹¹ Entre otras soluciones, se encuentran el Concordato de Worms. El Concordato de Worms, fue un acuerdo político que suscribieron Enrique V y el Papa Calixto II en el año 1122 y que puso fin al problema de las Investiduras entre el Papa y el Imperio. Por este acuerdo, “Enrique V admitía la libre elección y consagración del papa elegido canónicamente. Se comprometía, igualmente, a restituir a la Iglesia de Roma los bienes que le habían sido arrebatados en tiempos de la discordia y a ayudar al Papa cuando fuera requerido para ello. A cambio, Calixto II concedía a Enrique que estuviera presente en las elecciones que se celebraran en los obispados del reino alemán para vigilar la limpieza del proceso”. Tomado de http://es.wikipedia.org/wiki/Querella_de_las_Investiduras Viernes 24 de febrero de 2012. 10:54 a.m.

rey, eso sí, sin anularla. Para Dawson, la lucha entre el pontificado y el Imperio no significó “una lucha entre la Iglesia y el Estado secular, tal como lo vemos hoy. Era un conflicto entre dos formas paralelas de un mismo ideal, entre el ideal de un Imperio teocrático y el de una Iglesia teocrática, cada uno de los cuales se inspiraba en la visión de una sociedad cristiana omnicomprensiva, la Ciudad de Dios en la tierra” (Dawson, 2005:208). Esta alianza entre Iglesia cristiana y Estado seguiría hasta finales de la Edad Media, cuando comienzan a ser cuestionados los dogmas religiosos sostenidos por la Iglesia cristiana, la corrupción y ambición del clero romano, la fusión y el papel de ambos en lo concerniente a los asuntos religiosos, civiles y políticos. Serían estas cuestiones las que originaron el surgimiento de Iglesias o sectas de carácter estatal y nacional, entre ellas, el protestantismo iniciado por Martín Lutero.

El segundo (y no menos importante) hecho trascendental fue la Reforma Protestante iniciada por Martín Lutero y su idea de reformar la Iglesia cristiana, a través del seguimiento de las prácticas del cristianismo primitivo. Para ello, publicó en la puerta de la Iglesia de Wittenberg sus 95 Tesis contra la venta de indulgencias en 1517. La publicación de sus 95 tesis contra la venta de indulgencias, sería el comienzo de lo que se conoció como la Reforma Protestante y la guerra de confesiones cristianas a que condujo. La Reforma Protestante fue un rechazo no sólo a las pretensiones papales de dominio sobre toda la cristiandad en Occidente, sino también a las prácticas corruptas de la Iglesia romana tales como: llevar una vida mundana, dedicarse a la acumulación de riquezas dejando de lado las enseñanzas religiosas y la venta de indulgencias¹² a cambio de dinero y propiedades. Al declararse en profundo rechazo frente a las prácticas corruptas del clero romano y en desobediencia a la autoridad del Papa, la Reforma Protestante propició un cisma religioso que desembocaría en la división de la cristiandad en Occidente en dos: de un lado, estaba la pretensión de la Iglesia Romana (que posteriormente se llamaría Católica) de ser la única depositaria válida de la cristiandad en Occidente. Esto significó que ella reclamó para sí, ser la única autoridad sobre todas las otras iglesias cristianas, puesto que afirmó contar con la única ascendencia de Papas católicos romanos a través de los siglos, en línea directa hasta el apóstol Pedro. Dicha pretensión le daría una autoridad

¹² La venta de indulgencias era un documento que se consideraba como un pasaporte, que eximía las almas de su paso por el purgatorio

única a la Iglesia Católica sobre la cristiandad en Occidente que, de paso, invalidaría a todas las otras religiones cristianas, así como su sujeción por completo a la autoridad del Papa. Del otro, se encontraban una serie de comunidades eclesiales con identidad propia denominadas sectas protestantes, de carácter estatal, que en su mayoría rechazaban esta pretensión de universalidad que presumía la Iglesia católica, buscando, a través del cristianismo primitivo, la reforma de la Iglesia Cristiana. Esta división de la cristiandad entre católicos y protestantes, condujo a una guerra entre confesiones cristianas que duraría alrededor de un siglo. Sería precisamente en este contexto de las guerras entre confesiones cristianas de los siglos XVI y XVII, en el que la tolerancia, especialmente la tolerancia religiosa, se convirtió en un problema estrictamente político: la pluralidad religiosa en el interior de la comunidad política.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos decir que la tolerancia religiosa en sus primeros estadios, no se reconoció ni se consolidó como un deber moral de reciprocidad para con aquellos que tenían una fe cristiana diferente, sino como una forma de convivir entre las diferentes confesiones cristianas en el seno de la comunidad política, garantizando, para ello, la exclusión de la violencia en la esfera religiosa y la coacción de las conciencias en materia de fe. La coexistencia entre confesiones cristianas en el seno de la comunidad política, produjo un hecho sin precedentes en la historia Occidental del poder, puesto que fue la tolerancia religiosa la que allanó la senda que desembocaría en la separación entre Estado e Iglesia: el primero, con un contenido laico y secular desprovisto de toda función religiosa en cuanto a lo sagrado y a la salvación de las almas; la segunda, con una función puramente pastoral y desprovista de toda autoridad política en cuanto a los asuntos civiles y políticos.

Por su parte, al darse la separación entre el Estado y la Iglesia, ésta permitió la consolidación y garantía de la libertad de conciencia y de culto como un derecho, la racionalización de la cuestión religiosa, es decir, que la religión dejaría de ser una cuestión pública para restringirse al ámbito privado del individuo o del grupo que la profesaba, y el establecimiento y consolidación de los Estados modernos. En definitiva, la idea de la tolerancia en materia religiosa sólo logra adquirir sentido en Occidente producto de la división religiosa que trajo consigo la Reforma Protestante. Dado que al quebrantarse la unidad cristiana medieval e institucionalizarse la desobediencia contra la

autoridad de Roma por parte de las diversas iglesias y sectas protestantes, el problema de la tolerancia religiosa se desplazó desde el plano meramente especulativo de la teología al plano histórico-concreto de la realidad política, es decir, que la religión dejaría de ser una cuestión teológica para convertirse en un problema político, a saber: la pluralidad religiosa en el seno de la comunidad política. Esta pluralidad religiosa o, mejor, la aceptación recíproca de confesiones cristianas con interpretaciones diferentes del texto bíblico, exigió y sigue exigiendo a nivel político, una diferenciación de los roles entre miembro de una comunidad religiosa y ciudadano, diferenciación que debía ser fundamentada de una manera convincente si no se quiere que siguieran en aumento los conflictos de lealtad estructuralmente cimentados. Esto es, para que pueda exigirse recíprocamente la tolerancia religiosa por parte de todos, ésta se tiene que apoyar sobre unos límites que sean producto del acuerdo; límites que sólo pueden construirse, a partir de las deliberaciones que incitan a los participantes a la adopción recíproca de sus perspectivas. Tal como lo apunta Habermas, al decir que “la tolerancia religiosa puede ser garantizada de manera tolerante, en último término, sólo cuando el derecho a la libertad de religión sea debido a un acto de la legislación, el cual, en cuanto resultado de un procedimiento deliberativo de la legislación, sea presunto de una aceptabilidad razonable” (Habermas, 2003:15).

En últimas, la necesidad de la tolerancia religiosa surgió no sólo para la neutralización política de los conflictos entre confesiones cristianas que persistían de manera irresoluble sino, también, para el establecimiento de un derecho a la libertad de religión que garantizó, en el seno de la comunidad política, la práctica de cultos con interpretaciones distintas del texto bíblico. Esto conllevó, a su vez, a la renuncia de la violencia y la coacción de las conciencias por parte de las confesiones cristianas, en cuanto a las creencias y prácticas religiosas y, de paso, al establecimiento de una especie de vínculo moral que fue más allá de los vínculos sociales y éticos propios del medioevo. Luego de explicar por qué considero que la tolerancia religiosa fue esa forma primigenia del vínculo moral moderno, paso a explicar cómo se ha ido estructurándose dicho vínculo a través de la conformación del Estado democrático de derecho, la fundamentación filosófica de la tolerancia, la neutralidad del Estado y la igual dignidad de las religiones.

1.2 La tolerancia religiosa y la separación del Estado¹³ y la Iglesia: fundamentos filosóficos y jurídicos

La necesidad de separar los asuntos del Estado de los asuntos eclesiásticos fue un objetivo no sólo de la Reforma Protestante sino también de pensadores como Bayle, Locke, Kant, Voltaire y Humboldt. Fue esta necesidad de apartar aquella unidad entre lo religioso y lo político, la que abrió el camino para la secularización del Estado en lo concerniente a los poderes, funciones, medios y finalidades propias de la autoridad política.

Ahora bien, como la tolerancia religiosa entre confesiones cristianas no era lo suficientemente fuerte como para asegurar la preservación de la unidad política y social, puesto que aún persistía el dogmatismo religioso por parte de las confesiones cristianas, hubo la necesidad de hallar una solución a este problema. La solución vino, por una parte, a través de la búsqueda de fundamentos filosóficos para la tolerancia religiosa entre confesiones cristianas, los cuales abonarían el camino para la secularización del Estado. Por otra, estos nuevos fundamentos redundarían en la consolidación del Estado constitucional democrático, el cual estableció una serie de dispositivos jurídico-políticos que aminoraron los conflictos y obligó a las confesiones cristianas en conflicto, a actuar conforme a una normatividad. Estos dispositivos jurídicos serían el invento teórico de la neutralidad del Estado y la igual dignidad de las religiones que surgieron durante y después de los conflictos religiosos.

Con relación a la fundamentación filosófica de la tolerancia, puede decirse que ésta se estableció en el marco de un problema teológico-político, a saber: la pluralidad religiosa en el interior de la comunidad. De ahí que el concepto de la tolerancia no sólo se limite, primariamente, al concepto de la tolerancia religiosa, sino también a su fundamento. Tanto Locke como Bayle, jugarían un papel fundamental en cuanto a la fundamentación filosófica de la tolerancia. El primero, distinguiendo las esferas de acción entre Iglesia cristiana y Estado como la condición, a la vez, de la tolerancia

¹³ El Estado moderno (liberal o de derecho) es una institución política nacida del ejercicio de la voluntad popular y que se encuentra regulado por un régimen legal que se deriva de una Constitución Política. Está integrado por tres ramas del poder y tiene como función garantizar la plena vigencia de los derechos de las personas que lo integran. El Estado de derecho nació entre los siglos XVII y XVIII como respuesta a los excesos del absolutismo y para limitar el poder del gobernante (Defensoría del Pueblo, 2003: 21).

religiosa y de la paz civil. El segundo, fundamenta la tolerancia en la libertad de conciencia.

Según Zarka, Locke pretendía superar dos obstáculos del debate sobre la tolerancia religiosa:

“el primero consistía en negar, si no la libertad de conciencia misma, al menos la idea de que esta libertad de conciencia podía legítimamente servir de regla a las acciones humanas y podía pues fundamentar la libertad de culto. (...) El segundo consistía, al contrario, en conferir a la libertad de conciencia la dirección de las acciones humanas de todo aquello que no haya sino objeto de prescripción en las Sagradas Escrituras” (Zarka, 2003:12).

Para superar estos dos obstáculos, Locke estableció una distinción de los ámbitos de acción entre Iglesia cristiana y Estado, lo que se convertiría en una condición fundamental para el establecimiento de la tolerancia religiosa y la paz civil. Para Locke, “el Estado (...) es una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil” (Locke, 1988: 8). De esta definición se desprende un límite de la actuación del magistrado civil que se circunscribe a los intereses civiles: la vida, la libertad, la integridad física y la posesión de bienes materiales. A partir de este límite, “toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles, y todo poder, derecho y dominio civil está limitado y restringido al solo cuidado de promover esas cosas y no puede ni debe, en manera alguna, extenderse hasta la salvación de las almas” (Locke, 1988:9). Pero este límite exclusivo a los asuntos civiles por parte del magistrado civil ¿en qué puede aportar a la tolerancia religiosa? Tres argumentos servirían para responder a este interrogante: *a)* porque la protección de las almas no está encomendado al magistrado civil, puesto que ninguna persona, sea de hecho o de derecho, tiene la facultad de otorgar a otra la autoridad para regular su fe. El verdadero poder de la religión consiste en la persuasión interior y completa de la mente, esto es, que la fe es fe si se cree, de lo contrario sería hipocresía; *b)* el poder del magistrado civil solamente tiene fuerza en los asuntos civiles y, no tienen por tanto, poder para la persuasión interior de la mente. Este poder, está limitado al uso de la fuerza y la coacción para el cumplimiento de los deberes civiles lo que, de plano, resulta inadecuado en materia religiosa. La imposición de una religión por medio de la fuerza, conlleva al fin contrario de lo que se busca, esto es, arrastrar a los hombres a su perdición y no su salvación y; *c)* aunque pudiera darse la posibilidad de que la coacción por parte

del magistrado fuera capaz de convencer y cambiar la mente de los hombres ¿tal medio podría ayudar a la salvación de sus almas? De ninguna manera. Puesto que, la religión del magistrado terminaría por convertirse en verdadera y, como existe múltiples religiones y credos, entonces, no hay criterio alguno que permita establecer cuál es la verdadera y cuál no lo es. Estos argumentos ayudarían a concluir que la salvación de las almas no depende en lo absoluto, del poder del magistrado ni del Estado; le pertenecería a otra instancia, la función de salvar las almas de los hombres: la Iglesia.

Para Locke, una Iglesia es “una sociedad de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzguen aceptable a Él y eficaz para la salvación de sus almas” (Locke, 1988:13). Así, la esperanza de la salvación de las almas estaría inscrita en la Iglesia de Dios, pues ella sería su razón de ser. Al estar destinada a este fin, quedaron determinados también los límites de su poder y de las leyes que la rigen. De esta manera, la Iglesia no tendría por qué utilizar la fuerza ni la coacción en relación a los asuntos civiles; por el contrario, los únicos medios de los que dispone para realizar su función, serían, los avisos, las exhortaciones y los consejos para recordarles a sus miembros los deberes para con Dios. Y no puede, en efecto, ejercer ninguna clase de autoridad sobre otra Iglesia o sobre el Estado. En conclusión, la tolerancia, desde la perspectiva de Locke, queda doblemente fundamentada. Desde la perspectiva política, por la separación de las esferas de acción entre Iglesia y Estado; desde la perspectiva ética, por la idea de que la coacción de las conciencias en el campo religioso, en la forma que sea, es contrario al fin de la religión: la salvación de las almas.

Sería Bayle, por su parte, quien se basó en la libertad de conciencia para fundamentar la tolerancia. Para éste, la coacción y el uso de la fuerza en temas religiosos resultaba un medio ineficaz en el ámbito de la fe. Su objeción consistía en que “no se usa la violencia con el fin de entorpecer la conciencia sino para estimular a los que se niegan a la verdad” (Zarka, 2003:397). De este argumento se desprende que no solamente la conciencia errada merece la indulgencia y la piedad porque resulta de la ignorancia y no del capricho y de la malicia sino, mucho más fuertemente, que la obstinación misma de la que la conciencia errada puede dar prueba de su convicción, es la expresión de la más alta virtud humana: la libertad. En otras palabras, la conciencia errada tiene el mismo derecho

que la conciencia verdadera, esto es, que “la conciencia errónea debe procurar al error las mismas prerrogativas, auxilios y caricias que la conciencia ortodoxa procura a la verdad” (Zarka, 2003:398). Así queda evidenciado en qué condiciones la tolerancia puede extenderse al conjunto de todas las opiniones y de todas las creencias; es decir, que toda convicción sería el resultado de una expresión de la libertad y no, como se argumenta, de una obstinación. Puesto que toda convicción es una expresión de la libertad, debe ser respetada porque ésta proviene de la dignidad del hombre. En últimas, la fundamentación filosófica de la tolerancia, desde la perspectiva de Bayle, es teológica. Lejos de suponer una autonomía de la conciencia en el individuo, más bien, refiere la conciencia del individuo a la ley divina. Estos serían, en general, los fundamentos filosóficos que se ofrecieron por parte de Locke y Bayle en favor de la tolerancia religiosa.

Estos fundamentos filosóficos sirvieron para fundamentar la libertad de culto entre confesiones cristianas y coadyuvaron a la separación de las esferas de acción entre la Iglesia y el Estado, permitiendo el establecimiento y consolidación del Estado constitucional democrático. Y para evitar futuras relaciones entre la Iglesia y el Estado, el Estado constitucional se sirvió de dos dispositivos jurídicos: la neutralidad del Estado y la igual dignidad de las religiones. Frente a la neutralidad del Estado, Zarka menciona que el contenido del concepto clásico de neutralidad del Estado puede sistematizarse en función de cuatro principios:

“1) *Principio de la distinción entre las esferas de la autoridad política y la autoridad religiosa.* Tan sólo por razones políticas puede ser aceptable una intervención de lo política en la esfera religiosa, es decir, como reacción frente a eventuales efectos políticos de la religión opuestos a la paz civil, a la seguridad o la libertad de los ciudadanos. 2) *Principio de laicidad del espacio público.* La laicidad del espacio público no puede admitir ninguna intervención de orden religioso: ni a través del dogma, ni a través de privilegios, ni a través de signos. El espacio público no reconoce más que ciudadanos libres e iguales en derechos, cualesquiera que sean sus diferencias de origen étnico, de religión, de posición social, de fortuna, etc. 3) *Principio de la igual dignidad de las religiones.* Todas las confesiones religiosas se sitúan en el mismo plano: todas ellas son referidas por igual a la esfera privada y conocen la misma libertad de culto. La igual dignidad en modo alguno se basa en un mismo examen científico de las mismas que atienda a la autenticidad o a la autoridad de los textos y de los dogmas, sino únicamente en la libertad de conciencia de los individuos, es decir, en la dignidad humana. 4) *Principio de protección de las libertades individuales* (tanto de los creyentes como de los librepensadores). El Estado debe garantizar y proteger las libertades individuales contra la opresión que de modo eventual ejercen las ortodoxias religiosas, o contra las coacciones comunitarias sobre los miembros de una determinada comunidad” (Zarka, 2008: 59).

La neutralidad del Estado implica, que existe una delimitación de su campo de acción. Esto significa que el Estado liberal, en adelante, se definirá con independencia de cualquier religión, ideología, ideal de vida buena, moral o cultura particular para limitarse a los asuntos civiles: la vida, la libertad, la seguridad y la posesión de los bienes externos. La neutralidad del Estado, en cuanto a las cuestiones religiosas implicó, en efecto, la neutralidad de la esfera pública conllevando a que no sólo las diferencias religiosas se reservaran al ámbito privado sino sus propias prácticas y formas de organización. Igualmente, dicha neutralidad del Estado supuso la existencia en el seno mismo de la sociedad no determinada religiosamente, de un espacio religiosamente neutro y susceptible de aceptar la coexistencia entre religiones cristianas, dando como resultado la institucionalización de la tolerancia religiosa. En este sentido, la neutralidad del Estado frente a las concepciones religiosas se caracterizó como el medio propiamente político para la realización de la tolerancia. Sobre la base de este principio de neutralidad logró establecerse el Estado de derecho o Estado liberal, encontrando así una nueva fuente para la legitimidad del poder político, en este caso secular y constitucional; la garantía de la libertad de culto y la libertad de conciencia que permitió el libre profesar de las creencias en el seno de la sociedad política, sin el peligro latente de la coacción y persecución; la diferenciación de ámbitos de acción entre iglesia y Estado sin que ello supusiera injerencia alguna en éstos.

No obstante, para que fuera pensable la tolerancia religiosa entre religiones cristianas hacía falta otro elemento fundamental: la igual dignidad de las religiones. La igual dignidad de las religiones significa, que se debía excluir radicalmente la noción de religión falsa o de herejía. Esto es, que para que las religiones tuvieran una igual dignidad, ésta no podía fundamentarse a partir de los contenidos de sus propias creencias o de los dogmas puesto que diferían entre sus contenidos. Para fundamentarla, se hizo indispensable

“un desplazamiento de la mirada desde el contenido de la creencia al hecho mismo de creer, en tanto que acto de adhesión o de fe de quien cree. La igual dignidad de las religiones se basa así en la igual dignidad del acto de creer, es decir, de la convicción; mejor aún, en la igual dignidad de quienes creen con sinceridad, sea cual sea el contenido de su creencia, o, lo que es lo mismo, en la dignidad humana en su irreductible libertad” (Zarka, 2008: 28).

Quedan así esbozados, los fundamentos estructuralmente importantes y complejos sobre los que se erigió y consolidó la noción positiva de la tolerancia a principios del mundo moderno. Con ellos, se aseguró de forma definitiva la resolución de los conflictos religiosos de los siglos XVI y XVII, ya que evidenciaba un espacio civil teológica y religiosamente neutro que, en consecuencia, pudo aceptar la existencia de religiones en el seno de la comunidad política, sin que ello supusiera la exclusión o la coacción. Por esta razón, podría considerarse a la tolerancia religiosa como la precursora del Estado constitucional democrático. Tanto la división religiosa como el conflicto entre confesiones cristianas le sustrajeron al Estado aquella base legitimadora de una religión estatal exclusiva, conllevando al Estado a buscar un nuevo sustento para la legitimidad del orden político independiente de la religión. Al buscar un nuevo fundamento para la legitimidad del orden político, la conciencia religiosa de las confesiones cristianas, tuvieron que someterse a un proceso de aprendizaje; esto es, que al establecerse la libertad de conciencia como un derecho, éstas tuvieron que modernizar su conciencia a las leyes de una sociedad secular universalmente fundamentadas. En otras palabras, la conciencia de las confesiones cristianas no sólo debió adaptarse cognitivamente a las leyes seculares del Estado, sino también, debió diferenciar la moral establecida en la Constitución Política de un régimen democrático frente a la moral de la comunidad religiosa.

Sin embargo, aunque se resolviera el problema de la coexistencia de confesiones religiosas en el interior de la comunidad política gracias a la tolerancia religiosa, quedaba pendiente un asunto por resolver, a saber: sobre qué fundamentos debía consolidarse una nueva forma de integración social de las personas, allí donde se ha roto la unidad axiológica y homogénea que los cohesionaba y les daba sentido. A este interrogante responde la conformación de los Estados nacionales a finales del siglo XVIII, a través de la idea de la nación y del estatuto jurídico de la ciudadanía.

1.3 De la tolerancia religiosa a nuevas formas de identidad colectiva

Las sociedades políticas en el mundo están conformadas por Estados nacionales, que se consideran como aquel tipo histórico de formación política resultante de la Revolución Francesa y la Revolución Americana. En el concepto de Estado nacional se

funden los conceptos de Estado y nación. Con relación al primero, la comprensión moderna del Estado lo define como una forma de organización política y jurídica de la sociedad, que en términos materiales “hace referencia a un poder estatal soberano tanto interna como externamente; en términos espaciales, se refiere a un territorio claramente delimitado; y, socialmente, a la totalidad de los miembros, es decir, al pueblo propio de un Estado (*Staatsvolk*)” (Habermas, 1999:83). Mientras que la nación, se refiere a aquella comunidad política que se ha conformado a partir de elementos comunes tales como: una misma procedencia, lengua, cultura e historia común. Es este último aspecto, sobre el que se ha fundamentado y girado la identidad colectiva de los individuos.

A juicio de Habermas, la formación de los Estados nacionales representó en su época una convincente respuesta al desafío histórico que suponía el hallar un equivalente funcional que sirviera de integración social, ante aquellas formas de integración social que habían entrado en decadencia. Puesto que, al ser un Estado territorial y tener el monopolio legítimo de la violencia, una administración diferenciada y financiada por medio de impuestos, el Estado moderno podía realizar a cabalidad “los imperativos funcionales de la modernización social, cultural y, sobre todo, económica, que las formaciones políticas de antiguo cuño” (Habermas, 1999:84). En este sentido, la importancia del Estado nacional consistió, en que supo resolver dos problemas en uno: permitió la consolidación de una nueva forma de integración de carácter abstracto, sobre la base de una nueva forma de legitimar el orden político. Con relación a estos dos problemas, Habermas señala que el Estado nacional respondió mediante la movilización política de los ciudadanos.

“La naciente conciencia nacional hacía posible conectar una forma abstracta de integración social con cambiantes estructuras de decisión política. Una participación democrática puesta en marcha lentamente creó con la ayuda del estatuto de la ciudadanía un nuevo nivel de *solidaridad* mediada jurídicamente y, simultáneamente, proporcionó al Estado una nueva fuente secularizada de *legitimación*” (Habermas, 1999:88).

De esta manera, aquella conciencia nacional en la que se articulan procedencia, lengua e historia común, es decir, la conciencia de pertenecer a un mismo pueblo permitió que los individuos, considerados como súbditos, se convirtieran en ciudadanos de una única comunidad política. Esta conciencia nacional, que se considera un proceso a largo plazo,

“generó en la noción de ciudadanía una doble codificación, de forma que el *status* definido por medio de los derechos civiles significa al mismo tiempo la pertenencia a un pueblo definido culturalmente. Sin esta interpretación cultural de los derechos civiles el Estado nacional no hubiera encontrado en su fase inicial apenas la fuerza con la que producir la implantación de la ciudadanía democrática y a la vez un nuevo nivel, más abstracto, de integración social” (Habermas, 1999:89-90).

No obstante, en la actualidad la idea de una nación conformada por una población cultural y étnicamente homogénea, se ha visto influenciado por procesos migratorios de personas y grupos pertenecientes a etnias, con culturas, tradiciones y costumbres diferentes. El aumento de la multiplicidad de formas de vida, minorías étnicas, culturales, sexuales, confesiones religiosas en el interior de un Estado nacional, pone en cuestión aquella idea ficticia de que los Estados nacionales están conformados por una población cultural, lingüística e históricamente homogénea. Los actuales Estados nacionales no están conformados por una sola etnia, religión o cultura, sino que están caracterizados por una pluralidad de grupos sean estos religiosos, culturales, étnicos y raciales algunos de los cuales poseen lenguajes propios, costumbres y formas de concebir el mundo que difieren entre sí, lo cual genera graves problemas y antagonismos sociales y políticos dentro de los mismos.

Es esta pluralidad la que nos lleva a desplazarnos del problema de la coexistencia entre religiones en el interior de un mismo Estado, que surgió hacia comienzos del mundo moderno, para enfocarnos hacia el problema de la coexistencia de minorías étnicas, culturales, religiosas, sexuales, etc., y una cultura homogéneamente mayoritaria. Este desplazamiento también opera en otro sentido, a saber: en el que la tolerancia cultural, difiere de la tolerancia religiosa en lo concerniente al paso del individuo al grupo. Según Zarka,

“la tolerancia religiosa implicaba ya la consideración de las comunidades o de los grupos, pero no era al grupo en tanto tal a lo que se apuntaba (salvo en el caso de los judíos) sino al individuo como miembro de una confesión determinada. Los adeptos de una confesión tenían más bien el estatus de un conjunto de individuos particulares. Ahora bien, la cuestión de la tolerancia se plantea hoy en un contexto etno-cultural constituido por grupos, comunidades o pueblos. La pertenencia del individuo al grupo ya no es considerada bajo el modelo voluntario de elección, sino como un dato de origen, de costumbre y de tradición. El grupo se coloca, pues, como una realidad superior a los individuos. Es por lo que, en las sociedades democráticas, la tolerancia concierne hoy a las colectividades que desean mantener sus modos de vida, sus tradiciones, sus costumbres en los países en los que son minoritarios” (Zarka, 2003: 401).

Es precisamente esta defensa de las tradiciones, costumbres y modos de vida o, si se quiere, esta conciencia de sí de las minorías étnicas, culturales y religiosas al interior de una sociedad democrática, lo que conlleva, por un lado, a que se presenten profundos conflictos entre éstas; por otro, a un cuestionamiento de la libertad, de la autonomía de los individuos, la igualdad, la libertad, etc.; es decir, un cuestionamiento de los valores de las sociedades liberales. Frente a este hecho, las respuestas que han dado los Estados liberales están relacionadas con la aplicación de un principio fundamental del liberalismo: el principio de neutralidad del Estado con relación a los diferentes grupos, etnias, religiones el cual se limita a garantizar los respectivos derechos y libertades de éstas sin comprometerse con ninguna. Sin embargo, esta neutralidad o inactividad del Estado frente a las cuestiones culturales, étnicas y religiosas ha sido objeto de críticas por parte de los comunitaristas. Según Gargarella, esta inactividad estatal resulta criticada por varias razones

“Fundamentalmente, dicha neutralidad no parece genuina cuando tomamos en cuenta el modo en que muchas de estas minorías culturales han sido (mal) tratadas históricamente: muchas de las minorías en cuestión han padecido, históricamente, discriminaciones explícitas o implícitas por parte de la sociedad madre en la que se agrupan. Algunas de ellas, incluso, han sido víctimas de medidas de asimilación coercitiva a la misma. Frente a la situación postergada en que han quedado muchos de estos grupos, la inacción estatal podría verse como un modo de proteger el *statu quo* creado por ese mismo Estado que hoy proclama su neutralidad” (Gargarella, 1995:142).

Ahora bien, más allá de esta problemática surge una cuestión ¿qué es lo que debe hacer el Estado para garantizar el respeto por el pluralismo cultural, étnico y religioso? Frente a esto, los liberales se han caracterizado por propugnar que el Estado se dedique a garantizar las libertades fundamentales al conjunto de los individuos sin importar sus creencias, cultura o etnia. Al dar absoluta prioridad a las libertades individuales sobre la comunidad, la etnia, la cultura, etc., las sociedades liberales muestra su persistente compromiso con una posición marcadamente individualista; un compromiso que es visto con sospecha por quienes defiende un rol más protagónico del Estado en el establecimiento de políticas multiculturales. Siguiendo a Gargarella, es este individualismo

“el que lleva a que los liberales den absoluta primacía a los derechos individuales (frente a eventuales reclamos en nombre de los derechos de algún grupo); el que los mueve a defender

de modo casi excluyente el ideal de la autonomía personal (por encima de objetivos tales como el de la protección del contexto social); y el que los lleva a presuponer que los individuos anteceden a cualquier sociedad o cultura” (Gargarella, 1995; 142).

Es este el contexto, finalmente, en el que se ha desenvuelto la tolerancia desde el siglo XVI hasta la actualidad. Como se ha demostrado a lo largo de este capítulo, la tolerancia es una invención filosófica y política, requerida por el momento histórico, es decir, por la necesidad de hallar una salida a los conflictos entre confesiones cristianas durante los siglos XVI y XVII en Europa occidental. No obstante, desde que se institucionaliza la tolerancia religiosa (siglo XVI) hasta la actualidad, el problema de la tolerancia se ha desplazado desde el conflicto entre religiones cristianas, pasando por la identidad nacional de los Estados nacionales hasta llegar al problema de la coexistencia entre grupos y comunidades étnicas, culturales y religiosas altamente conflictivas y, su vinculación a una moralidad política. Nuevamente, los Estados constitucionales democráticos deberán hacerle frente a este problema que cada vez más se complejiza en las sociedades conformadas por culturas, costumbres, tradiciones y religiones divergentes. Dicho problema implica, cómo vincular a las personas a una nueva identidad colectiva, no sobre la base de comprensiones étnicas, culturales y religiosas (lo que no implica la pérdida de las mismas) sino a partir de valores políticos y principios del constitucionalismo moderno que se encuentran anclados en la cultura política de regímenes democráticos con revisión constitucional. Esto es, cómo alcanzar un acuerdo políticamente estable y moralmente legítimo entre culturas, etnias y religiones que son divergentes. A su vez, quedaría pendiente la cuestión de si esta nueva identidad colectiva depende del cálculo prudencial de intereses, es decir, de un simple *modus vivendi* o, por el contrario, depende de una moralidad política fuertemente compartida por los ciudadanos.

A mi juicio, este será el punto de partida desde el cual John Rawls y Jürgen Habermas desarrollan sus presupuestos teóricos, en cuanto a la construcción de nuevas formas de integración política más allá de las vinculaciones religiosas, étnicas ni culturales. Parten, por un lado, de un mundo que ha sido desgarrado, de un mundo que ya no se encuentra cohesionado por una concepción del mundo y de la vida buena como lo fue la religión cristiana en la Edad Media; por el otro, de sociedades democráticas en las que existen culturas, etnias y religiones altamente conflictivas y en las que no existen

vínculos cívicos, comunitarios y solidarios fuertemente compartidos por el conjunto de los ciudadanos. En últimas, su tarea consiste en elaborar un vínculo moral que sea más estable y duradero que la simple aceptación de entre confesiones religiosas, grupos étnicos y culturales dentro de una comunidad política.

CAPÍTULO 2. LA SOLUCIÓN RAWLSIANA: CONSENSO TRASLAPADO Y RAZÓN PÚBLICA

“una sociedad democrática moderna se caracteriza no sólo por la pluralidad de doctrinas comprensivas, ya sean religiosas, filosóficas y morales, sino también porque ese conjunto doctrinas comprensivas razonables es un pluralismo de doctrinas que resultan incompatibles entre sí. Ninguna de estas doctrinas cuenta con el consenso de los ciudadanos en general” (Rawls, 1996:11-12).

El siguiente paso es esbozar cómo Rawls aborda, no sólo la existencia de la multiplicidad de cosmovisiones, ideologías y creencias y los conflictos que se generan al interior de las sociedades contemporáneas (el hecho del *pluralismo razonable*), sino también la falta de vínculos morales que integren a los ciudadanos a una moralidad política o, si se quiere, cómo establecer un acuerdo político estable y moralmente legítimo para el conjunto de los ciudadanos que tienen diversas y opuestas culturas, religiones y etnias. Por tanto, en este capítulo me concentraré en exponer las ideas del *consenso traslapado y la razón pública*, ambas ideas presentes en el *Liberalismo político*, por cuanto que las considero fundamentales para resolver los problemas anteriormente mencionados.

En la introducción al *Liberalismo político*, Rawls trata de resolver un problema que ya se encontraba presente en la tercera parte de su *Teoría de la justicia*, a saber: el problema de la estabilidad¹⁴ en sociedades democráticas y plurales. Dicho de otro modo, Rawls se estaba refiriendo a si una sociedad justa y ordenada podía ser estable con relación a las diferentes doctrinas comprensivas, morales, religiosas y filosóficas que existen en las sociedades democráticas. Para Rawls, las sociedades democráticas contemporáneas están caracterizadas no sólo por lo que él dio en denominar “el

¹⁴ Para Rawls, la estabilidad se entiende de dos cuestiones: la primera se refiere a si las personas que se desarrollan entre instituciones justas (tal como las define la concepción política) adquieren normalmente un sentido apropiado de la justicia para que generalmente acaten esas instituciones y cumplan con su cometido. La segunda cuestión es si, en vista de los hechos generales que caracterizan a una cultura pública democrática, y en particular del hecho del pluralismo razonable, la concepción política puede ser el foco de un consenso traslapado (1996, 143).

*pluralismo razonable*¹⁵, es decir, la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, ya sean religiosas, filosóficas y morales consideradas como una condición permanente de la cultura política de un régimen democrático, sino porque dichas doctrinas que profesan los ciudadanos son muy diversas y opuestas entre sí. Ninguna de estas doctrinas cuenta con el suficiente apoyo y no existe un consenso entre los ciudadanos para profesar una doctrina en particular.

Ahora bien, la existencia misma de doctrinas comprensivas razonables, pero incompatibles y conflictivas entre sí, en el seno de una sociedad democrática, demuestra que la idea de una sociedad bien ordenada en la *Teoría de la justicia*, era poco realista y viable por cuanto que se tornaba ciega a las diferencias culturales, étnicas y religiosas; no se hacía distinción entre una doctrina comprensiva, de alcance general y una concepción política de la justicia y; la descripción que se da acerca de la estabilidad de una sociedad bien ordenada, debía reformularse. Serán estos problemas, a los que el *Liberalismo político* tratará de dar respuesta, a través de una familia de ideas.

2.1 El Liberalismo político

El problema que el *Liberalismo político* de Rawls trata de resolver, gira en torno a dos cuestiones: por una parte, cómo es posible elaborar una *concepción de la justicia política*¹⁶ para las sociedades democráticas, en la que sus ciudadanos considerados libres e iguales puedan, a partir de términos justos, cooperar plenamente durante toda la vida, de una generación a la siguiente. Por otra, cómo lograr la coexistencia entre doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales que se encuentran profundamente divididas entre sí, en el interior de una sociedad democrática.

¹⁵ El hecho del pluralismo razonable se considera como una situación histórica de nunca acabar, puesto que es el resultado de vivir en instituciones que permiten y aseguran derechos y libertades.

¹⁶ Para Rawls, una concepción política de la justicia comprende tres características: a) Se refiere al sujeto de una concepción política, esto es, que se aplica a la estructura básica de la sociedad la cual supone que es una democracia constitucional; b) una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista libremente aceptado, es decir, es un módulo, una parte constituyente esencial, que encaja en varias doctrinas comprensivas razonables y que puede ser sostenida por ellas, las cuales perduran en la sociedad a la que regula. Esto significa que ésta puede presentarse sin decir, o sin saber, o incluso sin aventurar una conjetura sobre a qué doctrina pertenece, o qué doctrinas la apoyan; c) su contenido se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática, dicha cultura habrá de comprender las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación, así como los textos históricos y documentos de conocimiento público (Cfr. Rawls, 1996:36-38).

Frente a la cuestión de cómo es posible elaborar una *concepción política de la justicia* para las sociedades democráticas, Rawls afirma que “no existe ningún acuerdo sobre la forma en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deben ordenarse si han de satisfacer los términos justos de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales” (Rawls, 1996: 30). Por esta razón, el problema que debe afrontar el liberalismo político, estriba en la elaboración de una *concepción política de la justicia* para un régimen constitucional democrático, concepción que pueda ser admitida y suscrita por las doctrinas comprensivas existentes en dicho régimen. Dada la existencia de las doctrinas comprensivas razonables en un régimen constitucional democrático, el propósito del liberalismo político consiste

“en poner al descubierto las condiciones de la posibilidad de una base pública de justificación razonable acerca de las cuestiones políticas fundamentales. De ser posible, el liberalismo político debe exponer el contenido de tal base, y por qué resulta aceptable. Al hacer esto, tiene que distinguir el punto de vista público de muchos puntos de vista no públicos (no privados). O, alternativamente, tiene que caracterizar la distinción entre la razón pública y las muchas razones no públicas, y explicar por qué la razón pública adopta determinada forma (IV). Además, tiene que ser imparcial (en las maneras que hay que explicar) entre los diversos puntos de vista de las doctrinas comprensivas razonables” (Rawls, 1996: 14).

Para lograr este cometido, el liberalismo político debe buscar en el trasfondo político de la sociedad un sustrato que permita cohesionar a las sociedades democráticas y a sus ciudadanos. Este sustrato lo ofrece la cultura política de un régimen constitucional. Ésta se entiende como aquel fondo compartido de ideas y principios implícitamente reconocidos por el conjunto de los ciudadanos; esto es, que representa el conjunto de tradiciones y prácticas democráticas, constitucionales y legales así como los textos históricos que una sociedad ha construido a lo largo de su historia republicana, y que se han solidificado en las instituciones sociales, políticas y en los procedimientos democráticos. No obstante, para que esta cultura política pueda servir como base de un acuerdo público ampliamente reconocido por los ciudadanos, se debe buscar una forma en la que se puedan organizar e integrar ciertas ideas y principios (libertad e igualdad). Dicha búsqueda implica formular, con la suficiente claridad, estas ideas y principios que están implícitamente reconocidos, combinándolos con *una concepción política de la justicia* que sea acorde con las convicciones religiosas, filosóficas y morales de las doctrinas comprensivas razonables. Es este procedimiento, el que realiza la justicia como

imparcialidad apoyándose a través de una idea organizadora fundamental que permita articular y relacionar entre sí, de forma sistemática, todas las ideas y todos los principios. Esta idea organizadora sería la de “la sociedad como un sistema justo de cooperación social entre personas libres e iguales, consideradas integrantes verdaderamente cooperadores de la sociedad durante toda la vida” (Rawls, 1996: 34).

Según Rawls, la idea de la cooperación social apunta a tres elementos:

“a. (...) La cooperación se guía por reglas públicamente reconocidas y por procedimientos que aceptan los cooperadores y que consideran como normas apropiadas para regular su conducta. b. la cooperación implica la idea de condiciones justas de cooperación: éstas son términos que cada participante puede aceptar razonablemente, siempre y cuando todos los demás también los acepten. Los términos justos de cooperación especifican cierta idea de la reciprocidad: todos los que participan en la cooperación, y que cumplen con su parte según lo requieran las reglas y los procedimientos fijados, se beneficiarán de manera apropiada, conforme sea valorado por un patrón de comparación conveniente (...) c. La idea de cooperación social necesita que intervenga la idea de la ventaja mutua o bien racional de cada participante. Esta idea del bien especifica lo que están tratando de lograr quienes participan en la cooperación, ya sean individuos, familias, asociaciones, o incluso los gobiernos de los pueblos, cuando este esquema o proyecto se ve desde su propia perspectiva (Rawls, 1996: 40).

Con esta idea organizadora quedarían sentadas las bases para contestar a la primera cuestión enunciada más arriba, sobre cómo es posible la elaboración de una concepción política de la justicia para las sociedades democráticas. Por otro lado, al estructurarse sobre la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación a través del tiempo y de una generación a la siguiente, la finalidad de la justicia como imparcialidad sería una cuestión práctica, puesto que

“se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Expresa su razón pública y política compartida. Pero para lograr esa razón compartida, la concepción de la justicia debe ser, en lo posible, independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas e incompatibles que profesen los ciudadanos. Al formular tal concepción, el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma. (Rawls 1996, 34-35).

Al ser un punto de vista libremente compartido por las doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales a través de un consenso traslapado, quedan estructurados los pilares para responder parcialmente a la segunda cuestión sobre ¿cómo pueden los ciudadanos conservar una sociedad justa y estable, pese a sus profundos conflictos y divisiones en torno a sus doctrinas filosóficas, religiosas y morales? Esto sólo

se lograría, cuando las personas comprendan que no deben exponer sus puntos de vista religiosos, éticos, culturales y étnicos en los debates públicos, ni en las cuestiones públicas ni mucho menos en las esencias constitucionales. Es por esta razón, que el propósito del liberalismo político consiste en delimitar el dominio de lo político y especificar una concepción de la justicia de tal manera que sus instituciones sociales y políticas, puedan obtener la aquiescencia de los ciudadanos a través de un *consenso traslapado*. En este caso, “los ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y de conciencia, y tomando en cuenta sus doctrinas comprensivas, perciben la concepción política como algo que procede de sus demás valores, o que es congruente con ellos, o, por lo menos, como una concepción que no está en conflicto con tales valores” (Rawls, 1996: 35).

Ahora bien, conforme a la idea de la sociedad como un sistema de cooperación social, también se habrán de desarrollar otras dos ideas, a saber: la idea de los *ciudadanos* considerados como personas *libres e iguales* y la idea de una *sociedad bien ordenada*, considerada como aquella sociedad regulada efectivamente por una concepción política de la justicia. La idea de los ciudadanos considerados como personas *libres e iguales* consiste, en que, a partir de sus dos *poderes morales* (la capacidad para tener un sentido de la justicia¹⁷ y de adoptar una concepción del bien¹⁸) y de los poderes de la razón (de juicio, de pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes), las personas son libres. De acuerdo con Rawls, “lo que hace que sean iguales es el tener estos dos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad” (Rawls, 1996: 42).

Esta definición sólo nos indica una de las tres formas en que los ciudadanos se consideran como personas libres e iguales. La segunda consiste, en que se consideran con el legítimo derecho para realizar demandas y reivindicaciones frente a sus instituciones

¹⁷ Según Rawls, el sentido de la justicia es la capacidad de entender, aplicar y actuar según la concepción pública de la justicia que caracteriza los términos justos de la cooperación social. (...) el sentido de la justicia, también expresa la disposición, la voluntad, si no es que el deseo, de actuar en relación con los demás ciudadanos en términos que ellos también puedan suscribir públicamente (Rawls, 1996:43).

¹⁸ La capacidad de adoptar de adoptar una concepción del bien es la de conformar, examinar y buscar racionalmente una concepción de una ventaja o bien racional propio. (...) una concepción del bien consiste normalmente en un esquema más o menos definido de los fines últimos, esto es, de los fines que deseamos lograr por sí mismos; esquema, asimismo, de nuestros vínculos con otras personas y de nuestras lealtades a diversos grupos y asociaciones (Rawls, 1996:43).

sociales, con el único fin de hacer valer sus diferentes doctrinas comprensivas. Pero para realizar estas demandas y reivindicaciones con referencia a sus doctrinas comprensivas, éstas se deben ajustar a los parámetros establecidos por la concepción política de la justicia. Esto significa, que cuando se realiza una descripción de la forma en que los ciudadanos se consideran libres, estamos describiendo, en realidad, cuál es su concepción como ciudadanos en una sociedad democrática cuando surgen controversias acerca de la justicia política. El tercer y último aspecto consiste, en que los ciudadanos se consideran con la capacidad de asumir responsabilidades por sus fines, esto es, que

“dado un esquema de instituciones justas y si existe para cada persona un índice justo de bienes de primera necesidad (como lo requieren los principios de la justicia), se considera que los ciudadanos son capaces de ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que pueden razonablemente esperar” (Rawls, 1996:55).

Otra de las ideas que hace parte de la sociedad como un sistema de cooperación social a través de generaciones, es la idea de una sociedad bien ordenada vista como una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia. De acuerdo con Rawls, decir que una sociedad está bien ordenada implica tres cosas:

“la primera (implícita en la idea de una concepción de la justicia públicamente reconocida) que es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todo el mundo acepta, los mismos principios de la justicia; la segunda, (implicada en la idea de la regulación efectiva de tal concepción), que su estructura básica de la sociedad – esto es, sus principales instituciones políticas y sociales y cómo forman en conjunto un sistema de cooperación –, se sabe públicamente, o al menos se tienen buenas razones para creer, cumple con estos principios. Y tercera: que sus ciudadanos tienen, normalmente, un sentido efectivo de la justicia, y por ello cumplen generalmente las reglas de sus instituciones básicas, a las que consideran justas. En tal sociedad, la concepción de justicia públicamente reconocida establece un punto de vista compartido desde el cual pueden juzgarse los reclamos que los ciudadanos plantean a la sociedad” (Rawls, 1996:56).

Sin embargo, para que sea una *sociedad bien ordenada* y regulada efectivamente por una concepción política de la justicia alcance su materialización, debe lograr el apoyo de los ciudadanos que profesan diversas doctrinas religiosas, filosóficas y morales a través de un *consenso traslapado*. Alcanzar un consenso traslapado entre las doctrinas comprensivas es necesario y fundamental para tener una adecuada concepción política de la justicia; de lo contrario, dicha concepción resultaría inadecuada como concepción pública para una sociedad democrática y pluralista. Es por esta razón, que la concepción política de la justicia que se adopte en un régimen constitucional democrático, deberá ser

una concepción que se limita estrictamente al campo de lo político y de los valores políticos que se desprenden de este campo. La idea de una sociedad democrática bien ordenada, deberá configurarse con relación al campo de lo estrictamente político. Por tanto, Rawls supone que los puntos de vista generales de los ciudadanos tienen dos partes:

“una parte puede verse como aquella que es, o que coincide con, la concepción política de la justicia reconocida por los ciudadanos; la otra parte es (completa o parcialmente) una doctrina comprensiva con la que está relacionada, en cierto modo, esa concepción política. (...) Lo que hay que recalcar es que, como ya he expresado, los ciudadanos, individualmente, deciden por sí mismos de qué manera se relaciona la concepción política que todos suscriben con sus propios puntos de vista comprensivos” (Rawls, 1996:58-59).

En resumen, el liberalismo político parte de la idea organizadora de la sociedad como un sistema justo de cooperación social a través del tiempo y de una generación a la siguiente, y sus ideas afines, para elaborar una concepción política de la justicia que puede ser aceptada y asumida desde las doctrinas comprensivas que profesan los ciudadanos. Al hacer esto, esta concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista independiente de las doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales. Esto es, que al surgir de las ideas y principios ampliamente reconocidos en la cultura política de un régimen constitucional democrático, la concepción política de la justicia no presupone ni depende de ninguna doctrina comprensiva en particular para obtener el apoyo de un razonable y duradero *consenso traslapado* de las doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales.

2.2 El consenso traslapado

Como se mencionó al inicio del apartado anterior, el liberalismo político gira sobre dos cuestiones: por una parte, está la cuestión de cómo es posible elaborar una concepción de la justicia política para las sociedades democráticas, en la que sus ciudadanos considerados *libres e iguales* puedan, a partir de términos justos, cooperar plenamente durante toda la vida, de una generación a la siguiente. Esta primera cuestión, ya se trató en detalle en el apartado anterior. Queda pendiente por resolver, la cuestión de cómo lograr la coexistencia entre doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales que se encuentran profundamente divididas entre sí, en el interior de

una sociedad democrática. Es esta segunda cuestión, la que paso a desarrollar en este apartado.

Antes de comenzar a desarrollar la idea del consenso traslapado, se hace necesario explicar ciertas ideas que he venido utilizando sin mayor explicación y otras que no he explicado. Dichas ideas resultan de vital importancia, puesto que son fundamentales para responder a este segundo interrogante. Estas ideas son: las *doctrinas comprensivas*, lo *razonable* y lo *racional*. Comencemos por la idea de lo *racional*. Lo *racional* es una idea que se aplica a un solo agente, sea éste particular o colectivo. Dicho agente, tiene la capacidad para el juicio y la deliberación y persigue fines e intereses que redunden en su propio beneficio. A diferencia de las personas razonables, los agentes racionales carecen de esa capacidad para proponer términos justos para la cooperación social así, como tampoco, para cumplir con dichos términos. Lo *racional*, dentro de la justicia como imparcialidad, hace parte de uno de los dos poderes morales de los ciudadanos, a saber: la capacidad de adoptar una concepción del bien. En otras palabras, la idea de lo *racional* tiene su contexto de aplicación en la forma cómo se acogen y se sostienen esos intereses, así como a la manera de asignarles su prioridad.

De forma contraria, lo *razonable*, comporta dos aspectos básicos. El primero se entiende como una virtud de las personas comprometidas en la cooperación social, esto es, que las personas son razonables en la medida en que, por una parte, tienen la disposición para proponer normas y principios como términos justos de cooperación; por otra, están en la disposición para cumplir de buen agrado, aquellas normas y principios que proponen como términos justos de la cooperación social, siempre y cuando se les asegure que los demás ciudadanos también los cumplirán. La idea de lo *razonable*, en la justicia como imparcialidad, se ve reflejada en la capacidad para tener un sentido de la justicia. El segundo aspecto básico de las personas razonables consiste en su disposición para reconocer las cargas del juicio y aceptar las consecuencias que de ellas se derive. Esto es, que como personas razonables y racionales, constantemente estamos realizando diversas clases de juicios. De acuerdo con Rawls, cuando actuamos como personas racionales

“tenemos que equilibrar nuestros diversos objetivos y estimar qué lugar les corresponde en nuestra manera de vivir; y hacer esto nos enfrenta a graves dificultades a la hora de hacer

juicios correctos de racionalidad. Por otra parte, como personas razonables, debemos valorar la fuerza de las demandas de las demás personas, no sólo comparándolas con las nuestras, sino unas con otras, o en el ámbito de nuestras prácticas e instituciones comunes, y todo esto suscita dificultades cuando queremos hacer juicios razonables válidos” (Rawls, 1996:73).

Es la disposición para reconocer las cargas del juicio y aceptar las consecuencias, que derivan de este segundo aspecto de lo razonable, lo que conlleva a que exista un desacuerdo razonable en torno a las doctrinas comprensivas que profesan los ciudadanos razonables. Para explicar cómo y por qué surge este desacuerdo razonable, hemos de explicar dos hechos generales que están presentes en la *cultura política* de una sociedad democrática. El primero, implica la existencia de un *pluralismo razonable*, esto es, la existencia de una multiplicidad de doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales. El hecho del pluralismo razonable se considera como una situación histórica de nunca acabar, puesto que es el resultado de vivir en instituciones que permiten y aseguran derechos y libertades. El segundo aspecto, que se relaciona con el anterior, concibe, que no es posible la existencia de una sola doctrina comprensiva religiosa, filosófica y moral en el seno de una comunidad política y que sea profesada por los ciudadanos en su conjunto. El que exista solo una doctrina comprensiva religiosa, filosófica y moral que sea profesada por todos los ciudadanos en el interior de una comunidad, sólo indica que se ha hecho uso del poder coercitivo del Estado por parte de quienes quieren imponer sus creencias.

Para comprender este punto, introduciremos la idea de las doctrinas comprensivas razonables. Según Rawls, una doctrina comprensiva posee tres características principales:

“la primera es que una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica; abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos coherente. Organiza y caracteriza valores reconocidos, de modo que sean compatibles unos con otros y expresen una concepción inteligible del mundo. Cada doctrina hace esto en formas que la distinguen de otras doctrinas; por ejemplo, atribuyendo a ciertos valores una primacía particular y cierto peso específico. Al señalar qué valores cuenta como de especial importancia y cómo equilibrarlos cuando entren en conflicto, una doctrina comprensiva razonable también es un ejercicio de la razón práctica. (...) Por último, una tercera característica es que, aunque una concepción comprensiva razonable no es necesariamente algo fijo e inmutable, normalmente pertenece a una tradición de pensamiento y de doctrina, o deriva de esta tradición. Y aunque permanece estable a través del tiempo, y no está sujeta a cambios súbitos e inexplicados, tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas y suficientes razones” (Rawls, 1996:75-76).

Teniendo en cuenta el segundo aspecto en que son consideradas las personas razonables y los elementos mencionados anteriormente, podemos decir que cuando realizamos muchos de nuestros más importantes juicios, no podemos esperar que personas conscientes y en pleno uso de su razón lleguen a una misma conclusión: no todas las personas razonables que habitan una comunidad política pueden profesar la misma doctrina comprensiva. En otras palabras, las personas razonables reconocen que, tanto ellas como las demás, no pueden escaparse a las cargas del juicio, por lo que concluyen que existen múltiples doctrinas comprensivas razonables que pueden profesarse o afirmarse y que ninguna de ellas puede ser verdadera ni excluir a las demás. Y en la medida en que existan múltiples doctrinas comprensivas razonables, la idea de lo razonable no les exige a las personas razonables, que crean en una determinada doctrina comprensiva, aunque exista la posibilidad de profesarla. Este mismo argumento serviría de base para considerar, como irrazonable, querer utilizar el poder político por parte de una doctrina comprensiva o de quienes la profesan, para reprimir puntos de vistas que no son irrazonables, aunque difieran de su propio punto de vista.

En últimas, la explicación que hemos realizado acerca de las cargas del juicio indica, simplemente, que existe una serie de dificultades para alcanzar un consenso político en el terreno de las doctrinas comprensivas y los juicios que éstas realizan. En otras palabras, hemos de reconocer la dificultad práctica para alcanzar un acuerdo político razonable y viable en el juicio acerca de la autenticidad de las doctrinas comprensivas, especialmente, un acuerdo general que pudiera servir para propósitos políticos, como por ejemplo, el régimen político que queremos. Un régimen político, en este caso un régimen constitucional, no necesita un acuerdo acerca de una doctrina comprensiva puesto que la base de la unidad social radicaría en otros elementos (Cfr. Rawls, 1996: 79).

Es en este punto, en el que la idea del consenso traslapado cobra su vigencia. Puesto que en él, las diferentes doctrinas comprensivas pueden suscribir la concepción política de la justicia, cada una desde su propio punto de vista. Así, la unidad social habrá de descansar sobre dicha concepción y la cuestión de la *estabilidad* “es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos, y cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los

intereses esenciales de los ciudadanos, según se forman y promueven mediante sus acuerdos sociales” (Rawls, 1996: 137)

Ahora bien, frente a la idea de la unidad social sustentada en un consenso traslapado que se apoya en una concepción política de la justicia, se presentan cuatro posibles objeciones. La primera menciona que, aunque el consenso traslapado garantizara suficientemente la estabilidad, debería rechazarse la idea de la unidad política basada en dicho consenso, puesto que éste, deja de lado la posibilidad de llegar a establecer una comunidad política, además de establecer, en cambio, un entendimiento público que en el fondo sólo constituiría un simple *modus vivendi*. A esto responde el liberalismo político, mencionando que se debería abandonar la posibilidad de crear una comunidad política, si dicha posibilidad conllevara a que en la comunidad política todo el mundo profesara una misma doctrina comprensiva. En apoyo de esta respuesta, se encuentra el hecho del *pluralismo razonable*.

Frente a la idea del consenso traslapado, Rawls recalca dos aspectos importantes, a saber: el primero es que se busca un consenso de doctrinas comprensivas razonables (en oposición al de doctrinas irrazonables o irracionales); un consenso sobre la base del hecho del pluralismo y no del pluralismo como tal¹⁹. En cuanto al segundo, como parte de la concepción política de la justicia, el consenso traslapado no suministra una doctrina específica, metafísica o epistemológica más allá de lo que esté implicado en la concepción política misma. Como el consenso traslapado espera ganarse el apoyo de las doctrinas comprensivas que profesan los ciudadanos, este se ha de diferenciar de lo que es un *modus vivendi*.

Con relación a cómo se diferencia el consenso traslapado de un *modus vivendi*, se presentan dos puntos fundamentales: 1) se expresa en que el objeto del consenso, la concepción política, es en sí misma, una concepción moral. 2) se afirma sobre fundamentos morales; es decir, “se incluyen concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, así como principios de justicia, y una explicación que toma en cuenta las virtudes políticas en las que esos principios están encarnados en el carácter humano y se expresan en la vida pública” (Rawls 1996, 149). Por el contrario, el *modus*

¹⁹ Para Rawls, el pluralismo como tal se entiende como las consecuencias de los intereses personales o de clase, ni de la comprensible tendencia de los pueblos a ver el mundo político desde una perspectiva limitada (Rawls, 1996:57)

vivendi es la expresión para caracterizar un tratado entre dos Estados cuyos intereses y objetivos están en pugna.

“Al negociar un tratado, cada Estado actuaría con sabiduría y prudencia si se asegurara de que el acuerdo propuesto representa un punto de equilibrio: es decir, si se cerciorara de que los términos y condiciones del tratado se redactan de tal manera que sea del conocimiento público que no existe ventaja para ninguna de las partes al violar ese tratado” (Rawls, 1996: 148).

Los dos puntos que caracterizan al consenso traslapado, se conectan con un tercero: el de la *estabilidad*. Desde la óptica de Rawls, aquellos que se conectan a los diferentes puntos de vista que sustenta la concepción política

“no le retirarán su apoyo si la fuerza relativa de su punto de vista, en la sociedad, va en crecimiento y se vuelve dominante con el paso del tiempo. En tanto que los tres puntos de vista sean afirmados sin revisión, la concepción política seguirá teniendo apoyo, independientemente de los cambios en la distribución del poder político. Cada punto de vista apoya la concepción política por sí misma, o por sus propios méritos. La prueba para ello es si el consenso es estable respecto a los cambios que se den en la distribución del poder entre los puntos de vista. Esta característica de la estabilidad pone de manifiesto un contraste fundamental entre un consenso traslapado y un *modus vivendi*, cuya estabilidad depende, en efecto, de los acontecimientos circunstanciales y del equilibrio de las fuerzas relativas” (Rawls, 1996: 149).

La segunda objeción contempla que el evitar las diferentes doctrinas comprensivas y generales, conlleva a la indiferencia o el escepticismo en cuanto a si una concepción política de la justicia puede ser verdadera, en contraposición, a lo razonable en el sentido constructivista. Como respuesta a esta objeción, el liberalismo político responde que la idea no es negar ninguna doctrina comprensiva en lo religioso, filosófico y moral, o su teoría de la verdad asociada y su escala de valores. De igual manera, el liberalismo político presupone que cada ciudadano práctica alguna doctrina comprensiva religiosa, filosófica y moral y, espera crear la posibilidad, de que todos los ciudadanos que profesen alguna doctrina comprensiva acepten la concepción política de la justicia como razonable, cada uno desde su propio punto de vista, cualquiera que éste sea. Por esta razón, una concepción política de la justicia, bien entendida, no necesita ser indiferente, por ejemplo, a la verdad filosófica y moral

(...) Como buscamos una base de justificación pública en que estemos de acuerdo en asuntos de justicia, y como no podemos razonablemente esperar llegar a un acuerdo político acerca de esas cuestiones controvertidas, recurrimos a las ideas fundamentales que al parecer compartimos en nuestra cultura política. A partir de estas ideas fundamentales intentamos

elaborar y aplicar una concepción política de la justicia congruente con nuestras convicciones examinadas tras cuidadosa reflexión” (Rawls, 1996:151).

La tercera objeción consiste en que, si el consenso traslapado no es un *modus vivendi*, persiste la idea de que la concepción política viable debe ser general y comprensiva. Esto es, que necesita que dicha concepción política sea general y comprensiva para que pueda resolver los muchos conflictos de justicia que surgen en la cotidianidad de los ciudadanos. A esta objeción el liberalismo político responde que el consenso traslapado es un punto de vista plural y no unificado de manera sistemática, esto es, que aparte de expresar los valores del dominio de lo político formulados por la concepción política de la justicia libremente aceptada, incluye una amplia familia de valores no políticos. De esta manera, la concepción política puede considerarse parte de un punto de vista comprensivo, pero ella no es parte constituyente de los valores no políticos de los puntos de vista comprensivos. No obstante, los valores políticos que están presentes en la concepción política de la justicia prevalecen sobre cualesquiera valores no políticos que se lo opongan, por lo menos, en las circunstancias razonablemente favorables que hacen posible la existencia de una democracia constitucional, en lo que concierne a los elementos constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia (Cfr. Rawls, 1996:155).

Pero surge el interrogante ¿cómo puede una concepción política de la justicia expresar valores que, en circunstancias razonablemente favorables que posibiliten la democracia, normalmente prevalecen sobre cualesquiera otros valores que muy probablemente entrarán en conflicto con ellos? A esto responde el liberalismo político que, la concepción política será, en términos generales, liberal. Al ser la concepción política liberal, ella protege los derechos básicos de todas las personas y les asigna una prioridad; de igual manera, incluye acciones para garantizar que todos los ciudadanos dispongan de los suficientes medios materiales para hacer valer efectivamente esos derechos básicos.

Dos características definen por qué la concepción política de la justicia es liberal. En primer lugar, dado el hecho del pluralismo razonable, la concepción política, como un punto de vista liberal, quita de la agenda política los problemas que puedan producir más fragmentaciones, causar resistencias y socavar las bases de la cooperación social. Al

quitar de la agenda pública las cuestiones que generan grandes controversias y divisiones en el seno de la comunidad política, el liberalismo político concibe que los ciudadanos posean una serie de virtudes que posibilitan la cooperación social. Para Rawls, estas virtudes son:

“virtudes de la tolerancia y la disposición a dialogar con los demás, y a las virtudes de la razonabilidad y del sentido de lo justo, de la imparcialidad, del juego limpio. Cuando estas virtudes se encuentran ampliamente difundidas y sostienen su concepción política de la justicia, constituyen un valiosísimo bien público y son parte del capital político de la sociedad. Así, los demás valores que entran en conflicto con la concepción política y con las virtudes que los sostienen pueden superarse, normalmente, pueden entrar en conflicto con las condiciones mismas que posibilita la cooperación justa, en pie de respeto mutuo” (Rawls, 1996:157).

En segundo lugar, los valores políticos prevalecen sobre los demás valores no políticos. Esta prevalencia contribuye a disminuir los muchos conflictos que se generan en torno a los valores no políticos. Esto sólo es posible, porque, cuando el consenso traslapado sostiene la concepción política, dicha concepción no se considera incompatible con los valores básicos de índole religiosa, filosófica y moral. Como es precisamente el conflicto en torno a los valores, lo que se quiere evitar, se hace fundamental, por esta razón, alcanzar el consenso traslapado.

La cuarta y última objeción al consenso traslapado, considera que éste es utópico. Esto es, que no “existen suficientes fuerzas políticas, sociales o psicológicas para lograr un consenso traslapado (cuando este consenso no existe), ni para hacer que el consenso sea estable (en caso de que exista)” (Rawls, 1996:158). Para resolver esta situación, Rawls establece un método que consta de dos etapas: la primera concluye cuando ya se ha alcanzado un consenso constitucional; la segunda, termina cuando se ha establecido el consenso traslapado. Con relación a la primera etapa²⁰, la Constitución política cumple con algunos principios liberales de la justicia, por medio de un consenso constitucional. “En tanto que consenso constitucional, estos principios son aceptados por los ciudadanos simplemente como principios y no se fundan en ciertas ideas de la sociedad y de la persona pertenecientes a una concepción política, y mucho menos en una concepción política compartida” (Rawls, 1996:158). Dicho de otro modo, los principios liberales

²⁰ En esta primera etapa, el consenso constitucional no es profundo ni mucho menos amplio, por cuanto que su alcance se restringe a los diferentes procedimientos del gobierno democrático.

(derechos y libertades políticas básicas, procedimientos para moderar rivales políticos y determinar cuestiones de política social) son aceptados inicialmente con renuencia por parte de las doctrinas comprensivas e incorporados a la Constitución política. Esta aceptación de los principios liberales por parte de las doctrinas comprensivas y su incorporación a la Constitución política implica, para las mismas, un cambio de actitud en cuanto a sus propios puntos de vista; es decir, que éstas se van haciendo más razonables y el simple pluralismo de doctrinas comprensivas, se convierte en un pluralismo razonable, permitiendo alcanzar el consenso constitucional. En últimas, cuando estos principios liberales han de dirigir efectivamente las instituciones políticas básicas, éstos satisfacen tres condiciones o requisitos²¹ para obtener un consenso constitucional estable.

Ahora bien, hemos dicho más arriba, la segunda etapa finaliza cuando se ha logrado alcanzar el consenso traslapado. Lo que no hemos mencionado, es cómo se transforma el consenso constitucional en un consenso traslapado. Frente a esta cuestión, Rawls se pregunta ¿cuáles serían las fuerzas que impulsan que un consenso constitucional se transforme en un consenso traslapado? A esto responde Rawls explicando algunas de estas fuerzas con relación a la amplitud, profundidad y especificidad de las diferentes concepciones implícitas en el foco del consenso. Con relación a la amplitud, Rawls menciona que cuando se encuentra en su lugar el consenso constitucional,

²¹ El primero de ellos consiste en que, dado el hecho del pluralismo razonable “los principios liberales cumplen con los requisitos políticos urgentes para fijar, de una vez por todas, el contenido de ciertos derechos y libertades políticos básicos, y les asigna especial prioridad. Hacer esto quita esas garantías de la agenda política y las coloca más allá del cálculo de los intereses sociales, con lo cual establece clara y firmemente las reglas de la contienda política. (...) El segundo requisito de un consenso constitucional estable está relacionado íntimamente con la clase de razón pública que implica la aplicación de los principios liberales de la justicia (...) los principios liberales pueden aplicarse siguiendo las directivas usuales de la indagación pública para aportar evidencias. Además, en vista del hecho del pluralismo razonable, esas directivas y reglas deben especificarse refiriéndose a formas de razonamiento y argumentación disponibles para la generalidad de los ciudadanos, y también términos de sentido común, mediante procedimientos y conclusiones de la ciencia cuando no sean controvertibles. Esto contribuye a asegurar que el razonamiento público pueda verse públicamente – como debe ser – correcto y razonablemente confiable en sus propios términos. (...) Que el tercer requisito del consenso constitucional estable sea satisfecho por los principios liberales depende del éxito que logren los dos requisitos anteriores. Las instituciones políticas básicas que incorporan estos principios y la forma de la razón pública que se manifiesta al aplicarlos (...) tienden a alentar las virtudes de la cooperación social de la vida política: la virtud de la razonabilidad y el sentido de la imparcialidad, el juego limpio, el espíritu de compromiso y la disposición a dialogar con los demás; todo ello está conectado con la voluntad de cooperar con los demás en términos políticos que todo el mundo puede aceptar públicamente” (Rawls, 1996:161-162)

“los grupos políticos deben acudir al foro de la discusión política y convocar a otros grupos que no compartan su doctrina comprensiva. Este hecho racionaliza que cambien del más estrecho círculo de sus propios puntos de vista y elaboren concepciones políticas en cuyos términos puedan explicar y justificar sus políticas preferidas ante un público más vasto, de manera que logren reunir una mayoría. Al hacer esto, tienen que formular concepciones de la justicia (...) Estas concepciones suministran la moneda común de los debates y una base más profunda para explicar el significado y las implicaciones de los principios y políticas que suscribe cada grupo” (Rawls, 1996:164).

Esto es lo que se conoce como el deber de civilidad. Otro aspecto relacionado con la profundidad, tiene que ver con el régimen constitucional. Dada la existencia de un régimen constitucional con revisión judicial, quienes cumplan con este papel, deben formular una concepción política de la justicia a partir de la cual y, desde su propio punto de vista, se interprete la Constitución y se resuelvan las querellas constitucionales más fundamentales. De esta manera, “sólo así podrá declarar la legislatura que las iniciativas de ley presentadas son constitucionales o anticonstitucionales; y sólo así tiene una base razonable para interpretar los valores y las normas que incorpora ostensiblemente la constitución. No cabe duda de que estas concepciones desempeñarán un importante papel en la política de los debates constitucionales” (Rawls, 1996:164-165).

En cuanto a la amplitud del consenso, Rawls presenta algunas consideraciones. La primera y fundamental, radica en que un consenso constitucional restringido a los aspectos políticos y procedimentales es demasiado estrecho. Para solucionar esto, se debe contar con una legislación íntegra que responda por las libertades civiles en términos generales, y no sólo en cuanto al discurso político.

“También deben incluirse en la Constitución leyes que aseguren la libertad de asociación y la libertad de desplazamiento; además, se necesitan medidas que aseguren la satisfacción de todas las necesidades básicas de los ciudadanos, de manera que puedan participar en la vida política y social. (...) Los elementos esenciales de la Constitución, en esto, consisten en que por debajo de cierto nivel de bienestar material y social, y de adiestramiento y educación, las personas simplemente no pueden participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos en pie de igualdad. (...) Por consiguiente, el punto principal en cuanto a la amplitud es que los derechos, las libertades y los procedimientos incluidos en un consenso constitucional abarcan sólo una parte limitada de las cuestiones políticas fundamentales que se debatirán” (Rawls, 1996:165).

Finalmente, se expone ¿cuán específico o cuán amplio es el alcance del consenso con relación a las concepciones liberales que lo definen? Dos consideraciones al respecto. La primera hace alusión a la variedad de puntos de vista

que pueden surgir a partir de las ideas fundamentales de la sociedad y de la persona que están implícitas en la cultura política de un régimen constitucional. Así, la concepción política de la justicia “funciona a partir de las ideas fundamentales de la sociedad considerada como un sistema justo de cooperación, junto con la concepción de la persona como ciudadano libre e igual” (Rawls, 1996:166). La segunda consideración consiste en que, al interior de una sociedad, la oposición entre los intereses económicos y los sociales reforzarían las diferentes concepciones liberales existentes en la misma. Y es mediante el grado de oposición entre estos intereses, que se determina la amplitud del alcance de las concepciones liberales. Por tanto, para que la justicia como imparcialidad especifique el alcance del consenso, deberán satisfacerse las condiciones siguientes: “a) que esté basada correctamente en más ideas fundamentales centrales, y b) que sea estable en vista de los intereses que la apoyan” y que esa concepción aliente esos intereses” (Rawls, 1996:166).

2.3 La idea de la razón pública

Ahora bien, hemos explicado como la concepción política de la justicia para un régimen constitucional se presenta como un punto de vista libre, al cual los ciudadanos pueden asentir a través de las instituciones básicas de la sociedad. No obstante, dado el hecho del pluralismo razonable, necesitamos encontrar una manera de ganarnos el apoyo de las doctrinas comprensivas que profesan los ciudadanos y que se hayan en conflicto, con el fin de preservar la unidad social y la estabilidad del régimen político. Para tal fin apelamos a la idea de un *consenso traslapado*. Y aunque se lograra alcanzar un consenso traslapado entre doctrinas comprensivas sobre la concepción política de la justicia, con ello no se asegura que las doctrinas comprensivas sigan apelando a sus propios valores cuando se presentan cuestiones políticas fundamentales, ni puedan realizar acuerdos ni llegar a entenderse mutuamente como ciudadanos. Para resolver esta cuestión, Rawls introduce otra idea fundamental del liberalismo político, a saber, *la razón pública*. Con ella, los ciudadanos considerados libres e iguales, pueden considerar las razones que

razonablemente necesitan para intercambiar sus puntos de vista con otros ciudadanos, cuando están en juego las esencias constitucionales²² y los asuntos de justicia básica.

Para Rawls, la razón pública es una particularidad de un pueblo democrático, pues ésta es la razón de sus ciudadanos que comparten una misma posición y status de igual ciudadanía. La razón pública se dirige al bien público: aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir. Es por esta razón, que la razón pública se considera pública de tres maneras: como razón de los ciudadanos en cuanto tales, es la razón del público; se aplica al bien público y a las cuestiones de justicia fundamental (esencias constitucionales y asuntos de justicia básica); y su naturaleza, su contenido, es público, y está dado por los ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política que tiene la sociedad; ideales y principios desarrollados, sobre esa base, de un modo abierto y visible. De esta manera, al ser una concepción ideal de la ciudadanía para un régimen constitucional democrático, la razón pública se limita a presentar cómo podrían ser las cosas si la gente fuera tal y como una sociedad justa y ordenada les impulsaría a ser. En otras palabras, la idea de razón pública “especifica al nivel más profundo los valores morales y políticos básicos que determinan las relaciones de un gobierno democrático con sus ciudadanos y de éstos entre sí” (Rawls, 2001:165).

La razón pública tiene una estructura definida y, en caso de que se omita algunos de sus elementos, ésta no resulta convincente; tal estructura está definida por los siguientes aspectos:

“1) las cuestiones políticas fundamentales a las cuales se aplica; 2) las personas a quienes se aplica (funcionarios públicos y candidatos a cargos públicos); 3) su contenido está determinado por una familia de concepciones políticas razonables de la justicia; 4) la aplicación de estas concepciones en los debates sobre normas coercitivas que se convierten en leyes de una sociedad democrática y; 5) el control ciudadano para que los principios derivados de aquellas concepciones de justicia satisfagan el criterio de reciprocidad” (Rawls, 2001:157).

²² De acuerdo con Rawls, los elementos constitucionales son de dos clases: “a) principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y el proceso político: los tres poderes, Legislativo, Ejecutivo y Judicial; el alcance del gobierno de la mayoría y, b) derechos y libertades básicas de la ciudadanía, en pie de igualdad, que la mayoría legislativa ha de respetar: por ejemplo, derecho a votar y a participar en la política, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y de asociación, así como las protecciones del estado de derecho” (Rawls, 1996:217).

Con relación al primer aspecto, la razón pública no se aplica a todos los debates políticos sobre cuestiones fundamentales, sino a aquellas que caen dentro de lo que Rawls ha de denominar “el foro político público”²³. Es decir, que la razón pública impone una serie de límites que sólo rigen para las cuestiones fundamentales, y en la que sólo los valores políticos²⁴ expresados en el concepción política pública de la justicia, han de fijar las cuestiones fundamentales tales como: quién tiene derecho al voto, o qué religiones hay que tolerar o a quién hay que garantizar una igualdad de oportunidades equitativa o tener propiedades.

El segundo aspecto se refiere a las personas que se aplica. La razón pública se aplica, en el caso de los ciudadanos, cuando éstos debaten en la escena pública a través de la defensa de políticas públicas, luchas por el reconocimiento de derechos de minorías como también en la defensa de los principios constitucionales expresados en la Constitución que han aceptado de manera razonable. De igual forma, ésta se aplica a la forma en que los diferentes ciudadanos votan en los procesos electorales cuando están en juego cuestiones políticas fundamentales. No obstante, para Rawls se hace necesario distinguir entre el ideal de la razón pública y la idea de razón pública. Este ideal de la razón pública se efectúa cuando “los jueces, legisladores, gobernantes y otros funcionarios, al igual que los candidatos a cargos públicos, se apoyan en la idea de razón pública y la siguen, y explican a otros ciudadanos sus razones para sostener posiciones políticas fundamentales en términos de la concepción política de la justicia que consideran más razonable” (Rawls, 2001:159). Al seguir la idea de razón pública, cumplen con lo que Rawls denomina como su deber de civilidad para con los demás ciudadanos.

²³ Tal foro está dividido en tres partes: “el discurso de los jueces y en especial el de los magistrados del Tribunal Supremo; el discurso de los funcionarios públicos y en especial el de los altos funcionarios del ejecutivo y del legislativo; y finalmente, el discurso de los candidatos a los cargos públicos y los jefes de campaña, especialmente en sus peroratas, plataformas y declaraciones políticas” (Rawls, 2001:158).

²⁴ Para Rawls, los valores políticos liberales son de dos clases: “a) la primera clase – los de la justicia política – son valores que forma parte de los principios de justicia para la estructura básica: los valores de la libertad política y civil igual para todos; la igualdad de oportunidades; los valores de la igualdad social y de la reciprocidad económica, y podemos añadir los valores del bien común en tanto que condiciones necesaria para todos estos valores. b) La segunda clase de valores políticos – los valores de la razón pública – forman parte de las directrices para la indagación pública que convierten esa indagación en libre y pública. También se incluyen en esta clase ciertas virtudes políticas, como la razonabilidad y la disposición a acatar el deber (moral) de la civilidad que, como virtudes de los ciudadanos, contribuyen a hacer posible la discusión pública razonada de las cuestiones políticas” (Rawls, 1996:214).

Con relación al contenido de la razón pública, Rawls menciona que éste se formula mediante la concepción política de la justicia, que es de carácter liberal en el sentido más amplio. Al ser la justicia como equidad una concepción liberal, posee tres características:

“Primero, una lista de derechos, libertades y oportunidades fundamentales, como lo que son familiares en los regímenes constitucionales. Segundo, el otorgamiento de prioridad a tales derechos, libertades y oportunidades, especialmente con respecto a las reivindicaciones del bien común y de los valores perfeccionistas. Y tercero, medidas que aseguren medios universales adecuados a todos los ciudadanos para que hagan un uso efectivo de sus libertades” (Rawls, 2001:165).

A su vez, decir que la concepción de la justicia es política, conlleva a establecer tres rasgos distintivos: se aplica de forma exclusiva a las principales instituciones sociales y políticas de la estructura básica de la sociedad, como un sistema de coordinado de cooperación social; no se presenta como perteneciente a una doctrina comprensiva en particular; y se elabora en términos de las ideas políticas fundamentales que se encuentran implícitas en la cultura política pública de un régimen constitucional democrático. Además de ser liberal y política, esta concepción de la justicia debe contar por una parte, con principios sustantivos para las instituciones sociales y políticas; por otra, con directrices para la indagación, esto es, con “principios de razonamiento y reglas de evidencia a la luz de las cuales los ciudadanos tendrán que decidir si se aplican adecuadamente esos principios sustantivos, e identificarán las leyes y políticas que mejor los satisfaga. Sin tales guías y directivas, los principios sustantivos no podrían aplicarse, y así la concepción política quedaría incompleta y fragmentaria” (Rawls, 1996:213).

Así, el contenido de la razón pública está dado por los principios y valores de la familia de concepciones liberales de la justicia que cumplan con los requisitos mencionados anteriormente. Y comprometerse con la razón pública significa, apelar a cada una de estas concepciones políticas, sus ideales y principios, criterios y valores, cuando están en juego cuestiones políticas fundamentales (esencias constitucionales y asuntos de justicia básica). Y, cuando están en juego las cuestiones fundamentales, los ciudadanos no pueden apelar a sus doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. De este modo, la argumentación pública fluye en el ámbito de la concepción política de la justicia. En últimas, lo esencial de la idea de razón pública es que los

ciudadanos tienen que llevar a cabo sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar, y de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida. De no seguir el modelo de razonamiento de la razón pública, la concepción política de la justicia no nos brindaría una base pública de justificación para sustentar nuestras pretensiones.

Otra de las características esenciales de la razón pública, es sus concepciones políticas de la justicia deben ser completas, esto es, que cada concepción deberá expresar sus principios, criterios e ideales, además de orientaciones para la investigación, “de tal manera que los valores especificados por ella se puedan ordenar o integrar para dar respuesta razonable a todas o casi todas las cuestiones constitucionales y de justicia básica” (Rawls, 2001:169). Pero la especificación de los valores se realiza dentro y de acuerdo con la estructura y características de la concepción política y no, dentro de las doctrinas generales de los ciudadanos. De esta manera, los valores políticos no se realizan ni se debe ordenar de forma separada o por fuera del contexto. Si una concepción política de la justicia no está completa, no es posible que a partir de ella se pueda adelantar un debate sobre las cuestiones políticas fundamentales puesto que ella, permitiría argumentos inmediatistas y fragmentados. De lo que se trata, es que se debe partir de las ideas básicas de una concepción política completa para que puedan elaborarse sus principios e ideales y emplear los argumentos que ofrece.

El cuarto aspecto de la razón pública consiste, en que cuando se trata de cuestiones fundamentales todos los funcionarios competentes que han actuado conforme a la razón pública y todos los ciudadanos razonables se consideran a sí mismos legisladores ideales que se han de regular por la razón pública, la expresión jurídica de la opinión mayoritaria se convierte en ley legítima. En otras palabras, los funcionarios conciben que han expuesto sus razones, a la luz de los valores políticos de la concepción política y los ciudadanos piensan que han votado de forma razonable, de donde se sigue que tanto los funcionarios públicos como los ciudadanos han seguido la razón pública y han cumplido con su deber de civilidad. De esta forma, la idea de la legitimidad que se

fundamenta en el criterio de reciprocidad²⁵ concibe que “nuestro poder político es apropiado sólo cuando creemos sinceramente que las razones que ofreceríamos para nuestras acciones políticas – si tuviéramos que formularlas como funcionarios públicos – son suficientes, y cuando creemos razonablemente que otros ciudadanos pueden aceptar de manera razonable tales razones” (Rawls, 2001:161). Es esta disposición a ofrecerse términos justos de cooperación social entre los ciudadanos, de acuerdo a la concepción política de la justicia que consideren como la más razonable, en donde se evidencia el criterio de reciprocidad.

El quinto y último aspecto consiste, en que es fundamental que los ciudadanos cuenten con los suficientes valores y principios para satisfacer el criterio de reciprocidad. Esto es, para que los ciudadanos puedan hacer valer la razón pública a los funcionarios así como aquellos ciudadanos que profesan doctrinas comprensivas y quieren exponer sus propios puntos de vista, se hace fundamental que los ciudadanos cuenten con valores y principios para satisfacer no sólo el criterio de reciprocidad sino el deber de civilidad.

Una vez explicado el contenido de la razón pública, se hace necesario caracterizar la relación política en un régimen constitucional o, si se quiere, la cuestión de la legitimidad de la estructura general de la que emana la autoridad, a la que está estrechamente relacionada la idea de la razón pública. De acuerdo con Rawls, la legitimidad de la autoridad está vinculada a dos características de la relación política entre ciudadanos democráticos

“Primera, se trata de una relación de personas con la estructura básica de la sociedad, estructura de instituciones básicas en la que entramos sólo por nacimiento y en la que sólo salimos al morir (o así podemos suponerlo convenientemente) (...) Segunda: el poder político es siempre coercitivo, respaldado por la utilización de sanciones por parte del gobierno, pues sólo el gobierno posee la autoridad para utilizar la fuerza en defensa de las leyes. En un régimen constitucional, la característica especial de la relación política consiste en que el poder político es, en última instancia, el poder del público; esto es, el poder de los ciudadanos libres e iguales, en tanto que cuerpo colectivo” (Rawls, 1996:139).

²⁵ Según Rawls, el criterio de reciprocidad exige que cuando esos términos se proponen como los más razonables para la justa cooperación social, “quienes los proponen también tienen que considerar que para los otros resulta al menos razonable aceptarlos como ciudadanos libres e iguales y no dominados o manipulados o presionados por una condición política o social inferior” (Rawls, 2001:161). Este criterio tiene aplicabilidad en dos ámbitos: en la estructura constitucional y en las leyes dictadas de acuerdo con la estructura constitucional. En definitiva, el papel del criterio de reciprocidad consiste en detallar la naturaleza de la relación política que se da en una democracia constitucional, como si ésta fuera una relación de amistad cívica.

Este poder político es impuesto a los ciudadanos sea como individuos o como miembros de alguna asociación, y éstos pueden en cualquier momento no aceptar las razones que son ampliamente invocadas para sustentar la legitimidad del orden político, en este caso, la Constitución política o, aun aceptándola, consideran que no son justificados los estatutos aprobados por la legislatura a la que están sujetos. Estas dos situaciones suponen un fuerte cuestionamiento a la Constitución, a la que la razón pública se encuentra estrechamente vinculada. Esto es, ¿cuáles son los ideales y principios por los cuales los ciudadanos que comparten el poder político supremo, han de ejercer dicho poder de tal suerte que cada uno pueda justificar razonablemente sus decisiones políticas frente a cada uno? A esto se responde que el ejercicio del poder político de los ciudadanos sólo es apropiado y justificable, cuando éste se ejerce en armonía con la Constitución, de donde se sigue que sus elementos esenciales pueden ser suscritos por todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales aceptables para ellos como razonables y racionales. Esto es lo que se conoce como el principio liberal de la legitimidad. Y siendo el ejercicio del poder político legítimo, este ideal de la ciudadanía democrática conlleva un deber moral, el deber de civilidad. Un deber que nos impele a explicarnos los unos a los otros, cuando se trata de cuestiones políticas fundamentales, cómo los principios y las políticas a las que nos adherimos y votamos pueden apoyarse en los valores políticos de la razón pública. A su vez, tal deber implica la capacidad para escuchar a los demás ciudadanos y a actuar de forma imparcial, con arreglo a lo correcto, al “decidir cuándo se han de hacer ajustes, razonablemente, para conciliar sus propios puntos de vista con los de sus conciudadanos” (Rawls, 1996:208).

En este capítulo hemos presentado la salida procedimental y normativa que propone Rawls, para abordar no sólo el hecho del pluralismo razonable que se genera al interior de las sociedades contemporáneas sino también la falta de un vínculo moral o acuerdo político estable y legítimo que integre a los ciudadanos profundamente divididos por sus doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales a una moralidad política. Para tratar estas cuestiones hemos presentado, en primer lugar, el esfuerzo de Rawls por elaborar un punto de vista (la *concepción política de la justicia*) que pueda servir de base común para las relaciones políticas del conjunto de los ciudadanos dentro de una misma comunidad política; en segundo lugar, la forma (el

consenso traslapado) a partir del cual los ciudadanos que profesan doctrinas comprensivas diferentes, pueden aceptar la concepción política de la justicia desde los puntos de vista de su propia doctrinas comprensiva; en tercer lugar, la forma de razonamiento público (*la razón pública*) de los ciudadanos cuando se presentan cuestiones fundamentales en un régimen constitucional. Estas ideas, en conjunto, conforman lo que Rawls denomina su *Liberalismo político*.

Como conclusión de éste capítulo, podemos decir que para Rawls es fundamental que las cuestiones relativas a las doctrinas comprensivas estén fuera²⁶ de las cuestiones fundamentales de un régimen constitucional. Al estar fuera las doctrinas comprensivas por fuera de las cuestiones políticas fundamentales, esto permitiría, en principio, la generación de vínculos más sólidos y duraderos entre los ciudadanos sobre la base de la Constitución, la cultura política y el lenguaje de la ciudadanía. Con ello, se reduciría (no desaparecerían) los conflictos en torno a la religión, los modos de vida bueno y sobre la Verdad.

En el siguiente capítulo, paso a describir la salida procedimental y normativa que propone Habermas al problema de la falta de integración política de los ciudadanos que habitan una comunidad política; comunidad que se encuentra profundamente dividida por la tensión entre grupos étnicos, minorías sexuales y culturales y confesiones religiosas.

²⁶ Con ello no quiero decir que las doctrinas desaparezcan, que sean falsas o dejen de ser profesadas por los ciudadanos, más bien, que las cuestiones fundamentales que se presentan en una sociedad compleja no deben girar sobre si se profesa una religión en particular o si todos los ciudadanos pertenecen a una misma comunidad étnica sino sobre los valores políticos y los principios de la Constitución que han sido producto de la cultura política y de la participación de los ciudadanos a lo largo de la historia constitucional de un régimen constitucional.

CAPÍTULO 3.

LA SOLUCIÓN HABERMASIANA: EL PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL

“Desde principios del siglo XVIII el discurso de la modernidad, por diversos que hayan sido los rótulos bajo los que se ha ido presentando, ha tenido un único tema: el menoscabo de las fuerzas de cohesión social, la privatización y el desgarramiento, en una palabra: aquellas deformaciones de una praxis cotidiana unilateralmente racionalizada que hacían sentir la necesidad de un equivalente del poder unificante de la religión” (Habermas, 1993:172).

Recordemos que la presente reflexión está orientada por la pregunta acerca del vínculo moral en sociedades democráticas expuestas al pluralismo étnico, cultural y político. Al respecto, en el apartado anterior hemos expuesto la versión rawlsiana. Ahora nos concentraremos en la interpretación habermasiana, en la cual se articulan elementos propios del liberalismo procedimental con presupuestos provenientes de la democracia deliberativa. De ahí que Habermas considere un fundamento racional a partir del cual es posible legitimar el poder político, no sólo desde el seguimiento de los procedimientos institucionalizados en el Estado democrático de derecho sino, también, a través de la participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos.

En este sentido, derecho y ejercicio de la ciudadanía constituyen para Habermas la base común que viabiliza la interacción entre diferentes al interior de una comunidad política cimentada en la democracia y el pluralismo. Esta base común al privilegiar las *cuestiones morales* (lo justo o lo correcto) sobre las *cuestiones éticas* (lo bueno, la vida buena), facilita la definición de una cultura política común compartida por todos los ciudadanos. Se trata, entonces, de una interpretación normativa que exige una comprensión diferente del Estado democrático de derecho y de la política trazada por el liberalismo. Según Habermas, hablar de una cultura política común implica comprender que los ciudadanos integran a sus prácticas cotidianas los principios constitucionales del Estado de derecho; integración propia de una comprensión que vincula a los ciudadanos no a partir de la idea de lo étnico o cultural, sino desde la idea del *patriotismo*

constitucional; esto es, un patriotismo que se “consolida en torno a un sistema de instituciones que, por principio, ha debido de ser construido. El patriotismo (...), se genera sobre la base de la adhesión emotiva y racional a un sistema político, que no es interpretado como la creación del genio nacional, sino como producto del acuerdo de la comunidad” (Rosales, 1999: 145). En otras palabras, la noción de patriotismo constitucional se hace importante porque fue configurado para generar una nueva identidad colectiva que permita la cohesión e integración de los ciudadanos a una moralidad política dentro de la comunidad política. Con ello, se pone de manifiesto de que el patriotismo constitucional se basa en una adhesión razonada – y no sólo emotiva – de los ciudadanos a los valores de la libertad y en la lealtad política activa y consciente – y no meramente inducida – a las instituciones que encarnan el espíritu de la constitución.

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, en este capítulo mostraremos el modo como Habermas fundamenta su interpretación normativa respecto al conflicto entre el Estado y la pluralidad política y cultural. Para ello, procederemos del siguiente modo. En primer lugar presentaremos algunos de los rasgos conceptuales sugeridos por Habermas en la ética del discurso, pues en ésta encontramos los supuestos procedimentales que legitiman los discursos y las normas como justas para todos en el ámbito de lo público. En segundo lugar, mostraremos los principios básicos de la democracia deliberativa; los cuales presuponen a la política en perspectiva dialógica, procedimental e intersubjetiva. Y, en tercer lugar, expondremos la noción de patriotismo constitucional como mecanismo para la consolidación de un modo de interacción colectiva respetuosa de la pluralidad y acorde con los principios constitucionales. Como se demostrará a lo largo de este capítulo, cada una de estas propuestas teóricas es un complemento de la anterior siendo el *patriotismo constitucional*, el último peldaño que le dará mayor consistencia al pensamiento sistémico de Habermas.

3.1 La ética discursiva

Comencemos por recordar que Habermas desarrolla un concepto de racionalidad práctica conformada por tres dimensiones: 1) la ética, 2) la pragmática y 3) la moral. La

ética²⁷, se concentra en cuestiones asociadas con lo que cada individuo considera como vida buena en tanto que es constitutivo de su identidad. La pragmática, se dirige a la satisfacción instrumental de fines y habitualmente está marcada por la negociación y el compromiso, siendo aquí la eficacia su principio rector. Y la moral, se ocupa de la interrelación social regulada por normas acordadas y aceptadas por todos los actores sociales, de modo que lo acordado por todos pueda aspirar tener validez universal.

Estas tres dimensiones comportan diferentes usos de la razón práctica. En cuanto al uso ético de la razón, éste procede de modo monológico; es decir, que la reflexión tiene lugar en el plano interno del individuo, permaneciendo siempre en las fronteras de la conciencia individual. En lo concerniente al uso pragmático, cabe decir que él orienta el momento de la decisión última – no el de la formación de la opinión – y también queda reservado a la esfera individual. En lo referido al uso moral de la razón, es válido afirmar que éste se sitúa en el ámbito de la intersubjetividad y procede de modo dialógico. Es en este último ámbito en el que Habermas ubica la ética discursiva; esto es, la ubica en el mundo de la vida²⁸. Mundo en el que las normas morales de regulación social logran validez a través de la acción comunicativa, guiada bajo pretensiones verdad, rectitud y honestidad. Así, pretender fundamentar la validez de las normas morales presupone acciones comunicativas o interacciones que permiten a los participantes coordinar de común acuerdo sus planes de acción; hecho que facilita el logro de un consenso cimentado en el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez de las normas y los mandatos morales.

No obstante, cabe mencionar que en el desarrollo de su concepto de *racionalidad práctica*, Habermas realiza una distinción entre *ética* y *moral*; la cual cobra una relevancia especial, por cuanto que el punto de vista de la ética se circunscribe a lo que es bueno para uno, sea este uno tanto individual como colectivo, es decir, que la ética versa sobre la identidad individual y colectiva. Mientras que el punto de vista de la moral, obedece a la lógica de la universalización, es decir, que la moral gira sobre los juicios y

²⁷ Comprende el espacio en el que los sujetos individualizados ponen en evidencia el modo para conseguir una vida buena y feliz

²⁸ En términos generales, de acuerdo con Habermas, el mundo de la vida es el ámbito de las relaciones cotidianas o escenario en el que los actores sociales salen al encuentro entre sí para entenderse respecto a las normas y criterios que se deben tener en cuenta sobre lo justo y lo injusto en la sociedad.

normas justas en el sentido de lo que es igualmente bueno para todos. Así las cosas, los ámbitos de acción de la ética y la moral no son coincidentes por cuanto que, la ética se refiere a las cuestiones relacionadas con los ideales de vida buena y los modos de vida; mientras que la moral, especifica las cuestiones relacionadas con lo justo e igualmente bueno para todos.

En este sentido, la ética del discurso tiene como objetivo la construcción del punto de vista moral; el cual se sustenta en los diferentes presupuestos comunicativos generales de la argumentación. Tal objetivo implica que la ética discursiva tiene la función de fundamentar la validez de los juicios y enunciados morales que poseen los diferentes individuos. De esta manera, ella brinda la clave de la moralidad racional, puesto que proporciona un procedimiento intersubjetivo que permite la generación de normas y su validez, así como la evaluación de las normas existentes. Con este procedimiento, se deja de lado todo tipo de presupuestos metafísicos que poseen las imágenes y cosmovisiones del mundo, satisfaciendo así uno de los presupuestos centrales del programa de fundamentación de la razón práctica desarrollada por Habermas, a saber: la fundamentación de una moral postconvencional.

De igual forma, cabe decir que la ética discursiva depende de los diferentes discursos que se entablan entre los actores sociales. Así, los enunciados (juicios y normas morales) pueden adquirir la pretensión de ser reconocidos universalmente como válidos. Pretensión de universalidad que se comprueba en las diferentes argumentaciones e interpretaciones que se dan en la cotidianidad a través de dos principios subsidiarios de la ética discursiva: el *principio discursivo* o principio (*D*) y el *principio de universalidad* o principio (*U*).

De acuerdo con el principio (*D*), debe haber una serie de relaciones simétricas de reconocimiento mutuo entre los diferentes participantes en un discurso. A su vez, tal principio, en el que se define cómo se fundamentan imparcialmente las normas intersubjetivas de acción, constituye el criterio central de evaluación moral de las normas. Es decir, permite la construcción del punto de vista moral en lo referente a lo que es igualmente bueno para todos. Sin embargo, la fundamentación de las normas morales no es el único objetivo del principio (*D*), pues éste apunta a la búsqueda de un consenso; pero no cualquier tipo de consenso, sino un acuerdo consensuado entre diferentes formas

de vida cultural las cuales inciden en la definición del contenido de las normas morales. De esta manera, se impone el alcance de un consenso; consenso que es un proceso de ajuste entre diferentes formas de ver el mundo e incluso de intereses totalmente contrapuestos. Por esta razón, afirma Habermas que “cuanto más discurso, tanta más contradicción y diferencia. Cuanto más abstracto el acuerdo, tanto más plurales los disensos con que podemos vivir sin violencia” (Habermas, 1990, 181).

En efecto, como el principio (*D*) se utiliza para alcanzar un consenso entre partes divergentes así como para validar las normas morales, quedarán excluidas de él todas aquellas normas que no alcanzaran la aceptación de los directos afectados o destinatarios. Con esto, el principio (*D*) actúa “como un test que expresa la moralidad de las normas y, por ende, como un criterio de aceptabilidad de éstas” (Velasco, 2003: 57).

En lo concerniente al principio (*U*), Habermas lo introduce como una norma de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos cuando se pueden regular ciertas materias con igual consideración a los intereses de todos los afectados

“(…) En todo caso, he dado tal forma a (*U*) que excluye una aplicación monológica de este postulado; únicamente regula argumentaciones entre distintos participantes y hasta contiene la perspectiva de argumentos reales, que están por hacerse a los que se permite entrar a los afectados” (Habermas, 2008, 77).

Sin embargo, este principio no se agota simplemente en que las normas y los mandatos morales posean la forma de enunciados de deber ser incondicionalmente universales; puesto que, en su forma gramatical, los enunciados normativos que prohíben remitirse o dirigirse a determinados grupos o individuos, no es una condición suficiente para la validez de los mandatos morales, ya que, evidentemente, también se les puede otorgar a mandatos inmorales. La idea de la universalidad de las normas y los mandatos morales implica un ir más allá; esto es, que las normas, para ser válidas, han de contar con el reconocimiento de todos los directos afectados por éstas. O, como lo afirma Habermas, “de conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida” (Habermas, 2008: 86).

Ahora bien, la ética discursiva no sólo versa sobre las cuestiones morales, sino también sobre la pluralidad o las diferentes cosmovisiones que existen en una sociedad en torno a lo bueno, la vida buena y la verdad. El pluralismo al que apela la ética discursiva, es un pluralismo que se ha desprendido de todos aquellos presupuestos metafísicos que poseen las imágenes del mundo y cosmovisiones que profesan los ciudadanos en las sociedades contemporáneas. Puesto que en ellas no existe una sola unidad axiológica y homogénea que dé comprensión a toda una sociedad, entonces la filosofía moral – de la que hace parte la ética discursiva – ya no habrá de propugnar por una concepción ética, religiosa o cosmovisiva en particular; sino que ella se centrará, de forma exclusiva, en normas de carácter universalista que dejen un amplio espacio para que los individuos decidan y actúen. Con ello, la ética discursiva garantiza la formación de una moral de alcance intersubjetivo y dialógica.

Teniendo en cuenta estos aspectos teóricos, la ética discursiva limita las cuestiones normativas relativas a lo justo a la estructura básica de la sociedad. De esta manera, al referirse a la estructura básica de la sociedad, las cuestiones morales o relativas a lo justo, serían ese único tipo de conflictos que primeramente podrían ser resueltos en relación con la generalización de los intereses; claro está, una vez que dichos intereses se hayan identificado por parte de los directamente afectados. En esto, la propuesta de Habermas se asemeja a la perspectiva teórica de Rawls²⁹ (*liberalismo político*), en especial, al *consenso traslapado* y la *razón pública*.

Tal como se mencionó más arriba, la ética discursiva tiene la función de construir el punto de vista moral. Tal construcción descansa en la facultad para lograr un acuerdo o consenso entre diferentes personas o grupos con intereses divergentes a través de argumentos racionales. No obstante, aquí no se trata de cualquier tipo de argumento sino, únicamente, de los discursos prácticos. Argumentar en un discurso práctico consiste, sobre todo, en suministrar buenas razones que generen la aceptación de todos los posibles involucrados. Puesto que se necesita de una concepción dialógico-comunicativa de la

²⁹ En el *liberalismo político* de Rawls, cuando se presentan cuestiones fundamentales (esencias constitucionales y asuntos de justicia básica) en la estructura básica de la sociedad, sólo priman los valores políticos de la concepción política de la justicia. Aquí, los ciudadanos que profesan doctrinas comprensivas diferentes, deben adecuar sus demandas acorde con los valores políticos de la concepción de la justicia y en términos que otros ciudadanos que no profesan iguales doctrinas puedan entender.

razón práctica para la justificación de los principios y normas morales, “la validez de una norma consiste en su potencialidad para ser conocida, lo cual tiene que demostrarse discursivamente; una norma válida merece el reconocimiento, porque, y en la medida en que, sea aceptada – es decir, reconocida como válida – también bajo condiciones de justificación (aproximadamente) ideales” (Habermas, 2006: 53).

Finalmente, sólo el debate racional, abierto y público generado por la ética discursiva, puede entrar a valorar con solvencia la equidad y la neutralidad de las reglas encaminadas a articular la convivencia entre los diferentes intereses y visiones del mundo. Por esta razón, “la ética discursiva podría ser considerada una modalidad de la ética universalista de la justicia, esto es, una ética del razonamiento normativo abstracto basado en principios y especializada en cuestiones que afectan a la ordenación del bien común” (Velasco, 2003: 62). En idéntico sentido, la ética, se entiende como una reflexión discursiva, que se adjudicaría el oficio de generar las suficientes razones para aceptar o rechazar los juicios prácticos y las normas de acción. De esta manera, “el discurso práctico es un procedimiento no para la producción de normas justas, sino para la comprobación de la validez de normas postuladas hipotéticamente” (Habermas, 2008: 143). A su vez, entiende que serían precisamente aquellas cuestiones relativas a la validez, y no aquellas que se refieren a las motivaciones subjetivas para actuar conforme a determinadas reglas, las que desbordan ese espacio de acción propio del individuo; pues la determinación de validez de las normas sólo es posible en un ámbito de intercambio mediado lingüísticamente entre diferentes ciudadanos y formas de vida cultural. Éstos serían, *grosso modo*, los aspectos más generales de la ética discursiva propuesta por Habermas, la cual aparece implícita en la concepción democrática deliberativa expuesta por tal autor en su libro titulado *Facticidad y validez*

3.2 La política deliberativa

En la década de los noventa, Habermas sugirió un procedimiento comunicativo para la toma de decisiones y la deliberación de los ciudadanos sobre los asuntos de interés general; procedimiento que supone a la política como un proceso democrático y deliberativo. El objetivo de esta concepción procedimental y discursiva de la política, responde al uso público de la palabra y al uso de la razón práctica como supuestos para la

participación ciudadana en la construcción de comunidad política. Con ello, la perspectiva democrática deliberativa de Habermas reivindica una fundamentación normativa de la política que se deriva de las estructuras racionales de la comunicación y de los procedimientos democráticos institucionalizados.

Esta concepción de la democracia deliberativa, implica el establecimiento de una conexión interna entre

“las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de autoentendimiento y los discursos relativos a justicia y fundamenta la presunción de que bajo las condiciones de un suficiente suministro de información relativa a los problemas de que se trate y de una elaboración de esa información, ajustada a la realidad de esos problemas, se consiguen resultados racionales, o, respetivamente, resultados fair” (Habermas, 1998: 372).

Dicho en otros términos, la democracia deliberativa supone un modelo político conforme al cual tanto la legitimidad de las normas jurídicas como las decisiones públicas son acogidas gracias a la participación de todos los posiblemente afectados por ellas.

Para el desarrollo y consolidación de la política deliberativa, la teoría discursiva hace depender el proceso político a partir de la institucionalización de los procedimientos y presupuestos de la comunicación, así como también de la interacción de deliberaciones que se desarrollan en los espacios públicos institucionalizados y no institucionalizados. Con lo cual, la democracia deliberativa ya no puede operar con la concepción del Estado como un todo social, al que quepa concebir como un sujeto en gran formato, que actúe orientándose hacia un fin. Tampoco concibe que el todo social sea representado en un sistema de normas constitucionales que regulasen de forma inconsciente el equilibrio de poder y el equilibrio de intereses conforme al modelo de lo que sucede en el mercado (Cfr. Habermas, 1998:374-375). Por el contrario, la democracia deliberativa cuenta con el cúmulo de percepciones, ideas, intereses que surgen de los procesos de entendimiento, los cuales se efectúan en los diferentes procedimientos democráticos o en esa red de comunicaciones que se entablan en los espacios públicos. Las comunicaciones devenidas de este proceso, “consolidan ámbitos públicos en los que puede tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad acerca de materias relevantes para la sociedad global y necesitadas de regulación” (Habermas, 1998: 375).

Digamos pues que la democracia deliberativa opera con la imagen de una sociedad descentrada que, “sin embargo, con la diferenciación de que en ella se produce

de un espacio para la opinión pública política, diferencia de sí un espacio para la percepción, identificación y tratamiento de problemas concernientes a la sociedad global” (Habermas, 1998: 377). Por ello, la idea de la sociedad descentrada se interpretaría no solamente como un proceso decisorio de problemas que afectan a la sociedad en su conjunto, sino que se “traduciría en los procedimientos democráticos y la implementación jurídica de los exigentes presupuestos comunicativos de esos procedimientos, a fin de hacerse valer como poder comunicativo” (Habermas, 1998: 378).

Ahora bien, la autocomprensión normativa de la política deliberativa exige, para sí misma, una cierta forma de sociación discursiva que no se extiende al conjunto de la sociedad, sino que es solamente un componente de una sociedad compleja que, de manera global, se dispersa en cuanto a las consideraciones normativas que representa la teoría del derecho. En otras palabras, la concepción de la democracia deliberativa se vincula “con un tipo de consideración distanciada en términos de ciencia social, para el que el sistema político no es ni cúspide de la sociedad, ni tampoco el centro de la sociedad, ni tampoco un modelo de la sociedad a partir del que viniesen acuñadas las estructuras de ésta, sino sólo un sistema de acción entre otros” (Habermas, 1998: 378).

Efectivamente, podemos decir ahora que este sistema de acción debe guardar una conexión con las comunicaciones que surgen en los contextos del mundo de la vida, mundo que ha sido racionalizado y que sus estructuras favorecen la deliberación democrática. Son, precisamente, esas comunicaciones las que “dependen de recursos del mundo de la vida – de una cultura política habituada a la libertad y de una socialización política de tipo ilustrado, y sobre todo de las iniciativas de las asociaciones formadoras de opinión – que en buena parte se forman y regeneran de manera espontánea, o que en todo caso son difícilmente accesibles a las intervenciones directas del aparato político” (Habermas, 1998: 379).

En línea con lo anterior, cabe reiterar que el procedimiento democrático deliberativo constituye la pieza nuclear del proceso político. Sin embargo, el procedimiento democrático deliberativo ha de buscarse en la realización del sistema de los derechos; esto es, que

“la formación de la opinión y la voluntad, estructurada formalmente en términos democráticos, dependen del aflujo de opiniones públicas informales que, en el caso ideal, se

forman en las estructuras de un espacio público no menoscabado en su espontaneidad. El espacio público tiene, por su parte, que apoyarse en una base social en la que los iguales derechos de ciudadanía hayan cobrado eficacia social. Sólo sobre una base que haya escapado de las barreras de clase y se haya sacudido las cadenas milenarias de la estratificación social y la explotación social, puede desarrollarse plenamente el potencial de un pluralismo cultural capaz de funcionar conforme a su propia lógica y su aire, un potencial que, sin duda alguna, es tan rico en conflictos como en formas de vida generadoras de significado y sentido (...) Las estructuras de tal espacio público pluralista se forma más o menos espontáneamente dentro de un marco garantizado en términos de derechos fundamentales” (Habermas, 1998: 385).

Conforme a la idea de que la democracia deliberativa constituye la pieza nuclear del proceso político, Habermas trata de encontrar en las instituciones sociales y democráticas, acordes con la Constitución Política, un reflejo, al menos parcialmente, de las exigencias normativas de su modelo político. Es decir, que tanto los valores y contenidos ideales que se encuentran en el mundo de la vida, en el lenguaje público cotidiano, en las instituciones sociales y en los textos jurídicos influyen sobre la acción humana, exigiendo constantemente una práctica adecuada que aligere la tensión entre hechos y valores. En tal sentido, la idea básica que subyace en la concepción democrática deliberativa de Habermas es que en el momento de tomar una decisión política, que afecte al conjunto de los ciudadanos, la aplicación y el seguimiento de la regla de la mayoría deberá estar subordinado al previo cumplimiento del requisito de una decisión colectiva que permita a todos los afectados la posibilidad de defender públicamente sus respectivos puntos de vista e intereses mediante argumentos genuinos y negociaciones limpias. Así, el proceso deliberativo instaurado por la democracia deliberativa no sería, en ningún caso, la sola confirmación colectiva de las posiciones ya definidas.

De ahí que lo decisivo para la democracia deliberativa sea la mejora de los procedimientos democráticos institucionalizados para el debate, la discusión y la persuasión entre participantes en igualdad legal. Al defender el sistema democrático como un mecanismo que permite la legitimación de las prácticas de poder, la concepción deliberativa de la democracia apunta a la idea de una democracia cualificada. Esto es, una democracia deliberativa que se presenta a la opinión pública activa como aquella estancia donde se justifica la legitimidad del sistema democrático, así como la de sus diversos procesos para la toma de decisiones. En este sentido, la democracia deliberativa se enfoca en la cualificación del nivel discursivo del debate público, lo cual implica un serio cuestionamiento a la forma en que opera la democracia de masas. Esta última se

caracteriza porque en ella los partidos políticos han cooptado el espacio de los ciudadanos, relegándolos al simple proceso de votación y elección de representantes. Frente a esta concepción elitista de la democracia, la política deliberativa se presenta como la forma que permite descentrar el poder político.

Ahora bien, en las sociedades democráticas actuales, un régimen democrático puede entenderse como aquel sistema político que transforma la expresión de la voluntad popular en normas vinculantes para todos los sujetos políticos y para todos los poderes estatales. Pero este sistema político no depende enteramente de los procedimientos democráticos institucionalizados jurídicamente, sino que también depende de la variedad y riqueza de discursos públicos que se producen en espacios no institucionales e interacciones de la vida cotidiana; procedimientos que sirven para encauzar el ejercicio de los derechos de participación de los ciudadanos. Con lo cual, el principio de la soberanía se habrá de expresar dentro y fuera de los organismos institucionalizados de representación. Esto es, que la democracia deliberativa “se nutre de una interacción entre la formación de la voluntad formalmente articulada en términos democráticos y la formación informal de la opinión” (Habermas, 1998: 386).

Si tenemos en cuenta lo anterior, podemos deducir que la formación de la voluntad política no se encuentra únicamente en los mecanismos institucionalizados jurídicamente, sino que también se halla en aquellos espacios públicos no institucionalizados; es decir, en los foros públicos, en las organizaciones no gubernamentales y en los sindicatos que hacen parte de la sociedad civil. Y es, precisamente, en este cúmulo de espacios informales donde los ciudadanos formulan sus necesidades y problemáticas, se elaboran las propuestas políticas concretas y desde donde se realiza el control a la realidad efectiva de los principios y postulados normativos contemplados en la Constitución Política que éstos han aceptado de forma razonable.

Asimismo, podemos inferir que esta forma de democracia deliberativa se apoya en las condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso democrático presupone para sí producir resultados racionales porque éste es llevado a cabo, en toda su extensión, de forma deliberativa (Cfr. Velasco, 2003:111). No obstante, cabe aquí señalar que es pertinente saber cómo se expresa de forma ordinaria la voluntad de los ciudadanos y qué procedimientos se deben seguir para obtenerla. Para cumplir con este doble propósito,

Habermas avanza en la construcción de un procedimiento cognitivo el cual le permitiría transformar la cruda voluntad popular en una versión algo más depurada. En ese contexto, el modelo de la política deliberativa representaría una posible traducción al ámbito político de la teoría de la acción comunicativa y, en gran medida, supone la realización del principio discursivo mediante instrumentos legales (Cfr. Velasco, 2003:113). De lo cual se desprende un horizonte con fines reformistas, horizonte que tiene como objetivo el ensanchamiento del marco formal con el que opera la democracia representativa, es decir, que la democracia deliberativa trataría de profundizar no sólo aquellos elementos característicos de una ciudadanía acostumbrada a la participación mediante una cultura política activa, sino que además, aseguraría las necesidades sociales y económicas marcadas por el Estado de bienestar a fin de corregir esas indeseadas consecuencias no equitativas de una sociedad centrada en el mercado.

En este sentido, el modelo de democracia deliberativa, propuesto por Habermas, se dirige al fomento de una democracia participativa. Democracia que integra la resolución racional de los conflictos públicos a las diferentes prácticas del proceso argumentativo en los espacios públicos. Sin embargo, para su operativización, es necesario contar con una esfera pública que se asiente sobre la sociedad civil. Esfera pública que estaría configurada por esos espacios públicos no institucionalizados o informales que se encuentran a salvo de las interferencias del Estado, de las regulaciones del mercado y de los influyentes medios de comunicación. Y son en estos espacios no institucionalizados de la esfera pública en los que surge una opinión pública informal, la cual depende enteramente de las interacciones de esas asociaciones cívicas en las que se puede influir, criticar y evaluar la actividad pública.

En síntesis, digamos que la vigencia de este modelo de democracia deliberativa y procedimental depende de cuán robusta sea la sociedad civil de una comunidad política, así como de su capacidad para poner en el escenario público la problematización y la discusión de todos los asuntos que afectan al conjunto de los ciudadanos. Hecho que obliga a todos los ciudadanos a asumir la responsabilidad respecto a la solución consensuada de los asuntos públicos, así como reflexionar acerca de lo que ocurre en la sociedad y sus problemas; pero tales condiciones sólo serían posibles, si los ciudadanos se encuentran exentos de coacciones en sus discursos.

3.3 El patriotismo constitucional

Son varios los autores³⁰ que coinciden en señalar que el concepto de patriotismo constitucional tiene su origen en Dolf Sternberger, quien lo acuñó e introdujo en el año de 1979. Pero es a Habermas a quien se le debe la posterior difusión y el éxito que ha tenido el concepto de patriotismo constitucional, tanto para el caso alemán como para formación de la Unión Europea. También señalan que el concepto de patriotismo constitucional se ha hecho sólo en referencia a tres núcleos bastante diferenciados: a) cómo dotar de una nueva identidad colectiva a una comunidad política que ha experimentado un ruptura insalvable en la continuidad de su propia historia; b) cuáles pueden ser los rasgos identitarios compartidos por una sociedad marcada por un profundo pluralismo cultural; c) sobre qué bases comunes se podría asentar la identidad de una Unión Europea aún en proceso de construcción. A su vez, estos autores señalan que es imposible hablar del concepto de patriotismo constitucional sin hacer referencia a la tradición republicana y su ideal de autogobierno. Para la realización de esta apartado, me apoyaré en algunas de las reflexiones realizados por estos autores las cuales me permitirán aclarar la noción de patriotismo constitución. No obstante, la reflexión sobre este concepto girará en torno de los dos autores quienes lo han desarrollado.

Por esta razón, en este apartado explicaré, a través del Dolf Sternberger, el origen, significado y contexto en el que se desarrolló el concepto de patriotismo constitucional. La razón de ello estriba, en que Sternberger fue el primero en acuñar la frase de patriotismo constitucional para designar una nueva forma de identidad colectiva que permitiera a los ciudadanos alemanes, vincularse como comunidad política no a partir de lo étnico ni lo cultural, sino a partir de un sentimiento emotivo y de una lealtad hacia aquella comunidad que permite vivir y respirar la libertad. Seguidamente, este concepto de patriotismo constitucional es retomado por Jürgen Habermas quien ha tenido que plantearse de nuevo la cuestión de cómo articular la identidad colectiva, no solamente para el caso alemán sino para las sociedades democráticas expuestas al pluralismo étnico, cultural y religioso, en especial, para el caso de la Unión Europea.

³⁰ José María Rosales (1999), José Miguel Ruiz (2004) y Juan Carlos Velasco (2002).

Terminada la Segunda Guerra Mundial, y con ella, la caída del régimen nazi, en Alemania se establece, en el año de 1949, la Constitución política o la Ley Fundamental de Bonn. Este es el contexto en que Dolf Sternberger acuña, a través de tres ensayos³¹, el concepto de patriotismo constitucional para describir las bondades de la Ley fundamental, el sentimiento patriótico de vivir en una república que permite a sus ciudadanos respirar el aire de la libertad, el establecimiento de un Estado constitucional, la creación de una identidad colectiva que genere en los ciudadanos una lealtad cívica y un amor hacia la constitución.

Con relación al artículo de 1979, Sternberger describe cómo en vísperas de la formulación de la Constitución de 1949, existía entre los miembros de la Asamblea constituyente un sentimiento de abatimiento por tener que actuar en nombre de una parte de la nación. Tal sentimiento de abatimiento se refleja en el carácter provisional y transitorio del Estado alemán. Esta Constitución tenía, en principio, el objetivo de reconstruir una Alemania devastada por la barbarie y la guerra sobre la base de nuevos principios constitucionales con los cuales pudiera edificar su vida política, como también que estos mismos principios se anclaran de manera profunda en una población que se encontraba humillada y decepcionada. Esto sólo fue posible en la medida en que la Constitución fue ganando vida, logrando salir de la penumbra en que se encontraba, es decir, que fueron surgiendo nuevos actores y acciones vigorosas de las sencillas normas emanadas de ésta, así como también vivificando los órganos que delineaban cómo debemos nosotros mismos utilizar las libertades allí consagradas, con lo cual pudieran los ciudadanos ir aprendiendo a gobernar con y dentro del Estado (Sternberger, 2001:86). Todo este proceso permitió que se formara de manera imperceptible un segundo tipo de patriotismo, (ya no el nacionalista), sino otro que se sustenta en la Constitución, es decir, un amor y una lealtad a la Constitución. Es la integridad de esta Constitución lo que generó a su vez, la instauración de un Estado constitucional pleno que a la larga terminaría por ser una especie de patria.

³¹ Patriotismo constitucional (1979). Patriotismo constitucional (1982), discurso pronunciado en el 25 aniversario de la “Academia para la formación política” y Observaciones en el coloquio sobre patriotismo que se realizó en la ciudad de Heidelberg, el 6 de noviembre de 1987, organizado por la Facultad Histórico-Filosófica y el Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Heidelberg en homenaje a Dolf Sternberger con motivo de su 80° aniversario.

En dicho Estado constitucional no ha de gobernar el pueblo en sí mismo, sino que hay una relación entre gobernantes y gobernados, es decir, una minoría de gobernantes y una mayoría de gobernados. De igual manera, los partidos políticos están unidos entre sí de forma orgánica, tanto gobernados como gobernantes, candidatos y sus partidarios. El poder que se desprende de este Estado no se concentra en un solo sitio, ni es vertical ni horizontal; tampoco es de derecha ni de izquierda: simplemente se encuentra ampliamente distribuido, y somos nosotros, los que tomamos parte en él, en la medida en que no solamente lo sustentamos sino cuando participamos de forma activa. No obstante, la vida y reproducción de la Constitución no se juega únicamente

en el parlamento de la Federación, de las provincias y de las comunas, ni sólo en los gobiernos y administraciones entran también los tribunales como “tercer poder”, máxime cuando aquellos que controlan y corrigen la legislación y la administración, mantienen el ejercicio del poder en sus límites se han mostrado, con mucha sorpresa, competentes. Existen múltiples organizaciones sociales que actúan con base en el derecho fundamental de la libertad de asociación y expresan fuerzas de la Constitución vital, aun cuando no sean conscientes de ello (...) también las iniciativas ciudadanas y las manifestaciones públicas son fenómenos constitucionales vitales, ya que el Estado no está presente sólo en los destacamentos de policía que las acompaña (Sternberger, 2001; 86-87).

Como conclusión de este ensayo de 1979, Sternberger menciona que sólo una Constitución buena es aquella que es capaz de posibilitar que el conjunto de los ciudadanos tengan una misma y robusta forma de gobierno. Esto es, que se pueden generar críticas al gobierno, manifestar la falta de compromiso y las debilidades de la oposición, no estar conforme con el desarrollo legislativo del Congreso, sentirnos inconformes con el enjambre burocrático, etc. No obstante, como afirma el propio Sternberger “la Constitución es de una naturaleza tal que permite a todos mejorar, nos estimula y alienta a progresar” (Sternberger, 2001:88-89), es decir, que la misma Constitución nos genera un sentimiento o deber patriótico de defenderla cuando sus enemigos declarados pretenden acabarla

Por otra parte, en su ensayo de 1982, Sternberger explica que el patriotismo constitucional, se compone de dos partes, a saber: constitución y patriotismo. Pero este patriotismo o espíritu patriótico generalmente estuvo asociado en la memoria alemana de forma predominante con la nación, y estrechamente ligado con la tierra y el pueblo patrio o con las provincias y pueblos naturales en su conjunto. En el caso de la Alemania nazi, los esfuerzos por la unidad nacional que comienzan en el siglo XIX y concluyen con la

fundación de un nuevo Reich, fueron perpetrados por el sentimiento patriótico hacia el Führer y el Reich. Un sentimiento patriótico o patriotismo que se volvió monopolio y lema de los militantes partidos restauradores de la derecha alemana. Tal nacionalismo partidista conllevó a la desaparición tanto de la Constitución como del patriotismo, pues en el caso del patriotismo, este no era el que alentaba esas marchas colectivas; incluso esa misma palabra había desaparecido del vocabulario oficial. Era el Führer y el Reich lo que alentaba estas movilizaciones, más no la patria, ni mucho menos el patriotismo.

No obstante, el patriotismo tiene algo que ver tanto en sus orígenes como en su historia, y especialmente en toda su historia moderna, con el Estado y la Constitución. Dicho patriotismo es más antiguo que el nacionalismo. De esta forma sólo fue posible que en épocas pasadas el concepto de patriotismo y el concepto de patria se hermanaran con los conceptos de Estado y Constitución, es decir, con la antigua República.

Ahora bien, para rastrear el concepto de patriotismo constitucional, Sternberger retoma dos pasajes de la obra de Thomas Abbt llamada “De la muerte por la patria”, donde trata de demostrar qué caracterizaba a ese patriotismo original, es decir, aquel patriotismo que es más antiguo que el nacionalismo. La primera frase de Abbt refiere así “la voz de la patria no puede seguir resonando si el aire de la libertad ha sido suprimido” (Sternberger, 2001:97). Con esto se quiere mencionar que precisamente no puede haber un amor ni lealtad cívica al Estado, la Constitución y sus instituciones allí donde se ha extinguido y suprimido las libertades fundamentales de los individuos, y esto fue lo que precisamente lo que sucedió en el régimen nazi alemán. La segunda frase reza así “si a mí me unen el nacimiento y la libre decisión con un Estado, a cuyas bienhechoras leyes me someto, leyes que no me sustraen más de mi libertad de lo que es necesario para el bien de todos, entonces yo llamo a ese Estado mi patria” (Sternberger,2001:98). De acuerdo con esto, esta definición haría evidente una completa y pura expresión de un riguroso y exclusivamente concepto político de patria, un concepto político-constitucional; en dicho concepto por ningún lado se habla o se menciona ni al pueblo ni a la patria. En él sólo se habla de las leyes del Estado y de las libertades de las personas. A través de los pasajes de Abbt, Sternberger ha “querido ofrecer un bello y, justamente, ejemplo alemán, de que ha habido un patriotismo político o, mejor, una manifestación política del patriotismo mucho antes de que éste se hubiera adherido a la nación o al Estado nacional”

(Sternberger, 2001:98). Al mismo tiempo, y teniendo en cuenta que el patriotismo es mucho más antiguo que el nacionalismo, Sternberger quiere convertirlo en su máxima no sin antes despojarlo tanto de su motivación bélica como de su heroísmo, características propias del patriotismo nacionalista.

No obstante, al tomar la concepción de patria que propone Abbt, Sternberger lo que hace es caracterizar una concepción de patria, despojada de todo aire nacionalista, en la que los individuos y ciudadanos podrán respirar el aire de la libertad gracias a unas leyes saludables que han sido establecidas en la Constitución. Y es esta referencia a las leyes, que en el lenguaje moderno se denomina Constitución, en la que Sternberger completa la segunda parte del patriotismo constitucional, pues es la Constitución la que le confiere o debe conferir al patriotismo la solidez y el contenido. Pero tal Constitución no es el texto jurídico escrito como tal, sino que se refiere al orden instaurado por la misma Constitución, esto es, aquel orden fundamental democrático y libre que puede despertar y esperar una adhesión y lealtad por parte de sus ciudadanos. Tampoco la Constitución es una carta de derechos fundamentales en abstracto.

Cabe añadir que este orden fundamental instaurado por la Constitución se refiere al Estado constitucional, que es caracterizado por Sternberger por el respeto y por la garantía positiva de las libertades fundamentales y colectivas; por sus cuerpos representativos en tanto órganos actuantes y por electorados ciudadanos que única y exclusivamente legitiman esos órganos. Igualmente se caracteriza por órganos controlados por una administración legal y por tribunales independientes; por la posibilidad legítima de debate y oposición; por las múltiples formas de participación ciudadana en el proceso gubernamental a través de asociaciones, gremios, organizaciones partidistas y, por qué no, de iniciativas ciudadanas; y por último, la creación de mayorías y la existencia del pluralismo y la competencia entre los partidos. Sobra decir, que a este Estado le corresponde el uso legítimo del monopolio de la violencia. En conclusión, la esencia y los empeños del Estado constitucional consisten en asegurar la libertad, pero no sólo la libertad sino la seguridad de la libertad, esto es, la libertad protegida.

Pero es en este mismo lugar donde cobra vigencia la pregunta de ¿si tal estructuración del Estado constitucional puede despertar y garantizar lealtad, sujeción, simpatía y patriotismo al mismo? A lo que responde Sternberger proponiendo que

nosotros debemos asumir nuestro lugar en nuestra propia Constitución, que nos aferremos a ella con nuestras fuerzas, que irreflexiva y blandamente nos desdeñáramos o apartáramos la seguridad, con la esperanza de poder conservar la libertad en nuestras manos ¡La constitución no puede tenerse de otra manera que en ese acorazado! Que tampoco nosotros intentemos salirnos de la Constitución, en bien de la nación y de su integridad (2001, 109).

Finalmente, en su último ensayo presentado en la celebración de su 80 aniversario Sternberger realizará una serie de observaciones entorno al patriotismo constitucional. La primera de estas observaciones se refiere no sólo a la resonancia que ha tenido la imagen del patriotismo constitucional sino al papel que ha jugado en el debate de los historiadores sobre la autocomprensión del pueblo alemán. Pero menciona que dicha imagen ha sido malentendida, pues la acuñación de éste término no se ofrece como reemplazo de ese patriotismo nacionalista, por el contrario, con ella ha querido llamar la atención sobre el hecho de que el patriotismo, en una notable tradición europea, tuvo siempre que ver de forma esencial con la Constitución del Estado; así mismo, que el patriotismo original ha sido sustancialmente patriotismo constitucional y que, sin duda, puede serlo de nuevo hoy también en Alemania (Sternberger, 2001; 112). Los orígenes de este patriotismo no se remontan en principios a los movimientos liberales y democráticos del siglo XIX, sino que éstos tienen sus raíces fuertemente ancladas en la tradición del humanismo político.

Ahora bien, es a Habermas a quien se le debe la posterior difusión y éxito del concepto de patriotismo constitucional. La primera vez que hace alusión al concepto de patriotismo constitucional, fue en el debate que sostuvieron los historiadores alemanes³²

³² En dicho debate, se presentan dos tipos de orientaciones: por un lado, se encuentran aquellos que defienden enfáticamente la orientación de la República Federal hacia Occidente; al interior de esta perspectiva se encuentran dos facciones, lo que conciben estos lazos con Occidente más en términos de política de bloques, más exactamente, en alianzas militares y en política exterior y, los que acentúan dichos lazos más en términos de la cultura de la Ilustración europea. El debate, visto desde esta perspectiva, gira en torno a renovada conciencia nacional que pueda calar en el conjunto de la población. Esto es, de una renovada conciencia nacional que se afiance mediante una actualización histórica de “elementos del pasado”, sobre los cuales puedan ser susceptibles de un asentimiento por parte de la población. Del otro lado, se critica que en esta especie de política de la historia, la verdad histórica se quedaría perdida en el camino por cuanto que, no se cuestionan críticamente los elementos identitarios generados a partir de los procesos históricos de identificación con el Estado-nación. Es decir, no se cuestionan las prácticas y costumbres de una historia nacional y su configuración con la identidad nacional. Ver Habermas, 1989:84-85.

acerca de la autocomprensión de la República Federal Alemana y el pasado que carga ésta sobre sus espaldas con relación al genocidio cometido por el régimen nazi, “el monstruoso y demencial crimen que designamos con el nombre de Auschwitz es algo que no puede en realidad entenderse” (Habermas, 1989:112). Lo que se pretendía con dicho debate era, cómo es posible reconciliarse con un pasado marcado por la barbarie si previamente no se ha logrado reflexionar acerca de las propias tradiciones y la historia nacional.

En dicho debate, Habermas cuestionará la construcción de la identidad nacional alemana en la línea de la propia historia nacional. Según esto, el nacionalismo alemán se caracterizó por “blindar su narrativa del pasado frente a la crítica” y pretendió, a partir de una actualización histórica de los elementos del pasado, la renovación de la conciencia nacional sobre la cual pueda ser susceptible de un asentimiento por parte de la población. Afirma que al no cuestionarse la relación natural entre identidad cultural (lengua, cultura e historia) y modelo de Estado, fue generándose una conciencia nacional que bebía de continuidades históricas. Este fue el caso de la conciencia e identidad nacional que desarrolló el régimen nacionalsocialista de la Alemania nazi y que terminó en un darwinismo social y en una locura racial que condujo al exterminio del pueblo judío. En otras palabras, Habermas llama la atención de que nunca debería olvidarse que

“poner el sentimiento de pertenencia a una nación como comunidad étnico-cultural identificada con un destino común (*ethnos*) por encima de la lealtad debida a la nación de ciudadanos como titular de la soberanía política (*demos*) tiene como fatal consecuencia una represión o asimilación coactiva de otras partes étnicas, culturales, religiosas o socioeconómicas de la población” (Habermas, 1991:310).

La devaluación que generó el nacionalismo nazi como fundamento de la identidad colectiva y el diagnóstico sobre la identidad nacional de los alemanes, en cuanto que la vida cultural, lingüística e histórica de éstos no ha coincidido con aquella organización que representaron los Estados nacionales clásicos es lo que llevaría a Habermas, por una parte, a cuestionar la identidad nacional y la autocomprensión nacionalista que supuso el régimen nazi; y por la otra, siguiendo los planteamientos de Dolf Sternberger, utilizará la noción de patriotismo constitucional para generar una nueva forma de identidad colectiva que pueda superar los aspectos identitarios en clave étnica, para llevarlos a una

identificación más abstracta, esto es, una identificación con los principios constitucionales y con el universalismo de la democracia y los derechos humanos.

Para Habermas, la construcción de la identidad nacional implica, una forma determinada de identidad, esto es, un cuestionamiento a las tradiciones que se han venido llevando a lo largo del tiempo en la historia nacional, en especial, aquellas tradiciones que se sustentan en elementos culturales, étnicos, con un destino histórico común compartido o aquellas que van en contra de la dignidad humana. Fue este cuestionamiento el que permitió la configuración de una identidad colectiva postnacional, un patriotismo constitucional. Este patriotismo constitucional significó para los alemanes, el orgullo de haber superado el fascismo del régimen nacionalsocialista, el establecimiento de un Estado de derecho y el anclaje de éste a una cultura política más o menos liberal. A su vez, permitió que en Alemania la democracia se afianzara en los motivos y corazones de los ciudadanos o, de las generaciones más jóvenes.

Por su parte, este patriotismo sólo surge después de que la cultura y la política estatal se han diferenciado enormemente entre sí. Al diferenciarse la cultura de la política estatal, las identificaciones con las formas de vida y tradiciones propias habrán de quedar recubiertas por una especie de patriotismo mucho más abstracto; éste ya no se ha de referir al todo concreto de una nación, sino que se ha de referir a una serie de procedimientos y principios abstractos contenidos en la Constitución y en el Estado constitucional democrático. Y tales procedimientos y principios abstractos se han de referir, a las “condiciones de convivencia y comunicación de formas de vida diversas, provistas de iguales derechos, coexistentes – tanto en el interior como hacia el exterior – (Habermas, 1989:101).

No obstante, para generar la vinculación de los ciudadanos a estos principios que fomenta el patriotismo constitucional, han de nutrirse de la herencia de tradiciones culturales afines. Por supuesto, las tradiciones de corte nacionalista seguirán acuñando todavía una forma de vida que ocupa un lugar privilegiado, pero ésta estará en una jerarquía de formas de vida de diverso radio y alcance. Estas formas de vida también corresponden, a su vez, a identidades colectivas que se enmascaran unas con otras pero que no giran en torno del fundamento en el que pudieran pertrecharse e integrarse para formar la identidad nacional. Por el contrario, la idea abstracta de la democracia y los

derechos humanos constituiría el sustrato en que se deberían reflejar los rayos de las tradiciones nacionales (el lenguaje, la literatura y la historia) de la propia nación. Como bien lo señala Velasco, “dado su componente universalista, este tipo de patriotismo se contrapone al nacionalismo de base étnico-cultural. Frente a esta forma de identidad, en el patriotismo se integran personalidad colectiva y soberanía popular y se reconcilian identidad cultural y ley democrática” (Velasco, 2001:34).

Una vez resuelto el problema de buscar un equivalente integrador para la conformación de una identidad colectiva (patriotismo constitucional) que no se sustente en componentes étnicos, culturales o con destino histórico común, surge la cuestión de cómo el concepto de patriotismo constitucional es capaz de cohesionar una sociedad con múltiples formas de vida y tradiciones culturales, étnicas y religiosas heterogéneas. Frente a la cuestión de cómo es posible una nueva forma de identidad colectiva en las sociedades pluralistas, Habermas plantea que el republicanismo debe apoyarse sobre sus propios pies, es decir, que el proceso democrático “debe asumir el papel de garantía en caso de fallo del sistema en aquello que hace referencia a la integración de una sociedad cada vez más internamente diferenciada” (Habermas, 1999:94). En una sociedad pluralista tanto en el orden cosmovisional como cultural, el proceso democrático (la formación de la voluntad política y la comunicación pública) no puede ser desplazado al sustrato aparentemente cuasinatural de un pueblo presuntamente homogéneo. En este sentido, Habermas menciona que “la cultura política común se debe desconectar del nivel de las subculturas y de sus identidades acuñadas prepolíticamente” (Habermas, 1999:95). Para que puedan existir formas de vida diferentes con igualdad de derechos, éstas no deben contradecir los principios constitucionales vigentes, tal como se encuentran entendidos en la cultura política vigente.

La cultura política de un país, se cristaliza en la Constitución vigente. En cada país o cultura nacional se conforma, a la luz de su propia historia, una interpretación distinta de los principios constitucionales que se encuentran anclados en diferentes Constituciones republicanas. De acuerdo con Habermas, en los fundamentos de tales interpretaciones

“puede figurar un patriotismo constitucional en lugar del nacionalismo originario. Dicho patriotismo constitucional aparece para algunos observadores como un vínculo demasiado

débil para la consistencia de las sociedades complejas. Por todo lo cual se plantea de un modo tanto más urgente la cuestión relativa a las condiciones bajo las cuales el colchón de una cultura política liberal resultaría suficiente para preservar a una nación de ciudadanos, incluso independiente de las asociaciones étnicas, frente a los peligros de desintegración en fragmentos” (Habermas, 1999:95).

Una sociedad pluricultural sólo podrá seguir cohesionada por medio de una cultura política acorde con los principios constitucionales, si en ella la democracia no se presenta sólo bajo la forma liberal de los derechos de libertad y de participación política, sino también bajo la satisfacción de los derechos sociales y culturales de la población. Esto es, que los ciudadanos deberán poder disfrutar del valor de uso de sus derechos también en la forma de seguridad social y de reconocimiento recíproco de las diferentes formas de vida. De esta manera, “la ciudadanía democrática despliega una fuerza integradora capaz de crear en los propios ciudadanos, una solidaridad entre extraños, esto es, si la ciudadanía se hace valer como un instrumento con el que se realicen de facto los presupuestos para la existencia de las formas de vida deseadas” (Cfr. Habermas, 1999:96).

No obstante, se plantea el interrogante de si la cohesión de una sociedad pluralista a partir de una cultura política acorde con los principios constitucionales, puede generar la suficiente vinculación entre los ciudadanos como lo generaba la idea de la nación. A este respecto, Habermas reconoce que la nación es

“una idea con fuerza capaz de crear convicciones y de apelar al corazón y al alma (...) Esta idea les hizo tomar conciencia a los habitantes de un determinado territorio estatal de una nueva forma de pertenencia compartida, una forma jurídica y políticamente mediada. Sólo la conciencia nacional que cristaliza en la percepción de una procedencia, una lengua y una historia común, sólo la conciencia de pertenencia al mismo pueblo, convierte a los súbditos en ciudadanos de una única comunidad política (...) La nación o espíritu del pueblo (*Volksgeist*), esto es, la primera forma moderna de identidad colectiva en general, suministra un substrato cultural a la forma estatal jurídicamente constitucionalizada” (Habermas, 1999:89).

Si bien la idea de la nación fue el sustrato de aquella identidad colectiva general que se formó con la consolidación de los Estados nacionales de los siglos XVIII y XIX, y que permitió que los individuos modernos se convirtieran en ciudadanos libres y autónomos, es imposible seguir sosteniendo las ideas de Carl Schmitt acerca de la homogeneidad de un pueblo que se constituye como Estado, es decir, que es ficticia la idea de una nación cultural, lingüística e históricamente homogénea. En este sentido, para

Habermas tanto los alemanes como las sociedades pluralistas y multiculturales (sociedades complejas) deberían aprender a entenderse

“no como una nación compuesta por miembros de una misma comunidad étnica, sino como una nación de ciudadanos. Y en la diversidad de sus distintas formas culturales esos ciudadanos sólo pueden apelar a la Constitución como única base común a todos. Ciertamente, los principios de la Constitución, tienen un contenido universalista que no solamente es vinculante para los alemanes. Por tanto, frente a tal orden abstracto sólo se producirá una lealtad anclada en los motivos y mentalidades, si aprendemos a entender el Estado democrático de derecho, a partir del contexto de nuestra propia historia nacional (que ha sido una historia caracterizada por catástrofes) como un verdadero logro histórico (...) Las ligaduras que se siguen del patriotismo de la Constitución necesitan de una autocomprensión histórica de la nación, que pueda ser base de una cultura política liberal” (Habermas, 1997:113).

De esta manera, aquella integración ética sobre la que se vinculan las propias identidades colectivas de etnias, culturas y religiones se ha de encontrar desvinculada de ese nivel de integración política, de carácter abstracto, que comprende al conjunto de los ciudadanos por igual. Sólo la integración política de los ciudadanos puede asegurar la debida lealtad a la cultura política común. Sin embargo, señala Habermas que el contenido ético de una integración política unificadora de todos los ciudadanos “debe ser por eso neutral ante las diferencias existentes en el interior del Estado entre las diferentes comunidades ético-culturales que se integran de acuerdo con sus propias concepciones del bien” (Habermas, 1999:217). En idéntico sentido, también la cultura política común, en la que se integran y se reconocen recíprocamente los ciudadanos como miembros de una comunidad política, se encuentra impregnada éticamente. Al mismo tiempo, “el contenido ético del patriotismo constitucional no debe menoscabar la neutralidad del ordenamiento jurídico frente a las comunidades integradas éticamente en el nivel subpolítico; debe más bien afinar la sensibilidad para la multiplicidad diferencial y la integridad de las diversas formas de vida coexistentes en una sociedad multicultural” (Habermas, 1999:214).

En últimas, la neutralidad del derecho con relación a las diferencias étnicas que se presentan en el interior de una comunidad política se explica, por el hecho de que en las sociedades plurales y multiculturalistas

“la ciudadanía no puede ser mantenida unidad mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder. Los ciudadanos integrados políticamente participan de la convicción motivada racionalmente de que, con el desencadenamiento de las libertades comunicativas en la esfera

pública, el procedimiento democrático de resolución de conflictos y la canalización del poder con medios propios del Estado de derecho fundamentan la visión sobre la domesticación del poder ilegítimo y sobre el poder administrativo en igual interés de todos. El universalismo de los principios jurídicos se refleja en un consenso procedimental que, por cierto, debe insertarse en el contexto de una cultura política, determinada siempre históricamente, a la que podría denominarse *patriotismo constitucional*" (Habermas, 1999:214-215).

Dicha cultura política funge sus raíces en la interpretación de los principios constitucionales, los cuales forman "el punto de referencia de todo patriotismo constitucional que sitúa el sistema de los derechos en el contexto histórico de una comunidad jurídica" (Habermas, 1999:214). Para que este patriotismo constitucional tenga la suficiente fuerza capaz de conformar una asociación de individuos libres e iguales, tiene que relacionarse con las diferentes motivaciones e intenciones de los ciudadanos.

Hemos observado en este capítulo, la salida procedimental y normativa que Habermas propone para resolver las tensiones que se presentan entre el Estado democrático de derecho y la pluralidad étnica, cultura y religiosa. Esta salida procedimental y normativa implica, la articulación de tres perspectivas teóricas dentro del pensamiento habermasiano, a saber: la ética discursiva, la democracia deliberativa y el patriotismo constitucional. La primera implica, la construcción de un punto de vista moral, es decir, lo que es igualmente bueno para todos los ciudadanos cuando se han puesto en discusión los enunciados y juicios morales de forma intersubjetiva y dialógica. A partir de este procedimiento, las normas y los enunciados de carácter moral pueden recibir la aquiescencia de todos los ciudadanos, es decir, se convierten en universales³³. La segunda, lleva la ética discursiva al plano de las relaciones políticas entre el Estado y los ciudadanos a partir de los procedimientos democráticos institucionalizados y no institucionalizados. Desde esta perspectiva deliberativa de la democracia, Habermas reivindica una fundamentación normativa de la política que se deriva de las estructuras racionales de la comunicación y de los procedimientos democráticos institucionalizados, para la toma de decisiones y la deliberación de los ciudadanos sobre los asuntos de interés general. Finalmente, la tercera perspectiva reúne las dos anteriores y las integra en

³³ Una aclaración con relación al término universal. Cuando Habermas se refiere a la validez universal de las normas, no está diciendo que éstas sean válidas para el conjunto de todos los seres humanos, más bien, está diciendo que dichas normas tienen validez (puesto que son producto de la deliberación y el acuerdo de todos los ciudadanos), para aquellos quienes ha de regularlos.

un constructo teórico que permite la integración de los ciudadanos, no sobre la base de su pertenencia étnica, sus tradiciones y costumbres culturales y su filiación religiosa sino a partir de los principios contenidos en la Constitución política, sobre la base de un sentimiento de defensa y lealtad a los mismos.

Una conclusión que puede extraerse del capítulo, consiste en que es fundamental que los ciudadanos participen no sólo en los asuntos públicos que afectan la buena ordenación de una sociedad sino también, en la construcción de las leyes en los espacios institucionalizados y no institucionalizados. Para que se pueda generar una participación de los ciudadanos en estos espacios, se considera vital que estén libres de coacciones e injerencias en la formación de la opinión y la voluntad personal. La unión de estas dos condiciones, a mi modo de ver, permitiría que los ciudadanos generaran una lealtad hacia la Constitución y las institucionales sociales y políticas. Esto permitiría, a su vez, la generación de un vínculo moral más estable y legítimo.

En el capítulo siguiente, observaremos las diferencias y similitudes de ambos actores en cuanto a la forma de solucionar los problemas relacionados con la integración política de los ciudadanos y la coexistencia de múltiples formas de vida en una comunidad política.

CAPÍTULO 4.

EL DEBATE RAWLS-HABERMAS. CONSENSO ENTRECruzADO Y EL HECHO DEL PLURALISMO RAZONABLE.

En lo que se dio en denominar *Debate sobre el liberalismo político*, tanto John Rawls como Jürgen Habermas tratan de buscar un punto de acuerdo sobre cuáles son los fundamentos de una asociación política o de un régimen constitucional democrático. Para tal fin, ambos autores han de seguir los objetivos de la tradición contractualista, la cual se preocupa por dar cuenta del tema de la obligación política sobre la base del consentimiento individual del conjunto de los ciudadanos. En el mismo sentido, estos autores buscan superar el problema que la tradición contractualista representada en Locke, Rousseau y Kant no pudo resolver, es decir, cómo es posible conciliar las libertades de los antiguos con las libertades de los modernos. En otras palabras, ¿cómo es posible garantizar el respeto por la autonomía y las libertades individuales en una comunidad política que tiene tradiciones y costumbres diferentes, pero que pueda ser capaz de ir más allá de éstas tradiciones y costumbres para integrarlas en una comunidad política fundada en un acuerdo políticamente estable y moralmente legítimo que respete las diferencias entre concepciones y cosmovisiones del mundo?

De acuerdo con esto, ambos autores tienen la idea de haber superado la distinción que se da entre la libertad negativa, aquella relacionada con los derechos individuales y la autonomía personal y la libertad positiva, aquella que está asociada a las libertades políticas y a los valores de la vida política en general. Dicha superación se da, por una parte, a través de la sustentación de una concepción pública de la justicia que pueda ser válida en las sociedades políticas contemporáneas, la cual puede ser aceptada de forma razonable por las doctrinas y cosmovisiones del mundo; por la otra, con la introducción de una argumentación racional que se basa en un modelo de racionalidad procedimental, se ha de lograr un equilibrio entre la esfera individual y la esfera pública o colectiva.

Dicho esto, procederé a exponer algunos aspectos del *Debate sobre el liberalismo político* que sostuvieron John Rawls y Jürgen Habermas, especialmente, en lo relacionado con el *hecho del pluralismo* en las sociedades complejas y la forma de abordarlo (el vínculo moral). El objetivo de este capítulo, más que presentar las críticas y

réplicas que exponen ambos autores, es dar cuenta de cuán similares son éstos en cuanto su preocupación por buscar un referente procedimental y normativo (un vínculo moral) que solucione o pueda solucionar, los conflictos que se presentan por la divergencia cultural, étnica y religiosa en el seno misma de una sociedad compleja. Igualmente, el capítulo no tiene la intención de mostrar un ganador o perdedor en dicho debate.

4.1 La crítica de Habermas

Una de las críticas formuladas por Habermas a Rawls se dirige al mecanismo de fundamentación que utiliza este último para apoyar su teoría, a saber: el *consenso traslapado*. Según Habermas, con la utilización del consenso traslapado Rawls busca saber si su concepción política de la justicia es neutral frente a las concepciones del mundo o del bien, y si esta concepción de la justicia permanece incontrovertible cuando es levantado el velo de ignorancia en la posición original. Esto es, si su concepción política de la justicia, que se aplica a la estructura básica de la sociedad, puede ganarse el apoyo de las doctrinas comprensivas que existen en ella a través de un consenso traslapado. Dado que al ser neutral frente a las concepciones y cosmovisiones que existen en una sociedad, el consenso traslapado podría garantizar el apoyo de las más diversas creencias.

Según lo anterior, para darles fundamentación a las principales ideas y conceptos de su teoría, Rawls recurre al equilibrio reflexivo, es decir, a un método ético que intenta evaluar la coherencia entre los juicios más estables acerca de cosas y dilemas particulares, por una parte, y la forma de pensar acerca de la justicia, por la otra. Con este método tanto el concepto básico de persona moral como los demás conceptos básicos de ciudadanos políticamente autónomos, de cooperación equitativa, sociedad bien ordenada, etc., tienen su sustento por un camino de la reconstrucción de intuiciones probadas, esto es, aquellas costumbres, prácticas democráticas y constitucionales que han existido y siguen existiendo en la cultura política de una sociedad política. En este sentido, Rawls ha de reconstruir ese cúmulo de ideas que están presentes en la cultura política de una sociedad contemporánea con todas sus tradiciones democráticas.

No obstante, este procedimiento utilizado por Rawls presupone para Habermas un problema, puesto que la concepción política que fue definida en la posición original a

través de la elección de principios de la justicia por unos imaginarios representantes de los ciudadanos, bajo estrictas limitaciones que garantizaran el juicio imparcial, tiene que ser nuevamente sustentada en un segundo paso (consenso traslapado) por los ciudadanos de carne y hueso, para saber si logra o si puede contar con el apoyo de las diferentes concepciones y cosmovisiones del mundo que existen en una sociedad pluralista. Esta segunda fundamentación a través del consenso entrecruzado, ya no se realizaría dentro de la teoría misma; por el contrario, es la teoría misma – como un todo – la que tiene que ser expuesta nuevamente a la crítica de los ciudadanos ante el foro del uso público de la razón. A juicio de Habermas, esta doble fundamentación que se presenta en la teoría misma

“no tendría consecuencias posteriores si no iluminara con una falsa luz el consenso entrecruzado con el que los principios de la justicia deben poder encontrarse. Como Rawls coloca en un primer plano la cuestión de la estabilidad, el *overlapping consensus* expresa solamente la contribución funcional que la teoría de la justicia puede realizar a la institucionalización pacífica de la cooperación social. Pero entonces ya tiene que presuponerse el valor intrínseco de una teoría justificada” (Habermas-Rawls, 1998:57 - 58).

De acuerdo con esto, la cuestión de si la teoría de la justicia podría motivar un acuerdo en la esfera pública, esto es, de si podría lograr obtener al apoyo de las concepciones y cosmovisiones del mundo, hace que la teoría misma pierda un sentido epistémico esencial. Al perder un sentido epistémico, el consenso entrecruzado sería únicamente un síntoma de la utilidad de la teoría, pero no de su corrección misma. Con ello, el consenso entrecruzado no interesaría desde el punto de vista de la aceptabilidad racional ni de la validez, sino desde la aceptación, es decir, si la teoría misma puede garantizar la estabilidad política. Así, desde la óptica de Habermas, Rawls debería distinguir con más precisión entre aceptabilidad y aceptación. De acuerdo con esto, una comprensión meramente instrumental de la teoría fracasa

“ya por el mero hecho de que los ciudadanos tienen que convencerse de la concepción política de la justicia propuesta antes de que pueda producirse un tal consenso. Pero cuando Rawls excluye una interpretación funcionalista de la justicia como equidad, tiene que conceder alguna relación epistémica entre la validez de su teoría y la perspectiva de una garantía de su neutralidad cosmovisiva en los discursos públicos. El efecto socialmente estabilizador de un consenso traslapado se explica por la confirmación cognitiva del supuesto de que la concepción de la justicia como equidad se relaciona neutralmente con las doctrinas comprensivas. No quiero decir con ello que Rawls se apoye en premisas que le impidieran sacar esta consecuencia. Sólo veo que se resiste a formularla porque con la caracterización de político asocia la reserva de que la teoría de la justicia no debería ir equipada con una pretensión

epistémica y su esperado efecto práctico no debería depender de la aceptabilidad racional de sus afirmaciones” (Habermas-Rawls, 1998: 58-59).

Al excluir una interpretación funcionalista de la teoría de la justicia, Rawls se está asegurando de que tanto las afirmaciones como la teoría misma tengan un carácter vinculante que es apoyado por un reconocimiento intersubjetivo fundado, sin concederle un sentido epistémico a ambas. Por tal motivo, introduce el término razonable³⁴ como contraconcepto práctico a verdadero; pero, al hacer esto, se presenta una dificultad relacionada con saber exactamente, en qué sentido el concepto de razonable es un contraconcepto de lo verdadero. Para explicitar el significado del concepto de razonable, se vale de dos interpretaciones.

O bien entendemos razonable en el sentido de la razón práctica como un sinónimo de moralmente verdadero, es decir, como un concepto de validez análogo a la verdad distinto de la verdad proposicional, pero que se encuentra en el mismo plano que ésta (...) O bien entendemos por razonable algo así como reflexivo en relación con concepciones discutibles cuya verdad por el momento resulta incierta; en este caso se emplea razonable como un predicado de orden superior que relaciona con el trato con reasonable disagreements, esto es, con la conciencia falible y la actitud civil de personas, más bien que con la validez de sus expresiones” (Habermas-Rawls, 1998: 59-60).

Con relación a la primera interpretación del concepto razonable, Rawls ha de introducirlo como una propiedad de las personas morales, como aquella capacidad para tener un sentido efectivo de la justicia y la capacidad para sostener una concepción del bien; de igual manera, estas personas tienen una conciencia de lo inexacto del conocimiento humano y están dispuestas a justificar públicamente su concepción de la justicia política.

De acuerdo con lo anterior, para Habermas lo que significa ser razonable se puede aclarar en términos de aquellas cualidades de una persona moral. Pero el concepto mismo de persona presupone ya el concepto de razón práctica. Para explicar el concepto de razón práctica, Rawls se ha de valer de dos dimensiones, la primera se refiere la dimensión deontológica de la validez normativa, mientras que la segunda hace referencia a la dimensión pragmática del espacio público en la que tiene lugar la fundamentación de las normas. La razón quedaría inscrita en el espacio público o, si se quiere, en el uso público de la razón. Y es en dicho espacio, en el que los ciudadanos deliberan y se dejan

³⁴ Por razonable entiende Rawls, las cualidades de la persona moral, es decir, como aquellas que tienen un sentido efectivo de la justicia y una capacidad para sostener una concepción del bien

convencer mutuamente por el mejor argumento acerca de lo que es justo e injusto, pero es también donde a las convicciones morales – las afirmaciones normativas válidas – se les confiere la objetividad.

En últimas, se puede sostener que la utilización del concepto de razonable “se relaciona con la satisfacción de una pretensión de validez que se desempeña discursivamente. Por analogía con un concepto de verdad no semántico, liberado de toda imagen de correspondencia, se podría comprender el predicado razonable como predicado para la validez de las afirmaciones normativas” (Habermas-Rawls, 1998; 62). De acuerdo con esto, al dar Rawls un sentido o un predicado de verdad no semántico a las diferentes concepciones comprensivas que existen en la sociedad, se pierde la posibilidad de dejar al concepto de razonable de las connotaciones epistémicas que debe mantener como atributo de la concepción de la justicia para que de alguna manera pueda tener un carácter normativamente vinculante.

Por otro lado, dentro de la concepción de la justicia política de Rawls tanto las doctrinas metafísicas como las interpretaciones religiosas del mundo pueden ser verdaderas o falsas, esto es, que sólo esta concepción podría ser verdadera en la medida en que ella sea no sólo compactibles con cosmovisiones e interpretaciones del mundo sino que además, tiene que ser deducible de éstas. Según Habermas, desde la concepción de Rawls “las pretensiones de verdad de todas las visiones razonables del mundo cuentan por igual, y en ellas se denominan razonables aquellas visiones del mundo que compiten mutuamente en una conciencia reflexiva, es decir, que la pretensión de verdad sólo puede prevalecer en los discursos públicos” (Habermas-Rawls, 1998:62). Pero es precisamente aquí donde puede trasladarse como un predicado de validez de las cosmovisiones razonables a la concepción política de la justicia, la cual es compatible con las doctrinas razonables de este tipo.

Sin embargo, para Habermas, estas cosmovisiones e imágenes del mundo se encuentran impregnadas como un mínimo de respuestas a cuestiones éticas básicas, puesto que éstas tienen la capacidad de articular, de modo ejemplar, proyectos de vida colectiva e identidades. Según esto, al interpretar en mundo en su totalidad, las cosmovisiones e imágenes del mundo no pueden ser entendidas como las teorías, aquellos conjuntos ordenados de afirmaciones que describen procesos. Por el contrario,

Habermas afirma que las cosmovisiones e imágenes del mundo “no se desgranán en proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas y no constituyen ningún sistema simbólico que pueda ser verdadero o falso. Así, al menos, aparecen las cosas en las condiciones del pensamiento posmetafísico en las cuales debe fundamentarse la justicia como equidad” (Habermas-Rawls, 1998:63-64).

Siguiendo este razonamiento, resulta que no es viable o no es posible hacer depender la validez de la teoría misma de la verdad de una doctrina comprensiva por muy razonable que ésta pueda ser. Pero entonces, se pregunta Habermas, ¿por qué mantiene Rawls, sin embargo, que las cosmovisiones estabilizadoras de identidades son en conjunto susceptibles de ser verdaderas? Según esto, una posibilidad podría constituir la convicción de que no puede haber lugar para una moral profana libre, es decir, que “las convicciones morales tienen que estar incorporadas en doctrinas metafísicas o religiosas. Esto en cualquier caso, sería coherente con el modo en que Rawls plantea el problema del consenso traslapado: como modelo toma aquella institucionalización política de la libertad de creencia y de conciencia que puso fin a las guerras civiles confesionales de la época moderna” (Habermas-Rawls, 1998:64).

Habermas apunta a la fundamentación de una teoría de la racionalidad práctica que atienda los complejos procesos sociales que se dan en la modernidad, esto es, que su objetivo gira en torno de la reconstrucción de las formas jurídicas de las sociedades modernas considerando, para ello, la referencia al espacio de la acción política de los ciudadanos o, lo que es lo mismo, la esfera pública. Y es precisamente esta esfera pública, ese fluido y dinámico ámbito donde se determinan todas las dimensiones (fácticas y normativas) que configuran las diferentes formas de acción social, y en el que la dimensión de la política se convierte en el centro de atención de la acción comunicativa.

Es en estas dimensiones, que son consideradas problemáticas por estar sometidas a controversia, en las que Habermas se adentra y en las que se hace evidente la tensión entre, “por una lado, la validez de las diversas posiciones y propuestas y, por el otro, su capacidad de regular efectivamente las acciones humanas y las instituciones sociales” (Velasco, 2003: 128). Esta tensión se ve reflejada en los diversos análisis y tomas de posturas por parte de Habermas con relación a temas tales como la desobediencia civil,

las políticas del reconocimiento por parte de grupos minoritarios, propuestas cosmopolitas para un nuevo orden mundial, etc. Serán todas estas cuestiones las que adquieran una relevancia particular, por parte de nuestro autor, con relación a su preocupación por los diferentes procedimientos que se dan en las sociedades complejas, entre ellas, la validez de los enunciados y juicios morales que permitan la construcción del punto de vista moral o lo que es igualmente bueno para todos los ciudadanos, la revitalización de los procedimientos democráticos institucionalizados a través de la formación de la opinión y la voluntad en los espacios públicos informales y, las necesidades de integración e identidad colectiva en sociedades sometidas al pluralismo étnico, cultural y político.

4.2 Réplica de John Rawls a Jürgen Habermas

Como se mencionó, las objeciones formuladas por Habermas a Rawls giran en dos aspectos, a saber, el primero es si el consenso entrecruzado adiciona nuevos elementos de fundamentación a la concepción política de la justicia que ya fue asumida para ser fundamentada nuevamente como razonable. Es decir, si las doctrinas comprensivas que pertenecen al consenso entrecruzado hacen más estricta y profunda la fundamentación de una concepción política independiente, o si por el contrario, constituyen meramente una condición necesaria para el mantenimiento de la estabilidad social; el segundo aspecto está relacionado con la cuestión sobre cómo se usa en el liberalismo político el término razonable.

Rawls responde que estos dos planteamientos están estrechamente relacionados. Esto es, que la respuesta que se dé a ellos “depende del modo en que el liberalismo político especifique tres tipos diferentes de fundamentación y dos tipos de consenso, y los conecte entonces con la idea de la estabilidad por rectas razones y la idea de legitimidad” (Rawls-Habermas, 1998:89-90). Frente a la primera fundamentación, que denomina justificación *pro tanto*, los valores políticos justificados por la razón pública son adecuadamente establecidos o proporcionados, es decir, que cuando se presentan cuestiones fundamentales relacionadas con las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica, sólo los valores políticos pueden ofrecer una respuesta a un gran número de estas cuestiones que se presentan en las sociedades políticas. No obstante, el problema

con esta fundamentación *pro tanto*, es que una vez que se han solidificado y puesto en orden, los valores pueden ser dejados de lado por las doctrinas comprensivas.

La segunda fundamentación, denominada justificación plena, es realizada por el ciudadano de modo individual como miembro de una sociedad civil. En dicha justificación, es el ciudadano quien acepta un tipo de concepción política de la justicia y ha de completar la justificación de esta concepción política, en la medida en que ella es incorporada a la doctrina comprensiva del bien que practica o profesa, sea ésta razonable o verdadera, o si no entra en conflicto con ella. Al hacerlo de este modo, son los ciudadanos, en colectivo o individualmente, quienes deciden cómo habrán de ordenarse las reclamaciones de justicia política frente a aquellos valores no políticos. En esto, son las doctrinas comprensivas las que ofrecen una guía para los valores no políticos. Al no depender de las doctrinas comprensivas, la concepción política deja a los ciudadanos, en su fuero interno, la forma sobre cómo han de resolver estas cuestiones; pero ello no significa que dicha concepción no pueda verse incluida de diferentes maneras dentro de las doctrinas que los ciudadanos suscriben o sostienen, o sea proyectada o incluida como un módulo en ellas.

En tercer lugar, está la justificación pública por la sociedad política. Ésta es una idea básica del liberalismo político que se desarrolla en coordinación con las ideas del consenso traslapado razonable, la estabilidad para las rectas razones, y la legitimidad. Esta justificación pública se manifiesta cuando los ciudadanos razonables de la sociedad política, realizan una justificación de la concepción política compartida y la incorporan en sus diferentes doctrinas comprensivas razonables. Según Rawls, en este caso, los ciudadanos se tienen mutuamente en cuenta como defensores de doctrinas comprensivas razonables que apoyan dicha concepción política y este mutuo tenerse en cuenta informa la calidad moral de la cultura pública de la sociedad política (Rawls-Habermas, 1998:91).

Este último tipo de justificación aunque depende de las doctrinas comprensivas, sólo lo es de forma indirecta, es decir, que los diferentes contenidos que tienen las doctrinas comprensivas no han de ejercer ningún efecto normativo en esta justificación; por el contrario, son los ciudadanos quienes permanecen adscritos a su

propia concepción o doctrina sin influir en las de los demás, permaneciendo dentro del ámbito de los políticos.

Como ya hemos dicho, el caso básico de justificación pública es uno en el cual “la concepción política compartida es el fundamento común y todos los ciudadanos razonables colectivamente (pero no actuando como un solo cuerpo colectivo) se halla en un equilibrio reflexivo general y amplio en la afirmación de la concepción política sobre la base de sus diversas doctrinas comprensivas razonables” (Rawls-Habermas, 1998:92). En este sentido, la concepción política de la justicia es justificada cuando existe un consenso traslapado en el que las diferentes doctrinas comprensivas las han incorporado a su propia dinámica. Al hacer tal justificación por medio del consenso traslapado, también se están incorporando las ideas de la estabilidad por rectas razones así como las de legitimidad. Esta justificación nunca es definitiva.

Por otra parte, con relación los dos tipos de consenso, Rawls aclara que su idea del consenso traslapado tiene un significado diferente en el *Liberalismo político*, a saber, que la concepción política de la justicia se presenta como un módulo, como un punto de vista libre que es independiente de las doctrinas comprensivas que existen en la sociedad, es decir, que cuando se presentan cuestiones fundamentales relacionadas con las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica, sólo los valores políticos pueden ofrecer una respuesta a un gran número de estas cuestiones que se presentan en las sociedades políticas. Por tanto, sólo cuando dicha concepción alcanza estas condiciones y es al mismo tiempo completa, las doctrinas comprensivas que son afirmadas por ciudadanos razonables en la sociedad podrán apoyarla y que dicha concepción, podrá a su vez, tener la capacidad para dar forma a estas doctrinas en dirección a sí misma.

Este tipo de consenso traslapado contrasta con aquel tipo de consenso que es el producto de la política cotidiana, es decir, es un consenso en el que un político trata de alcanzar un acuerdo a través de una coalición o política a la que todos, o un número suficiente, pueda dar su consentimiento ganando con ello una mayoría. Para Rawls, esta idea de consenso es “la idea de un entrecruzamiento que ya está presente o latente y puede ser articulada por la habilidad de los políticos al reunir intereses existentes que el político conoce estrechamente” (Rawls-Habermas, 1998:93).

Ahora bien, en una sociedad democrática caracterizada por la existencia de una multiplicidad de doctrinas comprensivas religiosas, morales y filosóficas que son incompatibles y hasta irreconciliables entre sí, mostrar que la estabilidad por razones rectas es, al menos, posible, es también parte de la justificación pública. Esto es, que la búsqueda de un consenso traslapado sobre la concepción política de la justicia es un modo de ensayar si existen las suficientes razones para formular la justicia como equidad, la cual puede ser suscrita y defendida por diferentes ciudadanos sin entrar a criticar o rechazar los compromisos que éstos tienen ante ellas. Según Rawls, “si podemos exponer argumentadamente que hay razones adecuadas para que diferentes personas razonables afirmen conjuntamente la justicia como equidad en tanto que su concepción política efectiva, entonces están satisfechas las condiciones para ejercer legítimamente el poder político coercitivo sobre otras, lo cual es algo que inevitablemente hacemos mediante el voto o de otras maneras” (Rawls-Habermas, 1998; 94-95).

De acuerdo con Rawls, “dada una sociedad política con semejante consenso razonable, el liberalismo político sostiene que como ciudadanos de esta sociedad hemos alcanzado la más profunda y razonable base de unidad social alcanzable para nosotros en tanto que ciudadanos de una moderna sociedad democrática” (Rawls-Habermas, 1998:95). En este sentido, la base de la unidad social es la más razonable puesto que la concepción política de la justicia es la más razonable y está confirmada, o al menos es apoyada de algún modo, por todas las doctrinas comprensivas razonables (o la más razonable) en la sociedad. De igual manera, esta base de unidad social es la más profunda puesto que las ideas justificables de la concepción política están confirmadas por las doctrinas que representan lo que los ciudadanos consideran como sus más profundas convicciones religiosas, políticas o morales. Esto daría paso a lo que se conoce como la estabilidad por razones rectas.

Finalmente, para concluir con la exposición de las réplicas de Rawls a Habermas, se propone la cuestión de la idea de la legitimidad. Según Rawls, los ciudadanos razonables comprenden que esta idea se encuentra aplicada a la estructura general de la autoridad política. Éstos saben que en la vida política, es imposible alcanzar la unanimidad con relación a las cuestiones básicas, por ello es fundamental que una constitución democrática incluya una serie de procedimientos de votación mayoritaria u

otras formas plurales de votación para alcanzar decisiones. En este sentido, para Rawls “el ejercicio del poder político es legítimo sólo cuando es ejercido en casos fundamentales de acuerdo con una constitución lo esencial de la cual se puede esperar razonablemente que sea aceptado por todos los ciudadanos razonables como libres e iguales” (Rawls-Habermas, 1998:97-98). En otras palabras, al ejercer el poder político de modo legítimo, los ciudadanos de una sociedad política que han suscrito una concepción política de la justicia pueden reconocer entre la aceptación de una constitución justa y legítima con sus diferentes procedimientos democráticamente establecidos, y la aceptación de una política en particular que, aun cuando es el resultado de los procedimientos democráticos, es decir, legítima, no puede considerarse como justa.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos decir que la idea de una concepción política justificada independiente de las doctrinas comprensivas, nos permite dar respuesta a la primera de las objeciones formulada por Habermas. Es decir, si la figura del consenso traslapado servía a la justificación de la concepción política de la justicia o, si por el contrario, este simplemente sirve como una condición necesaria de la estabilidad social. Por tanto, la primera cuestión queda abordada a partir de la idea de la justificación pública y por sobre todo, cómo se conecta ésta con las ideas de consenso traslapado razonable, estabilidad por rectas razones y legitimidad. Por último, se plantea la cuestión de cómo utiliza el liberalismo político el término razonable, es decir, si se utiliza para expresar la verdad o la validez de los juicios morales, o simplemente para expresar una actitud reflexiva hacia la tolerancia ilustrada. Según Rawls, el liberalismo político no emplea ningún concepto de verdad o acerca de la verdad aplicado a sus propios juicios políticos. Éste sostiene que los juicios políticos son razonables o irrazonables, y expone ideales políticos, principios y estándares como criterios de lo razonable.

“Estos criterios, a su vez, están conectados con los dos rasgos básicos de las personas razonables en tanto que ciudadanos: primero, su disposición a proponer y a obrar, si es aceptado, de acuerdo con lo que piensan otras personas consideradas como ciudadanos iguales a quienes podrían aceptar razonablemente términos equitativos de cooperación social; segundo, su disposición a reconocer los límites del juicio y a aceptar las consecuencias que de ello se derivan” (Rawls-Habermas, 1998:99-100).

El concepto de lo razonable, utilizado en el liberalismo político, se considera suficiente para el objetivo político de discutir las esencias constitucionales y los asuntos

de justicia básica, es decir, que las cuestiones relacionadas con el concepto de la verdad no son rechazadas o puestas en entredicho sino que, quedan al arbitrio de las diferentes doctrinas comprensivas tanto del uso como de su negación. De igual manera, el concepto de lo razonable retoma aquella institucionalización de la libertad de conciencia y de pensamiento para tornarlas en una actitud reflexiva en la tolerancia, puesto que ha de reconocer los límites de la capacidad de juzgar por parte de los ciudadanos cuando se presentan asuntos relacionados con las esencias constitucionales y asuntos de justicia básica.

Hemos presentado en este capítulo, el *Debate sobre el liberalismo político* sostenido por estos dos autores en el año de 1995, en lo relacionado con la idea del consenso entrecruzado o traslapado. Como se pudo apreciar en este capítulo, ambos autores son más familiares en sus desarrollos teóricos de lo que pensaron, especialmente en cuanto a la construcción de un acuerdo político estable y moralmente legítimo (un vínculo moral) en las sociedades políticas, como también, la garantía de la unidad política en medio de diferentes concepciones y cosmovisiones sobre el mundo y la vida. Uno de los puntos en que son más familiares ambos autores, se encuentra en el recurso a la cultura política, puesto que es a través de ella y de los valores políticos y principios constitucionales contenidos en la Constitución de un régimen constitucional, posible encontrar elementos comunes que permitan generar nuevas formas de identidad colectiva diferentes a las étnicas, culturales y religiosas. En idéntico sentido, ambos autores apelan a los procedimientos democráticos y políticos que se han ido construyendo y solidificando en las instituciones políticas y sociales de un régimen constitucional. A su vez, ambos autores apelan a un entendimiento de los ciudadanos a través del lenguaje de la ciudadanía. Esto significa que los ciudadanos han de entenderse más en términos de ciudadanos de una comunidad política que miembros de una comunidad religiosa, étnica o cultural.

No obstante, pese que tienen un objetivo en común, es decir, tienen en mente la construcción de un acuerdo políticamente estable y moralmente legítimo (un vínculo moral), sus formas de proceder son totalmente diferentes. Vimos que, tanto Rawls como Habermas, en cuanto a sus críticas y réplicas, generan mecanismos diferentes para afrontar la cuestión de la divergencia cultural, étnica y religiosa. En el caso de Rawls, se

encontraría la idea del *consenso traslapado*, consenso que espera ganarse recibir la aquiescencia de las doctrinas comprensivas para apoyar *la concepción política de la justicia*. En el caso de Habermas, se encontraría *la ética discursiva* como un procedimiento intersubjetivo y dialógico, que permitiría construir el punto de vista moral o, lo que es igualmente bueno para todos.

CONCLUSIONES

Las actuales sociedades democráticas o también denominadas sociedades complejas, se han visto influenciadas en su interior por la afluencia de personas y grupos con distinta procedencia, pertenencia étnica, tradiciones y costumbres culturales diferentes y credos religiosos distintos. La coexistencia entre distintas confesiones religiosas, tradiciones y costumbres culturales y etnias en el interior de una comunidad política, genera tensiones y conflictos que suponen para el Estado constitucional democrático un gran desafío. Estos conflictos y tensiones se entienden, en la medida en que, cada persona o grupo reivindica para sí mismo y para los demás su propia historia, sus modos de vida, sus costumbres, sus tradiciones y su propia religión en aquellas sociedades en las que son minorías. Ante esta cuestión, surge el interrogante ¿qué es lo que deben hacer los Estados constitucionales democráticos para dar respuesta a los desafíos que supone la pluralidad de culturas, etnias y religiosa en el seno de una comunidad política?

En el primer capítulo del presente texto, exponíamos que la coexistencia y conflictos entre confesiones religiosas, tradiciones y costumbres culturales, grupos y comunidades étnicas en el interior de una comunidad política, no era una cuestión propia de las sociedades contemporáneas sino que, esta situación tenía su antecedente en los conflictos religiosos entre confesiones cristianas (católicos y protestantes) durante los siglos XVI y XVII, en Europa occidental. A partir del contexto de los conflictos entre confesiones cristianas, señalábamos que la tolerancia religiosa jugó un papel fundamental, por una parte, en la aceptación de la pluralidad entre confesiones cristianas y la consolidación de la libertad de conciencia y de culto en la interior de una comunidad; por otra, la conformación de los Estados modernos tal como los conocemos hoy, pues le sustrajo a la religión todo fundamento que legitimaba su autoridad en las cuestiones políticas. Este hecho, generó la separación del Estado de la religión, conllevando al primero, a buscar nuevos fundamentos sobre los que asentar su autoridad a través de una Constitución política y los valores democráticos de autonomía, libertad, igualdad, dignidad y realización del hombre. Mientras que a la religión, le implicó una adaptación de su conciencia a los valores democráticos y los principios constitucionales. De ahí que

consideráramos a la tolerancia religiosa, como la forma primigenia del vínculo moral moderno. También vimos en este capítulo, que la división religiosa en Occidente operada por la Reforma Protestante, condujo a una crisis en la forma de identificación y cohesión de las personas en las sociedades medievales. Esta situación supuso, necesariamente, la búsqueda de una nueva forma de identificación y cohesión para los individuos de las nacientes sociedades modernas. La respuesta a esta situación vino, en primer lugar, a partir de la aceptación de la pluralidad entre confesiones cristianas dentro de una misma comunidad política. En segundo lugar, cuando se establecen los derechos civiles en el Estado de derecho (incluidas las libertades de conciencia, de culto y de expresión). Y, en tercer lugar, de la conformación de los Estados nacionales durante el siglo XIX, especialmente, de la idea de la nación. Esta última idea permitió que las personas se integraran a una determinada comunidad, sobre la base de un *status* jurídico (la ciudadanía) que les reconoce derechos y deberes. El Estado nacional y la identidad nacional que se desprende de éste, permitió que los ciudadanos se integraran y vincularan durante casi dos siglos, sobre la base de elementos culturales, étnicos, políticos y constitucionales. Sin embargo, esta identidad nacional compuesta de elementos culturales, étnicos, políticos, etc., comenzó a ser cuestionada, a finales del siglo XX, por la afluencia de personas y grupos de distinta procedencia, credos religiosos, culturas y etnias en el seno mismo de las sociedades democráticas. Esta situación (que Rawls denomina *el hecho del pluralismo razonable*) implica, para los Estados constitucionales democráticos, los siguientes aspectos: en el primero, el Estado constitucional debe ser neutral frente a toda cultura, etnia y religiosa que poseen las personas y los grupos; éste no debe tener ninguna consideración o relación algún grupo, etnia o religión en particular, por el contrario, el Estado debe garantizar las libertades de conciencia y de culto así como las condiciones sociales y económicas para la realización de estas libertades y derechos. En el segundo aspecto, el Estado constitucional debe hacer valer los valores democráticos fundamentales de autonomía de los individuos, de igualdad y de libertad por encima las tradiciones y costumbres culturales, las confesiones religiosas y la pertenencia a una comunidad étnica. Aunque el objetivo del Estado sea el mantenimiento de los valores democráticos y los principios constitucionales, ello no implica que se les niegue a las personas y grupos sus tradiciones, costumbres, religiones, etc. De esta

cuestión se desprende un tercer aspecto, a saber: cómo generar una nueva forma de identidad colectiva que no se fundamente en tradiciones y costumbres culturales, confesiones religiosas, ni elementos étnicos sino en los valores políticos y principios constitucionales que se encuentran anclados en la cultura política y en la Constitución de un régimen constitucional democrático. En otras palabras, cómo es posible establecer un acuerdo político estable y moralmente legítimo entre la divergencia cultural, étnica y religiosa en el seno de una misma comunidad política.

Como se ha sostenido a lo largo de esta monografía, este es el escenario en el que, tanto Rawls como Habermas, abordan y dan respuesta a la falta de integración política de los ciudadanos que se encuentran profundamente divididos por sus creencias religiosas, filiaciones étnicas, culturales, etc., a través de una salida procedimental y normativa.

En el segundo capítulo, expusimos la forma en que Rawls aborda, no sólo la existencia de la multiplicidad de cosmovisiones, ideologías y creencias y los conflictos que se generan al interior de las sociedades contemporáneas (el hecho del *pluralismo razonable*), sino también la falta de vínculos morales que integren a los ciudadanos a una moralidad política. Vimos que para Rawls era fundamental que los ciudadanos de una sociedad, pudieran articularse sobre la base de un módulo al cual todos pudieran aceptar de forma libre, razonada e informada. Para ello, Rawls desarrolla una *concepción política de la justicia* que se aplica a las principales instituciones sociales y políticas de un régimen constitucional y, a los ciudadanos considerados como personas libres e iguales. Pero como las personas, además de su estatuto de ciudadanos, poseen elementos culturales, étnicos y religiosos que también definen su identidad, era prioritario que estos elementos también se integraran dentro de la concepción política de la justicia. Aquí cobra vigencia la idea del *consenso traslapado*. Mediante este consenso traslapado, las doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales pueden suscribir y aceptar la concepción política de la justicia. A partir de estas dos ideas (la concepción política de la justicia y el consenso traslapado), Rawls logra vincular a los ciudadanos y las doctrinas comprensivas a los valores políticos y principios constitucionales de un régimen constitucional democrático. Sin embargo, cuando se presentan cuestiones políticas fundamentales que ponen en juego las esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica, debe de haber un modo de razonamiento público en el que los ciudadanos,

que profesan doctrinas comprensivas, puedan explicar a los demás conciudadanos sus propios puntos de vista a partir de los valores políticos de la concepción política de la justicia. Este modelo de razonamiento público, es lo que Rawls denomina la idea de la *razón pública*.

Con relación a si la salida procedimental y normativa de Rawls contribuye a alcanzar un vínculo moral o un acuerdo político estable y moralmente legítimo entre la divergencia cultural, étnica y religiosa en el interior de una comunidad política, pienso que Rawls quiere asegurar el correcto funcionamiento de una sociedad acorde con los principios y valores políticos de un régimen constitucional democrático con revisión judicial. Por esta razón, su diseño de la estructura institucional y constitucional, se convierten en una herramienta clave para la legitimidad del orden político, la vinculación e identificación de los ciudadanos con el sistema político y la Constitución y, la resolución de los conflictos por medio del razonamiento público acorde con los valores políticos y principios constitucionales. De ahí que esto posibilite la construcción de un acuerdo político estable y moralmente legítimo o, si se quiere, un vínculo moral que pueda servir de cohesión entre la divergencia étnica, cultural y religiosa dentro de una comunidad política. No obstante, la estructura institucional y constitucional por sí sola, no es condición suficiente para garantizar la realización de las tres características mencionadas. Es fundamental la participación política y el cumplimiento de los deberes por parte de los ciudadanos. De ahí que Rawls le atribuya una serie de características a los ciudadanos: libres e iguales, razonables y racionales. Además de estas características, para Rawls es fundamental y necesario que los ciudadanos, en vez de entenderse como miembros de una comunidad étnica, cultural y religiosa aprendan a entenderse como miembros de una comunidad política o, lo que es igual, como una nación de ciudadanos en su actuar cotidiano y en su relación política como ciudadanos miembro de una comunidad política. Por tanto, se hace fundamental que los ciudadanos se comuniquen en el lenguaje de la ciudadanía, esto es, que los ciudadanos aprendan a entenderse y comunicarse en el lenguaje de los derechos, las libertades y los valores políticos y principios constitucionales en su actuar cotidiano y en su relación política, puesto que esto contribuye a la reducción de los conflictos que se dan por los valores, las religiones y las tradiciones étnicas y culturales.

En el tercer capítulo, observábamos la salida procedimental y normativa de Habermas para afrontar las tensiones que se presentan entre el Estado democrático de derecho y la pluralidad étnica, cultura y religiosa. Esta salida procedimental y normativa implica, como también vimos, la articulación de tres perspectivas teóricas dentro del pensamiento habermasiano, a saber: la ética discursiva, la democracia deliberativa y el patriotismo constitucional. Cada una de estas perspectivas es subsidiaria y complementaria de las otras, puesto que cada una constituye el punto de partida para la siguiente y su introducción en otros campos de acción.

Frente a la cuestión de si la salida procedimental y normativa propuesta por Habermas, contribuye a alcanzar un vínculo moral o acuerdo político estable y moralmente legítimo, vimos que para Habermas hay la necesidad de articular la relación entre los ciudadanos y el Estado democrático de derecho. Para ello, es fundamental la participación de los ciudadanos en todos los asuntos que les conciernen o que directamente los afecta, puesto que dicha participación permitiría legitimar las decisiones tomadas de manera conjunta, así como los procedimientos democráticos institucionalizados y no institucionalizados. Aquí es fundamental que el Estado democrático de derecho, no sólo sea garante de las libertades civiles y políticas sino que genere los espacios para la participación de los ciudadanos, tanto en los espacios públicos institucionalizados como no institucionalizados, para la formación de la opinión y de la voluntad política. En idéntico sentido, se hace prioritario que la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos se realice sobre la base de los derechos de participación, expresión, conciencia, etc., y estén libres de coacciones e injerencias externas. Sobre el trasfondo de esta relación entre los ciudadanos y el Estado democrático de derecho, se encontraría, el fundamento para la legitimidad del orden político y la articulación y cohesión de los ciudadanos en torno de la Constitución política y los principios constitucionales que se derivan de ella. Igualmente, esta relación entre el Estado democrático de derecho y los ciudadanos permitiría la generación de una cultura política pública; cultura política que conlleva a que los ciudadanos incorporen en sus prácticas y en su relación política los principios constitucionales del Estado de derecho; integración propia de una comprensión que vincula a los ciudadanos no a partir de la idea de lo étnico o cultural, sino desde la idea del *patriotismo constitucional*.

En el cuarto capítulo, expusimos el debate sostenido por John Rawls y Jürgen Habermas frente a la idea del *consenso traslapado*, como mecanismo para solucionar la cuestión de la divergencia étnica, cultural y religiosa dentro de una misma comunidad política. En dicho capítulo, se sostuvo que ambos autores están preocupados por hallar un equivalente integrador que de solución a la cuestión de la divergencia cultural, étnica y religiosa. Para solucionar esta cuestión, Rawls propone un *consenso traslapado* de doctrinas comprensivas sobre la *concepción política de la justicia* para un régimen constitucional democrático. Mientras que Habermas, propone un procedimiento intersubjetivo y dialógico para convenir sobre lo que es igualmente bueno para todos; esto es, una *ética discursiva*.

Finalmente, en dicho debate no se puede sostener que haya un ganador claramente visible. A mi modo de ver, ambas propuestas son igualmente viables para responder, en mayor o menor medida, la cuestión de la divergencia cultural, étnica y religiosa dentro de una misma comunidad política.

Como se ha demostrado a lo largo de la presente monografía, ambos autores proponen una salida procedimental y normativa para el tema de la divergencia cultural, étnica y religiosa que se presenta en el interior de un régimen constitucional democrático. Vimos también, que ambos autores recurren no sólo a la cultura política pública sino también, a los valores políticos y los principios contenidos en la Constitución política de un régimen constitucional para desarrollar sus propuestas procedimentales y normativas. Al recurrir a la cultura política pública de un régimen constitucional, tanto Rawls como Habermas creen poder encontrar en ella, elementos comunes que puedan servir de sustrato para conformar nuevas formas de identificación colectiva. Dicho con otras palabras, tanto Rawls como Habermas creen que en ese cúmulo de tradiciones jurídicas, constitucionales y procedimientos democráticas que se han conformado a lo largo de la historia republicana un régimen constitucional y, que se han solidificado en las instituciones sociales y políticas, es posible encontrar elementos comunes que permitan generar nuevas formas de identidad colectiva diferentes a las étnicas, culturales y religiosas.

Teniendo en cuenta este sustrato en el que es posible identificar elementos comunes para generar nuevas formas de identidad colectiva, tanto Rawls como

Habermas, incorporar referentes normativos y procedimentales que permitan darle mayor solidez a sus propuestas. Estos referentes normativos y procedimentales son, en el caso de Rawls, *la concepción política de la justicia, el consenso traslapado y la idea de la razón pública*. En el caso de Habermas, serían, *la ética discursiva, la democracia deliberativa y el patriotismo constitucional*. Cada uno de estos referentes normativos y procedimentales, debidamente articulados, contribuirían desde la óptica de estos dos autores a solucionar la cuestión de la divergencia cultural, étnica y religiosa dentro de una misma comunidad política.

Bibliografía

- Bjarne, Melkevik.
Rawls o Habermas. Un debate de filosofía del derecho. Universidad Externado de Colombia, No. 42, 2006.
- Bobbio, Norberto.
Liberalismo y democracia. Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V. México. 1989.
- Dawson, Christopher.
Historia de la cultura cristiana. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 2005.
- Defensoría del Pueblo.
Estado social y democrático de derecho. 2003
- Gargarella, Roberto.
Las teorías de la justicia después de Rawls, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Grueso, Delfín.
John Rawls legado de un pensamiento. Programa Editorial Universidad del Valle. Cali. 2005.
- La filosofía y la política en el pluralismo la metafilosofía del último Rawls.* Siglo del Hombre Editores. Bogotá. 2008.
- Habermas, Jürgen.
Identidades nacionales y postnacionales, Tecnos, Madrid, 1989.
- El pensamiento postmetafísico.* Taurus, Madrid, 1990
- La necesidad de revisión de la izquierda.* Tecnos, Madrid. 1991.
- Facticidad y validez.* Madrid. Editorial Trotta, S.A. 1998.
- La inclusión del otro.* Barcelona. Paidós. 1999.
- Sobre uso y papel de la tolerancia religiosa en las sociedades democráticas,* en *DIÁLOGO CIENTÍFICO.* Revista semestral de investigaciones alemanas sobre sociedad, derecho y economía. Vol. 12. 2003.
- Entre naturalismo y religión.* Paidós. Barcelona. 2006

- Conciencia moral y acción comunicativa*. Editorial Trotta, S.A., 2008.
- Hernández, Andrés.
Republicanismo contemporáneo: igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. 2002.
- Locke, John.
Carta sobre la tolerancia. Editorial Tecnos, S.A., Madrid.1988.
- Kamen, Henry.
Historia y nacimiento de la tolerancia en la Europa moderna. 1987.
- Mejía Quintana, Oscar.
Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista en John Rawls. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. 1997.
- Pluralismo, legitimidad y economía política*. Ensayos críticos sobre la obra de John Rawls. Universidad Externado. 2008.
- Pettit, Philip.
Republicanismo Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Paidós. España. 1999.
- Rawls, John.
Liberalismo Político. Fondo de Cultura Económica. México. 1996.
- El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Paidós, Madrid, 2001
- Ruiz Miguel, Carlos.
Patriotismo constitucional, en cuadernos de pensamiento político, Número 3, 2004
- Rosales, José María.
Patriotismo constitucional: sobre el significado de la lealtad republicana, en ISEGORÍA No. 20, 1999. Pp. 139-149.
- Skinner, Quentin.
Los fundamentos del pensamiento político moderno. Fondo de Cultura Económica. México. 1993.
- Sternberger, Dolf.
Patriotismo constitucional .Universidad Externado de Colombia. Bogotá. 2001.
- Velasco, Juan Carlos.
Para leer a Habermas. Alianza Editorial, S.A., Madrid. 2003.

Patriotismo constitucional y republicanismo, en claves de razón práctica, No 125. 2002.

Walzer, Micheal

Tratado de la tolerancia. Paidós Ibérica, S.A., 1998.

Zarka, Yves-Charles.

La tolerancia o cómo vivir en un mundo desgarrado, en Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, Año VIII, Año 2003, Número 12. Pág. 391-412.

Difícil tolerancia. Escolar y Mayo Editores S.L. 2008