

DEMOCRACIA Y DIFERENCIA: UN ASPECTO DEL DEBATE SOBRE EL MULTICULTURALISMO

Carlos THIEBAUT

Instituto de Filosofía (C.S.I.C) Madrid

RESUMEN

En este trabajo, el autor analiza las contradicciones que el multiculturalismo plantea en las sociedades actuales, resaltando la importante mediación que el sistema político democrático lleva a cabo en la resolución de las mismas. A partir de los artículos de tres autores ("The Politics of Recognition" de CH Taylor; "Struggles for Recognition in Constitutional States" de J. Habermas y "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions" de T. McCarthy) y de la referencia final al trabajo de Rawls "The Law of the People", expone una serie de momentos teóricos que representan diferentes estadios en la discusión entre el pensamiento liberal y el comunitarismo, y que componen un proceso explicativo en el que cada uno de esos momentos supondría una superación teórica del anterior. En concreto, el autor trata de situar la discusión sobre el reconocimiento del derecho a la diferencia, en el terreno en el que del análisis del modelo teórico del liberalismo más acorde con el reconocimiento de derechos a las colectividades –el republicanismo comunitarista al que se refiere Taylor–, se pase al análisis del tipo de sistema político dentro del cual se reconozca la diferencia y la existencia de otras culturas como algo que ya estaba implícito en la teoría de los derechos. Este sistema político sería la democracia deliberativa y su procedimiento discursivo para tomar decisiones y llegar a acuerdos, propuesto por J. Habermas. El trabajo de McCarthy trataría de resolver algunas fisuras en la democracia deliberativa que afectarían a su legitimidad por cuanto suponen un menoscabo a la idea misma de las diferencias. Finalmente, la alusión a Rawls permite al autor erigir el sistema de los derechos humanos en el estándar mínimo necesario para llegar a un acuerdo global lo suficientemente amplio y abstracto como para garantizar el máximo respeto a las diferencias. Un acuerdo que, insiste el autor, sólo puede enmarcarse en un proyecto democrático con dimensión internacional, al que llama "horizonte cosmopolíticamente democrático".

ABSTRACT

The author analyzes the contradiction that multiculturalism presents in nowadays society and emphasizes the important mediation that the politic democratic system effects on the resolution of these contradictions. He begins with several articles ("The Politics of Recognition", by Ch. Taylor; "Struggles for Recognitions in Constitutional States", by J. Habermas; "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections in Analytical Distinctions", by T. McCarthy) to put forward a row of theoretic moments, representing different stages in the debate between the liberal thought and the Communitarism. In the same direction these moments compose an explanatory process where each of those moments improves the previous one from the theoretically point of view. Hence the author moves the discussion about the recognition of the Right to Diversity from the analysis about the liberal theoretic model (where the Diversity is recognized in a restrictive theory of Rights- Taylor), to the analysis about the kind of politic system where the Diversity is understood like something already implied in the Theory of Rights. This politic system would be the Deliberative Democracy, as proposed by Habermas. Moreover, McCarthy would try to solve some contradictions in the Deliberative Democracy concerning its legitinmacy because they affect the idea of Diversity.

To conclude, Thibaut refers to "The Law of the People", by Rawls, which allows him to raise the Human Rights System like the minimum standard necessary to reach a global agreement being extensive and abstract enough to guarantee the greatest respect for the diversities. An agreement that, according to the conclusions of the author, is possible if it is framed in an international democratic project.

La Paz Perpetua de Immanuel Kant recoge diversos temas que siguen siendo acuciantes en los momentos presentes, a saber, el de la forma política que deberíamos adoptar para alcanzar una estable concordia entre Estados y culturas diversas, o el del lugar de la violencia para la consecución, aún en contra de su voluntad, de la armonía entre los hombres. Estas líneas se centrarán, no obstante, en otro problema de las sociedades contemporáneas que se relaciona, de manera aparentemente indirecta pero que veremos resulta medular, con, al menos, el primero de esos temas: el del reconocimiento jurídico y político de las diferencias en los sistemas democráticos y las formas que tal reconocimiento puede adoptar. Nuestro tiempo, quizá desde el romanticismo y su crítica a la ilustración, está marcado por la conciencia de la particularidad y de las diferencias culturales, étnicas y de género, una marca de particularidad que toca el corazón mismo del proyecto político de la modernidad y su idea de igual libertad, simetría y solidaridad de los iguales en la esfera pública, y que desestabiliza muchas de las concepciones centrales de ese proyecto. Tal conciencia de las diferencias culturales, morales y políticas afecta tanto interna como externamente a las sociedades democráticas desarrolladas. Así, constatamos, en primer lugar, la existencia en un mismo espacio político de diferentes nacionalidades, etnias, culturas o grupos de diverso orden que, en algunos casos, reclaman como tales derechos de existencia frente a las culturas hegemónicas. Mas, como veremos, tales derechos, por su carácter colectivo, parecen poner en cuestión la noción individual de derechos sobre las que se basa el ordenamiento jurídico liberal. Las recientes propuestas de Charles Taylor en su trabajo "The Politics of Recognition"¹, y la manera como Jürgen Habermas las ha discutido, sobre el trasfondo de su libro *Faktizität und Geltung*², en "Struggles for Recognition in Constitutional States"³, sugieren un primer acercamiento a este problema que podremos complementar con el análisis que Thomas McCarthy ha hecho de los límites del modelo habermasiano desde una perspectiva multicultural en "Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions"⁴.

Pero, en segundo lugar, la autocomprensión liberal de nuestra cultura política no sólo se las ve *ad intra* con diferencias internas a las sociedades desarrolladas, sociedades que extraen de su asentada cultura política la fuerza normativa expresada en los derechos individuales y por cuya defensa se define la cultura liberal, sino que también se relaciona *ad extra* con otras culturas distintas y con otras sociedades políticas que obedecen a

1. Este ensayo aparece en A. GUTMAN (ED.) *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 25-73. Citaré PR y la página.

2. Frankfurt, Suhrkamp, 1992. Citaré FG y la página.

3. En *European Journal of Philosophy*, 1, 2 (August 1993) 128-155. Citaré SR y la página.

4. Mimeo, 1994. Citaré LD y la página.

diversos criterios de ordenamiento jurídico y moral. La pregunta, en estos casos, es cómo hacernos inteligible esa diversidad cultural desde nuestra cultura y cómo regular normativamente, en términos éticos y jurídicos, nuestra relación con esos otros pueblos. El reciente trabajo de John Rawls, "The Law of Peoples"⁵, que parte del horizonte de sus reformulaciones en *Political Liberalism*⁶, es exponente adecuado de este problema que, no obstante, no podremos comentar aquí sino en esbozo.

En lo que sigue comentaré los trabajos de Taylor, de Habermas y de McCarthy tratando de presentar, a partir de ellos, la discusión del problema del reconocimiento jurídico de las diferencias culturales y étnicas. Para hacerlo, no será de extrañar que tengamos que poner en primer plano la idea de la forma jurídica del sistema político democrático y que, al hacerlo, pongamos en el centro de la relación entre ética⁷ y legalidad la idea de democracia. Con ello, nos alejaremos ciertamente de la letra de las formulaciones kantianas, a las que Rawls, por ejemplo, permanece más pegado en su trabajo, pero lo haremos en la única forma que nos es asequible para, entre otras cosas, hacernos comprensibles las ideas del respeto y el interés por las diferencias en una sociedad compleja, es decir, las ideas negativa y positiva de tolerancia. No obstante, y antes de comentar los tres artículos referidos, quisiera señalar, a los efectos del problema que he presentado, dos cuestiones que aparecen en el texto de Kant y que en parte definen los términos teóricos de la discusión contemporánea. Estas cuestiones aparecerán, de diversas maneras, en el comentario que realizaré y no sólo marcan continuidades, sino también distancias, con el pensamiento político de Kant.

Un primer problema filosófico que subyace al texto de Kant y que los ensayos que comentaremos ponen en primer plano es que las diferencias culturales se entienden como un hecho problemático al que hay que dar respuesta para alcanzar la, a su vez, problemática regulación armónica de la convivencia en una sociedad compleja. Pero, mientras que para Kant la naturaleza se sirve de "diferencias en lengua y en religión que, en verdad, disponen a los hombres al odio mutuo y a pretextos para la guerra" (*Ak.* 367) para impulsar "un equilibrio de los poderes más vivos en competencia" (*ibid.*), para el pensamiento contemporáneo, y ya sin ninguna garantía teleológica, el hecho de las diferencias no presenta sino un momento de complejidad al que es necesario darle forma jurídica para garantizar, antes que nada, su misma existencia en contextos crecientemente complejos de interacción, contextos que, por su parte, imponen límites jurídicos al ejercicio de esas diferencias. El hecho de la diversidad, entendido fuera del supuesto de un plan de la naturaleza, adquiere una autonomía que lo hace reclamar soluciones dentro de la sola esfera de planteamientos políticos radical, y doblemente, secularizados.

Un segundo problema filosófico que el texto de Kant presenta es el de la forma *pública* que han de adoptar todas las máximas que regulan las acciones referidas a los derechos de los hombres, una forma que media las relaciones entre la ética, la moralidad y la política.

5. En S. Shute and S. Hurley (eds.) *On Human Rights*, N. York, Basic Books, 1993, pp. 41-82. Citaré LP y la página.

6. N. York, Columbia University Press, 1993.

7. Aunque normalmente, en otros contextos, he tendido a emplear el término "ética" en el sentido de "moral", en este texto aparecerá, por razones menores, como "eticidad".

Tal principio de publicidad es también, en su médula, lo que algunas teorías contemporáneas de la democracia proponen como forma de mediación entre la moralidad y el derecho. Pero la forma de tal publicidad, que en Kant no se subordina, sino que se origina en la esfera moral, aparece en el pensamiento político contemporáneo como el supuesto de la relación entre legitimidad y legalidad que materializa en el ámbito público el tránsito desde una concepción monológica a una concepción dialógica y pública de los principios normativos. Este segundo problema filosófico no aparecerá explícitamente en la presente discusión, pero operará, como podrá verse, en su trasfondo.

Estas dos cuestiones, la de las diferencias y la de la democracia como forma política del uso público de la razón por parte de todos, definen, precisamente, uno de los focos a los que está conduciendo el reciente debate entre el comunitarismo y las diversas formulaciones del pensamiento liberal. Veremos, sobre todo en el primer tramo de esta intervención, los matices actuales de ese debate, para proceder en el segundo epígrafe, a ver de qué manera algunas propuestas de la democracia deliberativa pueden dar cabida a una diversidad que estamos percibiendo como problemática.

1. ¿ES EL INDIVIDUO O ES LA COMUNIDAD EL SUJETO DE DERECHOS?

He presentado ya en otro lugar las grandes líneas que traza el ensayo de Charles Taylor "The Politics of Recognition", y sólo resumiré lo allí dicho⁸. En el citado ensayo, Taylor hace del concepto de reconocimiento la clave de la comprensión de los mecanismos de integración social y de formación de la identidad. La categoría de reconocimiento pone de relieve la estructura social de los procesos de constitución de la identidad, una estructura que el giro básicamente monológico de la filosofía liberal ha olvidado. Esta filosofía, con su acento en la noción de igual dignidad ha articulado una

"política del universalismo en la que la igual dignidad de los ciudadanos se ha resuelto en una política cuyos contenidos han sido la igualación de derechos y merecimientos".
(PR, 37).

Frente a tal igualación, Taylor querrá encontrar en la idea de una política de "igual reconocimiento" el fundamento de una reconceptualización de la esfera pública que atienda, a la vez, a las demandas de igualdad de las democracias modernas y al reconocimiento de las particularidades de las tradiciones culturales y de las formas de identidad históricamente constituidas. El igual reconocimiento evitaría, también, el peligro contrario al universalismo de la dignidad, un peligro que nace, a veces paradójicamente, de ese mismo universalismo, a saber, el que comportan aquellas políticas de la diferencia para las cuales todo modo de vida o forma de identidad son igualmente valiosas en sí mismas por el hecho de su mera diferencia.

En efecto, frente al supuesto moderno de la dignidad como derecho y frente a la consiguiente política de la "igual dignidad" Taylor contrapone una "política de la diferen-

8. C. Thiebaut, "Recuperar la moral: la filosofía de C. Taylor" en C. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, ICE-Paidós, 1993.

cia" para la cual la idea de dignidad pasa de entenderse como derecho a comprenderse como valor: la dignidad es, nos dice, una capacidad que compartimos todos los seres humanos, "*un potencial humano universal*" (PR, 41) que debe ser respetado igualmente para todos, pero en cuya concepción los elementos de surgimiento, de desarrollo, de proceso de constitución son centrales. Taylor recuerda así que el pensamiento liberal moderno le atribuye a los sujetos como hecho lo que es sólo una capacidad que debe desarrollarse en densos marcos sociales y culturales, marcos sin los cuales aquella atribución es vacía. En esta doble manera, liberal y comunitarista, de entender la idea de "igual dignidad" se apoyan dos maneras de comprender la naturaleza de la política: aquella del contractualismo clásico que subraya la neutralidad, para Taylor cegadora, de la esfera pública con respecto a los mundos de vida particulares, y aquella otra que quiere entender que esa esfera ha de ser especialmente sensible a fomentar el desarrollo de esos mundos de vida, sobre todo cuando algunos, como sucede con las culturas lingüísticas minoritarias, están amenazados. Frente a una imparcialidad neutral, pues, una igualdad interesada en la particularidad, en el reconocimiento.

Habría, así, dos filones diversos en la filosofía política de la modernidad que entran, de maneras diversas en conflicto. En los términos de Michael Walzer⁹, en su comentario al texto de Taylor que traemos aquí, una primera forma de liberalismo ("Liberalismo I") acentuaría al máximo los derechos individuales y la neutralidad del Estado; éste carece de proyecto moral propio -cultural o religioso- y de metas colectivas más allá de la libertad personal, la seguridad de los ciudadanos y su bienestar. Pero tal liberalismo, que promueve una política de la "igual dignidad" está lastrado por un impulso homogeneizador en el que ninguna diferencia es posible, un impulso que nace, precisamente, de la abstracta idea de unos derechos iguales que impiden pensar la bondad de determinados fines colectivos. Y así, en resumen, el liberalismo I, porque es una teoría necesariamente sólo procedimentalista, desconoce y ha de desconocer tales fines colectivos. Es, pues, un pensamiento "inhóspito a la diferencia", sordo al valor mismo de la diferencialidad.

Frente a ese liberalismo, un segundo tipo, el "Liberalismo II", concebiría un interés de la esfera pública por la supervivencia y el florecimiento de formas nacionales, religiosas o culturales particulares, sin que ello obstara, por otra parte, para cierta problemática defensa de los derechos individuales. Así concebido, el este segundo tipo de liberalismo promovería activamente, desde la esfera pública, una política del reconocimiento sobre la base de la existencia de fines colectivos definidos por la defensa de la propia identidad cultural. Tal sería, pues, la política del reconocimiento como política de la diferencia.

Taylor acude a las leyes lingüísticas de Quebec -que proscriben la educación anglófona para la población francófona y para los emigrantes- como ejemplo de medidas legales justificables desde el segundo tipo de liberalismo. Pero, es de notar que, a pesar del contenido de verdad al que Taylor apunta, a saber, el problema del reconocimiento público y del estatuto jurídico de las particularidades en un sistema político que homogeneiza todas las diferencias bajo la categoría abstracta de ciudadano, las formas y el carácter de la esfera pública misma permanecen en la penumbra y sin definición

9. Véase el comentario de Walzer en *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* cit., pp. 99-103.

política o institucional. Aunque Taylor intenta extraer las consecuencias que el reconocimiento de diferencias habría de tener, el término democracia aparece sólo de manera adjetiva ("las sociedades democráticas", etc.). Taylor salta, así, de los problemas que plantea determinada política lingüística al modelo teórico del liberalismo de la igual dignidad y de éste, cuyos rasgos abstractos se ven como causa de su ceguera, al modelo teórico opuesto de una "política de la diferencia" sin analizar la insustituible mediación de las formas políticas y jurídicas en las que se configuran los espacios públicos. En ese salto se ha obviado, pues, lo que sería la cuestión central a discutir una vez que el hecho de las diferencias se descubre, como efectivamente acontece, como un problema real al que habrá necesariamente de responder cualquier teoría de la democracia en las sociedades complejas. Dicho de otra manera, el republicanismo de Taylor, que es un republicanismo moderno del tipo del liberalismo II, y que como tal no puede no ser democrático, no hace explícita, no obstante, la cuestión de los modelos de democracia. De esa manera, la capacidad de algunas formas que ésta puede adoptar para mantenerse entre la Scylla de los derechos y de la igual dignidad y el Caribdis del reconocimiento de la particularidad no pasa al centro del escenario.

Es virtud de la crítica que Habermas, en el artículo "Struggles for Recognition in Constitutional States", ha hecho de las posiciones de Taylor el retener el aludido momento de verdad y el de intentar recomprenderlo desde a la luz de una teoría de la democracia. El debate, en efecto, habría de ser sobre si algún tipo de democracia, como articulación de una forma de legalidad y de legitimidad, puede reconocer, de alguna forma, mundos culturales definidos como particulares y diversos. De otra manera, el debate permanecería en una esfera filosófica difusa: el enfrentamiento abstracto de dos modelos de liberalismo en base a diferencias conceptuales que, por su mismo nivel de abstracción, son en extremo imprecisas.

La propuesta de Habermas de una "democracia deliberativa", tal como aparece en *Fakticität und Geltung*, nace, ciertamente, de un contraste con otros modelos de democracia, a saber, el del liberalismo clásico, como materialización histórica de lo que para Taylor sería el Liberalismo I, y el del Estado de bienestar que tiende a hacer de los ciudadanos clientes pasivos del Estado. Pero ese contraste lo es entre modelos *históricos* de democracia, no entre modelos abstractos de la misma, aunque acuda, como los otros dos modelos señalados, a teorías y supuestos conceptuales para expresarse. Puestas así las cosas, la pregunta sería si los proyectos políticos del Liberalismo II podrían encontrar acomodo en el marco, quizá no menos teórico aunque ciertamente menos abstracto e indefinido, de la democracia deliberativa.

El contenido de verdad del análisis de Taylor, al que hemos aludido, apunta al problema real de la supervivencia de culturas minoritarias en contextos en los que es hegemónica otra cultura distinta. Su análisis apunta a la legitimidad de determinadas políticas que, restringiendo determinados derechos básicos, aseguren dicha supervivencia y que

"busquen activamente crear miembros de la comunidad, por ejemplo, asegurando que generaciones futuras se sigan identificando como francófonas. No hay forma de que estas políticas puedan entenderse como si sólo les suministraran una posibilidad a los ciudadanos actuales". (PR, 58 s.)

Las políticas federales bilingües del pasado, argumenta, han posibilitado que una lengua pueda ser defendida de la extinción inminente, pero tales políticas no pueden “captar el completo alcance de políticas diseñadas para la supervivencia cultural”. Estas no habrán de plantearse, ni podrán hacerlo, desde la idea de derechos, sino, más bien, desde la idea distinta de “fines colectivos”.

Me interesa resaltar dos críticas de Habermas a este planteamiento para ilustrar cómo la cuestión que Taylor plantea debiera tornarse, más bien, en la de un tipo de democracia que sea capaz de ser sensible al núcleo de verdad que se contiene en el problema, que no en la solución, presentados. En primer lugar, Habermas ha señalado que la propuesta de Taylor opera con un modelo restringido de derechos. En segundo lugar, argumenta que, a la luz de un modelo no restringido de derechos, como el que presenta su idea de democracia deliberativa, es necesario, no obstante, comprender de otra manera la idea de “fines colectivos” tal como aparecen, en el caso de Quebec, institucionalizados en formas jurídicas que restringen los derechos individuales.

Estoy de acuerdo con Habermas en que la interpretación del sistema de derechos que Taylor realiza es “paternalista”, pues al considerarlo, en el modelo del Liberalismo I, sólo como conjunto de derechos subjetivos, es decir, como derechos de los sujetos a los que éstos están sólo sujetos (si se me da licencia para tal juego de palabras), tal modelo

“deja de lado la otra mitad del concepto de autonomía. Marra al olvidar que los sujetos a derecho sólo pueden alcanzar autonomía (en el sentido kantiano) en la medida en que son capaces de concebirse como originadores de leyes a las que están sujetos como personas legales privadas. El Liberalismo I olvida la cooriginalidad de la autonomía privada y cívica. Y no nos encontramos aquí sólo con un suplemento que permanece extrínseco a la autonomía privada, sino con una relación interna entre ambas. Pues, en último término, las personas legales privadas no pueden ni siquiera alcanzar libertades individuales privadas a no ser que ellas mismas alcancen, en un ejercicio conjunto de su autonomía como ciudadanos, una conciencia clara de los intereses y criterios legítimos implicados en el caso y lleguen a un acuerdo sobre aquellos aspectos y criterios según los cuales cosas iguales han de ser tratadas igualmente y cosas diferentes de manera diferente. Y si tomamos en serio esta relación interna entre el imperio de la ley y la democracia, se hace inmediatamente claro que el sistema de derechos no sólo no es ciego a la desigualdad de las condiciones sociales de vida, sino que tampoco lo es en absoluto a las diferencias culturales”. (SR, 131).

En la medida, pues, que entendamos que los sujetos de derecho y a derecho tienen identidades constituidas intersubjetivamente, pues los procesos de individuación lo son en procesos de socialización, comprenderemos que

“una teoría de los derechos correctamente entendida requiere una política de reconocimiento que también proteja la integridad del individuo en el contexto de vida que forma su identidad”. (SR, 132).

A diferencia del modelo clásico del Liberalismo I y de cualquier concepción de los derechos humanos como homogeneización abstracta de los individuos, la manera en que tal propuesta debería tener lugar es, en la teoría habermasiana, una pluralizada y activa esfera pública en la cual la sensibilidad a contextos diferentes induce y necesita reinterpretaciones y reformulaciones de la idea y del catálogo del sistema de derechos. Así, concluye Habermas.

“Si la lectura selectiva de derechos se corrige en la línea de una comprensión democrática de la puesta en práctica de los derechos humanos, no es necesario juxtaponerle a la forma abreviada del Liberalismo I un modelo que introduce derechos colectivos extraños al sistema”. (SR, 133).

Antes de señalar, en el siguiente epígrafe, algunos de los problemas internos a la propuesta de Habermas, es oportuno reseñar, en segundo lugar, una consecuencia de lo dicho que afecta a la idea de “fines colectivos” sobre los que Taylor basaba su crítica al Liberalismo I, paradigma que, como vemos, también Habermas, por su parte, critica. Esos derechos colectivos que Taylor propugna, como los ejemplificados en la legislación lingüística de Quebec, sobrecargarían, para Habermas, una teoría de los derechos

“hecha a la medida de personas legales individuales. Incluso si fuera posible permitir tales derechos colectivos en el Estado constitucional, no sólo serían innecesarios, sino también cuestionables desde un punto de vista normativo. Pues, la protección de las tradiciones y de las formas de vida que conforman las identidades se encamina, en último término, a promover el reconocimiento de sus miembros individuales (...) Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que convencen a aquellos a quienes capturan y forman en sus estructuras de la personalidad, es decir, permean y conforman a miembros que las perpetúan de una manera productiva. Todo cuanto un Estado constitucional puede hacer es *hacer posible* este proceso hermenéutico de la reproducción cultural de los mundos de vida. Pues toda garantía o toda inmunidad habría de robarles a los miembros la misma libertad de decir si o no que es necesaria para apropiarse la herencia cultural y para preservarla. Bajo las condiciones modernas de una cultura que se ha hecho reflexiva, solo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que vinculen a sus miembros a ellas, aunque se sometan a su escrutinio crítico y dejen a las generaciones futuras la *opción* de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otros puertos”. (SR, 142).

El argumento, pues, pretende invertir el razonamiento de Taylor: los fines colectivos de una sociedad deben someterse al veredicto no sólo presente sino también futuro de los miembros de esa cultura. La validez de determinadas políticas (que Taylor aceptaba en el modelo de las políticas de bilingüismo canadienses) no puede proyectarse hacia el futuro en forma de preceptos legales que les roben a los individuos la capacidad de decidir sobre sus propias vidas.

A estos efectos, la propuesta de Habermas se inscribe en un intento teórico más global: a la hora de definir una estructura normativa de una sociedad hemos de evitar tanto el riesgo de sobrecargar las estructuras de la personalidad, haciendo que dependa de las solas virtudes del individuo y de su mundo de vida toda la estabilidad del sistema social, como el riesgo opuesto de eliminar, por medio de la existencia de marcos institucionales estables, la capacidad y la práctica de los sujetos para cuestionar esa estructura normativa e institucional. Ambos elementos, las virtudes éticas de los sujetos de una comunidad, y las instituciones que la misma se atribuya legalmente, son imprescindibles. De esa manera, sociedades reflexivas habrían de requerir culturas reflexivas que, a su vez, requerirían estructuras de la personalidad reflexivas.

Así, el citado argumento de Habermas no se basa ya sólo en la definición normativa de

lo que puede ser o no un derecho, sino en el argumento de hecho de que ninguna cultura podrá sobrevivir en condiciones de creciente reflexividad si no es por medio de la consciente y reflexiva adhesión de los miembros de esa cultura. Pero aquí podría argumentarse que, al igual que acontece en el marco de la constitución de una sociedad dada, que puede regular y regula, de hecho, cuestiones como las que intentan dar forma legal las leyes lingüísticas de Quebec, dichas leyes apuntan, también de hecho, a un proyecto ético-político que da voz a una identidad cultural determinada. La cuestión, así planteada, se traslada, entonces, desde el estatuto de esas leyes en el seno de un mismo *espacio político*, el canadiense, a la de la definición del mismo. Dicho en otros términos, la idea de “fines colectivos”, tal como la fórmula Taylor, debería referirse de manera directa al derecho de autodeterminación del Estado de Quebec. Pero, así las cosas, tal derecho debería de relacionarse con la forma política democrática por la que puede ejercerse y en la que se ejerce. Y tal forma requiere, y debe requerir, el mantenimiento de un sistema de derechos que, como Habermas apunta, permita el ejercicio de las opciones individuales. En efecto, los retos del nacionalismo de Quebec al sistema federal canadiense se encuentran, a su vez, retados por las exigencias de una sociedad multicultural en la que diversidad de lenguas y culturas comparten un mismo espacio político. Y estas exigencias no pueden resolverse “garantizando privilegios a una forma de vida a costa de otras en el seno del estado” (SR, 140).

Y aquí, Taylor tendría que haber argumentado no que una cultura puede protegerse en el futuro con leyes aprobadas en el presente, sino que esa adhesión misma está social y culturalmente determinada y que para favorecer esa posibilidad es necesario, de entrada, preservar la posibilidad misma de la adhesión. Pero, no es ese su argumento, e incluso trata de señalar que las políticas de preservación no son las que tiene en mente. El modelo comunitarista de Taylor, que subraya el papel de la génesis social de las identidades de los individuos, hará primar el bien de la cultura matriz sobre los derechos de esos individuos y sobre los de las comunidades futuras y todo ello con independencia del problema de la forma política en que esas identidades, u otras nuevas, puedan configurarse.

Así, creo que Habermas acierta al apuntar que, en último término, la propuesta de Taylor es inestable por haber obviado el problema de la forma democrática, que necesariamente se refiere a los individuos como fuente y lugar de adopción de decisiones, y por haber confundido los problemas reales de la reproducción de una forma de vida o de una cultura con los mecanismos públicos en los que puede darse ese reconocimiento de las identidades culturales.

Pero, quizá lo que suceda es que nos topamos con dos modelos distintos de reconocimiento. Mientras el de Taylor reclama que el reconocimiento cultural es la base necesaria y suficiente del sistema de derechos, el de Habermas señala que la legitimidad de tal sistema pende siempre de la aprobación de los individuos quienes, deberán reconocer, no obstante, para tal aprobación, sus particularidades. Puestas así las cosas, creo que el modelo habermasiano de democracia deliberativa posee una mayor complejidad que integra como un momento el núcleo de verdad al que apunta la idea de reconocimiento cultural que Taylor reclama; pero, quizá al hacerlo herede también algunos de los problemas a los que este último, por un atajo, quería dar solución. En concreto, hemos de preguntarnos ahora de qué manera el modelo habermasiano de democracia deliberativa,

que opera y se configura en el acuerdo sobre un conjunto de normas y principios que, en la forma de una constitución, una sociedad adopta y, al hacerlo, modela éticamente, puede, por su parte, hacer espacio a las diferencias que definen una sociedad multicultural. ¿Cómo puede una democracia deliberativa que se refiere a un texto constitucional como su legado jurídicopolítico, un legado que en las democracias occidentales es relativamente homogéneo, a pesar de que tal homogeneidad haya sido debida en no pequeña medida a formas de violencia en la historia, hacerle ahora lugar pacífica y democráticamente a mundos de vida que no responden a esa homogeneidad?

2. DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y DIFERENCIA

Antes de analizar la cuestión de los límites que pudiera tener el modelo habermasiano, podemos preguntarnos en otros términos, de entrada más generales, ¿cómo puede la idea de sistema de derechos habérselas con las diferencias culturales y de género? La democracia deliberativa, que pretende establecerse como el conjunto de instituciones en las que la esfera pública media entre tal sistema y el plural reconocimiento de las diferencias tiene que contestar a una duda, a saber, la de si no estará ella misma hecha a la medida de cierta homogeneidad que supone necesariamente el acuerdo final de sus ciudadanos y habrá también de contestar a la pregunta de cómo entender la no sólo hipotética, sino real, discrepancia irresoluble de puntos de vista que implican valores diferentes.

La pregunta, así formulada, puede resonar a la sospecha comunitarista según la cual en la idea misma de democracia se agazapa una sistemática ceguera a las diferencias. Pero notemos que esa sospecha, así expresada, no es la que Taylor esgrimía desde su republicanismo comunitarista, sino quizá otra, más aviesa, que termina por negar toda idea de derechos. Por eso, y para que se perciba que al plantearlas estamos lejos de ensoñar cualquier sistema orgánico, quisiera precisar el alcance de esa duda y de esa pregunta. Para hacerlo, recurriré de nuevo al artículo de Habermas antes citado y a algunos pasajes de *FG* a los efectos de recoger su reflexión sobre lo que allí llama "la conformación ética del Estado constitucional". La cuestión, en pocas palabras, refiere, pues, a la manera en que la legalidad del sistema de derechos, en abstracto, y la de una constitución democrática, en concreto, se refiere y se relaciona con la esfera de la eticidad o de los mundos de vida. Sobre ese trasfondo podremos responder a nuestra pregunta de si esos mundos de vida pueden mantener su diversidad en referencia a aquel sistema.

Habermas plantea en *FG* su concepción discursiva del derecho, sobre la que articulará su interpretación de la democracia deliberativa, a partir de una inicial contraposición entre el paradigma liberal, en el sentido clásico, y el paradigma republicano. Frente al primero, las razones del segundo recogerán sus propias intuiciones, pero, posteriormente, matizará su manera de entender ese republicanismo en oposición a las interpretaciones comunitaristas. Por lo que a la primera contraposición respecta, Habermas señala que mientras el pensamiento liberal asigna a la política y al derecho una función solo mediadora entre intereses sociales privados, el paradigma republicano difiere de manera decisiva al entender el papel del proceso democrático en la determinación de la legitimidad de un sistema de normas dado. Para este paradigma

“la política no tiene sólo una función mediadora, sino que es cabalmente conformadora del proceso de constitución de la sociedad. La “política” se concibe como la forma reflexiva de la eticidad de una forma de vida, como el medio en el que los miembros de comunidades de solidaridad más o menos emergentes de manera natural se hacen conscientes de sus dependencias mutuas y, con voluntad y con consciencia dan forma y desarrollan como ciudadanos sus relaciones de mutuo reconocimiento en una asociación de sujetos de derecho libres e iguales”. (FG, 237).

Tan roussonianamente retrato de la democracia pone en el centro de la esfera normativa la idea de solidaridad en forma del poder comunicativo de los constituyentes. Ese mismo poder hará entender la ley desde categorías de interacción, pues “la observancia recíproca de derechos y deberes se funda en relaciones simétricas de reconocimiento” (FG, 330) y nos llevará a que comprendamos el proceso político no a partir del modelo del mercado o del compromiso de intereses (FG, 359), sino a partir de procesos de conformación discursiva de la opinión pública.

Pero si ese contraste con el modelo liberal clásico formula un ideal republicano, las versiones comunitaristas del mismo subrayarán de tal forma el carácter ético de la asociación democrática que el momento *deliberativo* de la misma queda difuminado. Estas versiones comunitaristas, como vimos en la propuesta del Liberalismo II de Taylor, establecen lo que Habermas denomina una “conexión necesaria entre el concepto discursivo de democracia y la referencia a una comunidad ética substantivamente integrada”, referencia que define lo que es el bien común de los ciudadanos y que lleva a entender que para ellos no existan otros discursos genuinamente políticos excepto los que “tienen como meta el auto-entendimiento colectivo” (FG, 341-42 *cfr.* FG, 358). Con la mira puesta en una teoría de la democracia basada tanto en las anteriormente señaladas relaciones de reconocimiento como en la forma complejamente diferenciada de la separación de poderes y del sistema de derechos -pues la legitimidad del derecho se realiza en una racionalidad inmanente al mismo- Habermas reclamará, frente a las versiones mencionadas de republicanismo comunitarista que

(...) una interpretación teórico-discursiva insiste en el hecho de que la formación democrática de la voluntad no extrae de antemano su fuerza legitimadora de la convergencia de opiniones éticas sustantivas, sino de los supuestos y procedimientos comunicativos que permiten que los mejores argumentos afloren en el proceso de deliberación (FG, 339).

La racionalidad del derecho se descubrirá, en su teoría, como dependiente de una más amplia racionalidad comunicativa y de acuerdo con ella. En términos políticos, y de esta manera, no serán los fines colectivos, sino los procedimientos democráticos quienes expresarán, en la medida en que expresen relaciones de reconocimiento de los ciudadanos libres e iguales, las formas de autoentendimiento ético de los mismos. Es decir, si “las normas legales se refieren al tejido de interacciones de una sociedad específica dada”, y aunque ello no implique “la disolución de la estructura de la ley (...) eliminando la distinción entre derecho y política”, es la naturaleza misma de las cosas que necesitan ser reguladas en el medio legal la que canaliza y expresa “los fines que determina la voluntad política en una sociedad determinada. Por esa razón, todo sistema legal es *también* la

expresión de una forma de vida particular y no solo el reflejo de los rasgos universalistas de los derechos básicos" (SR, 138).

El equilibrio de una posición media entre los dos modelos señalados, el liberal y el republicano comunitarista, pende, pues, a su vez, de una equilibrada diferenciación entre ética y política, dimensiones que, como ejemplifica la noción de "fines colectivos" empleada a estos efectos por Taylor, el republicanismo citado colapsa y que la democracia deliberativa pretende cuidadosamente diferenciar. La metáfora que Habermas emplea al respecto, a saber, que "la política deliberativa procede en la forma de un discurso ético ampliado" (FG, 347), pretende retener los vínculos del sistema de derechos, tal como aparece en un sistema legal determinado, con los mundos de vida a la vez que ese sistema -cuya derivación se ha hecho, por otra parte, depender, de manera independiente, de la perspectiva universalista del principio discursivo- mantiene su propia entidad, como si fuera una estructura matriz que es necesario dotar de contenido político y normativo concreto. En términos filosóficos, es la dimensión comunicativa misma la que expresa ese equilibrio:

De acuerdo con (la teoría discursiva) la razón práctica se retira desde los derechos humanos universales o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a las reglas de discurso y de argumentación que extraen su contenido normativo de las bases de validez de la acción orientada al entendimiento y, en último término, de la estructura de la comunicación lingüística y del orden insustituible de la constitución comunicativa de la sociedad (FG, 360).

Pero, el momento discursivo que explicita los supuestos universalistas de la interacción habrá de expresarse en determinados procedimientos cuando opera en términos sociológicos. El entramado de normas legales de una sociedad dada queda así referido a la red de interacciones de una sociedad concreta. Ese entramado habrá de contener, pues, un elemento de eticidad junto a los otros dos momentos de negociación y compromiso, por una parte, y de la moralidad, por otra. Pero si el compromiso apunta a los aspectos estratégicos de toda interacción social y la moralidad, por su parte, expresa en el sistema de derechos su perspectiva de imparcialidad, ahora ese elemento de eticidad ha pasado a primer plano. Con él, lo ha hecho también la relación entre eticidad y legalidad. En el artículo "Struggles for Recognition" se subraya, de otra manera, el mismo equilibrio entre derechos y eticidad que aparece en FG, aunque esta vez se exprese en los términos que ya hemos apuntado de los individuos que deciden y del trasfondo sobre el que operan sus decisiones:

Las personas que constituyen una nación de ciudadanos en un momento dado también encarnan, con los procesos de socialización a los que se han visto expuestos, las formas de vida culturales en las que han desarrollado su identidad, incluso aunque hayan roto con sus tradiciones de origen. Forman, por así decirlo, los puntos nodales de una red adscriptiva de culturas y tradiciones, de contextos de vida y de experiencias intersubjetivamente compartidos (SR, 139).

Como ya apuntamos, el retrato de una democracia deliberativa de este orden no sólo requiere una sólida esfera pública permanentemente activa, sino que también impone requisitos sobre sus miembros. Habermas señala que si las sociedades modernas, al

volverse reflexivas, requieren procesos de constante reajuste de las tradiciones y mundos de vida, esa misma reflexividad condena a la entropía a aquellas que, por rigidez, se resistan a ella. Las reacciones de los fundamentalismos, en su ferocidad, son exponentes de tal destino. Habermas insistirá, por ello, en que el “fundamentalismo es incompatible con el Estado constitucional si conduce a una práctica de intolerancia”, un peligro que acecha a todas las visiones del mundo que “pretenden patentes de exclusividad para una forma de vida particular” (SR, 143).

Si el caso de los fundamentalismos es extremo, y existen, más bien, pluralidad de visiones del mundo que, a pesar de su sustantividad, no reclaman la exclusiva del espacio público, Habermas puede sostener que una constitución democrática da cabida a tales concepciones. Pero para entender cómo es ello posible, y en la línea de las reflexiones clásicas sobre la neutralidad con respecto a mundos de vida diversos que define a la esfera pública en el pensamiento liberal, es necesario que las relaciones entre eticidad y legalidad sean matizadas:

La *integración ética* de grupos y subculturas, con sus respectivas identidades colectivas, no debe seguirse vinculando al nivel de la *integración política*, de carácter más abstracto, que abarca a todos los ciudadanos en igual medida (y que) asegura la lealtad a una cultura política compartida (SR, 144).

Habría, pues, un doble nivel de integración, el de los mundos de vida y el de la sociedad política, el de la sociedad civil y el referido al Estado, por emplear términos más clásicos. Pero, una cultura política compartida no puede sino ser también, en cierto sentido, ella misma ética, pues “la comprensión cognitiva de derechos y principios debe vincularse a las motivaciones y sentimientos de los ciudadanos” y debe, por lo tanto, “estar *conformada éticamente*” (SR, 144). El sistema constitucional, pues, habrá de recoger las marcas históricas de la comunidad y habrá de conformarse éticamente, aunque las relaciones que defina *legalmente* requieran de los ciudadanos más bien sólo una integración política. La relación entre esa conformación ética y esa definición jurídica en los términos de una constitución es, para Habermas, un proceso hermeneúutico. La legitimidad de la ley se refiere al “substrato de facto de la voluntad de una comunidad legal” (FG, 193), es decir, a las orientaciones de valor y a las formas de identidad colectivas del mundo de vida que se constituye en tal comunidad. Esta podrá, en el medio y el lenguaje legales que les suministra el sistema de derechos, interpretarse a sí misma, y la constitución y la integración política que supone podrán concebirse, entonces, como un horizonte en el cual esa interpretación tiene lugar y a cuya luz “los ciudadanos de una república”, y confiemos que los de una monarquía constitucional también, “pueden debatir su autocomprensión política en relación a los problemas que enfrenten” (SR, 144).

En otros momentos Habermas ha hablado de un “patriotismo de la constitución”¹⁰, señalando que la integración política de una sociedad multicultural y compleja sólo se ha de referir a una cultura política común que aparece, por emplear la fórmula rawlsiana que Habermas también emplea, y que le tienta en diversos sentidos¹¹, como aquel consenso

10. Cfr. “Citizenship and National Identity”, *Praxis International* 12 (1992) 1-19.

11. Cfr. McCarthy, LD, 48, n 48, quien tras señalar los diversos términos que Habermas emplea

producido por el solapamiento de culturas diversas. Esa idea puede, en efecto, fomentar la posibilidad del acuerdo sobre un espacio político común, pero es, tal vez, problemática la manera en que diversos mundos de vida, con ideas diversas sobre qué es el bien común, pueden alcanzar dicho acuerdo si este supone, por su parte, también una conformación ética. ¿Cómo se relaciona la dimensión ética en cada una de ellas con los rasgos éticos de ese acuerdo por solapamiento en un sistema de normas, y cuál podría ser el carácter de éstas?

En SR Habermas ha mantenido una postura ciertamente radical en sus resultados, aunque quizá no sea tan coherente con sus propios análisis como pudiera parecer. En ese artículo señala que

Este *ethos* político [que aparece en la conformación ética de la constitución] no puede entrar en conflicto con los derechos civiles en la medida en que la legislatura política se oriente por los principios de un estado constitucional (...) Por lo tanto, la substancia ética de una cultura política (...) ha de permanecer "neutral" con respecto a las diferencias entre estas subcomunidades políticas en el estado (.) (SR, 146).

Pero, como el entrecomillado muestra, la teoría ha de hacerse alguna violencia para relacionar el aspecto *ético* de la constitución y el carácter *ético* de la adhesión a ella. La cosa es más evidente cuando Habermas aborda, con radicalidad, el problema que afecta a sociedades antes relativamente homogéneas al aceptar en su seno creciente número de inmigrantes, cuyas culturas éticas divergen de las que subyacían al acuerdo constitucional:

Es esta autocomprensión *ético-política* de una *nación* la que queda afectada por la inmigración, pues el flujo de emigrantes altera también la composición de la población en un aspecto *eticocultural* (...)

[Un Estado constitucional democrático] puede preservar la identidad de la comunidad política que no debe ser afectada por la inmigración dado que la identidad de una nación de ciudadanos está vinculada a *los principios constitucionales* que se anclan en la *cultura política* y no en las orientaciones éticas *básicas* de una forma de vida *cultural* concreta que prevalezca en el país (SR, 146 s.).

Así estilizada, la cultura política básica, y a diferencia, de nuevo con la idea de fines colectivos sugerida por Taylor, parece desligarse de la dimensión cultural. Pero, ¿es realmente ese el caso? Ciertamente, algunas expresiones de Habermas ("como resultado de las olas migratorias, la identidad legítimamente asentada de una comunidad no está, en absoluto, protegida contra cambios *a largo plazo*" (SR, 147)), parecen, más bien negar que pueda establecerse una diferencia significativa entre una y otra forma de integración. Más bien, habría que pensar que las diferencias teóricamente funcionales entre ambas formas de integración y el complejo modelo de relaciones entre ambas contiene una

(*Einverständnis, Vereinbarung y Konsens*), señala: "El centro crítico de mi argumentación [entendimiento] racionalmente motivado requiere que todos los partidos acepten los resultados *por las mismas razones*, mientras que un *Vereinbarung* [acuerdo] puede alcanzarse por diferentes partidos por razones diversas, y un *Konsens* puede producirse por el *Übereinstimmung* (concurrencia, consonancia, y quizá solapamiento) de las orientaciones de valor de diferentes partidos".

tensión interna que quizá esté sólo latente *porque* la *conformación* ética de la cultura política y la *integración ética en sentido estricto* están concebidas, en último término, bajo una suerte de armonía. Mas ¿qué sucedería si determinadas culturas éticas difirieran, precisamente, en lo que la cultura política hubiera de ser, es decir, si las formas de diversidad culturales fueran tales que los ciudadanos discreparan, *tanto en sus motivos como en sus propuestas*, respecto a lo que hubiera de ser su constitución o una interpretación de la misma? Que una misma historia puede tener lecturas muy diversas es algo más que una posibilidad, y por consiguiente, igualmente diversas pueden ser las interpretaciones que, incluso a la luz de un mismo horizonte de textos legales, una comunidad da de sí misma. Probablemente, como la última cita de Habermas sugiere, en casos de *cambios, a largo plazo* se procedería a cambios constitucionales importantes, pero ¿cómo entender la “sustancia ética común” de una constitución cuando no podemos suponer sino mínimos solapamientos entre culturas éticas diversas? En términos teóricos sería, pues, necesario precisar de qué manera mundos de vida diversos, diversas formas de integración ética, pueden, a pesar de sus diferencias, coincidir en una forma de integración política, cuando son también diversas las maneras en que cada uno de ellos se relaciona, interpreta y reactualiza su relación con la esfera pública.

Si hemos subrayado, hasta ahora, los nexos entre eticidad y legalidad en el modelo deliberativo de democracia y hemos dejado de lado la derivación discursiva del sistema de derechos -derivación que Habermas realiza comprendiendo discursivamente la forma legal (*Rechtsform*) en la que se expresa tanto la autonomía privada de los derechos como su co-originaria autonomía pública de la democracia- ha sido para podernos preguntar, desde aquí, si esa eticidad que aparece en la esfera política (y que se expresa en una activa esfera de opinión público-política) no estará siendo concebida de tal manera que las posiblemente fuertes diferencias culturales que se contemplan quedan, no obstante, empalidecidas. Es decir, aunque Habermas señale, de manera muy sugerente, que un modelo deliberativo permite recomprender a cada momento el sistema de derechos desde contextos particulares y esté, consiguientemente, abierto a plurales resultados que permiten una atención particularizada a las diferencias, solventando así el reto que la idea de derechos colectivos lanzaba, el proceso mismo de autointerpretación ético-política antes mencionado está suponiendo una quizá idealizada posibilidad (y aún más, necesidad) de coincidencias y de acuerdos que menoscaba, o atenúa, la idea misma de diferencias. Para que la crítica a Taylor se mantenga de forma coherente, habrá que hacer más radical el modelo.

Thomas McCarthy ha presentado recientemente ese argumento. En “Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions” sugiere que la teoría habermasiana puede no tratar adecuadamente “los desacuerdos persistentes que echan sus raíces en la diversidad social, cultural e ideológica”. La teoría habermasiana pudiera estar así lastrada, pues, basándose en modelos de acuerdo racional más adecuados a las ciencias naturales, insiste en entender los acuerdos prácticos en base a un modelo del entendimiento mutuo. Pero argumenta McCarthy,

“dado que para Habermas, las cuestiones de la justicia han de plantearse en términos de lo que es igualmente *bueno* para todos, los desacuerdos sobre valores habrán de trasladarse con frecuencia a desacuerdos sobre lo que es correcto (*right*) o justo”. (*LD*, 6-7).

Aunque el modelo genérico, que en esa línea presentaba *Teoría de la acción comunicativa*, ha sido matizado por diversos otros textos (entre otros el de SR que hemos venido comentando), la plurivocidad del “nosotros” que opera en la deliberación ético-política “no ha sido suficientemente tematizada”. Es interesante la hipótesis que McCarty aporta al respecto:

Las raíces del problema están en la forma en que (Habermas) conceptualiza la reflexión ética individual. Al darle un sesgo existencialista, la dimensión interpersonal de la ética queda, por así decirlo, en el trasfondo, mientras que pasa a primer plano el aspecto de una auto-realización auténtica (...) Puede plausiblemente argumentarse que la estructura de la deliberación sobre cuestiones de rectitud moral permanece esencialmente inalterada incluso cuando pasamos del “yo” al “nosotros” (...) O, por decirlo a la inversa, el caso colectivo se parece tanto más al individual cuanto más homogéneo es el “nosotros” en cuestión, es decir, cuanto más queden garantizados los supuestos de una historia, de una experiencia, de una cultura, de una tradición y de una identidad compartidas (LD, 9).

Si esos supuestos de autenticidad y homogeneidad no pueden darse por sentados, como acontece en casos de un marcado multiculturalismo, la relación entre la eticidad y la legalidad de la constitución habrá también de modificarse, pues se habrá alterado lo que pueda entenderse por legitimidad. Tal término abarcara motivaciones y razonamientos diversos de diversos grupos, de diversas culturas éticas y políticas. Es urgente e importante notar que McCarthy no quiere reclamar, con ello, la abolición del modelo deliberativo, sino que quiere radicalizarlo y empujarlo un paso más allá -en un camino, por así decirlo, rawlsiano-: la asunción de la universal aceptabilidad racional que hemos visto operar en el modelo deliberativo “no necesita extenderse más allá de los derechos y principios básicos del estado constitucional” como conjunto de reglas y principios básicos que sean capaces de seguir permitiendo, sin violencia, la convivencia de ciudadanos que quizá no lleguen a ponerse de acuerdo sobre diferencias de valores fundamentales.

Habría que hablar, así, de un triple nivel de integración: en primer lugar el que, en nivel altamente estilizado suministren reglas procedimentales de adopción de acuerdos y de resolución de conflictos, reglas que, no obstante, parecen necesitar de la formulación de principios normativos básicos; en segundo lugar, determinadas normas que expresen el carácter ético-político de la nación de ciudadanos y cuya revisabilidad ha de ser no sólo sistemáticamente posible, sino fluida; en tercer lugar, la integración ética de las diversas subcomunidades que comparten el mismo espacio político. La diferenciación entre los dos primeros niveles parece, pues, crucial para poder dar cabida a los interrogantes que un acendrado multiculturalismo plantea.

En efecto, sólo un conjunto de reglas procedimentales -como las de mayoría- y sus supuestos normativos -como los de los derechos básicos de los individuos- pueden garantizar la *conurrencia* de opiniones diversas que, empecinadas éticamente en su diversidad, interpreten de maneras también diversas qué es lo que habremos de entender por aquel “bien común” que tiene por objetivo y cuestión el sistema político.

Pero evitando la coloración ética de la integración política nos conduce, entonces, a comprenderla de tal manera que la cuestión de su legitimación sólo puede plantearse en términos rawlsianos: una constitución, como conjunto de reglas y catálogo básico de derechos, reflejará sólo los acuerdos de hecho alcanzables a la luz de lo que arrojen el

consenso por solapamiento de las plurales convicciones de los ciudadanos una vez identificadas las áreas de desacuerdo entre ellos. No habrá al primer nivel, pues, otra continuidad ética entre mundo de vida y legalidad sino aquella que permitan los solapamientos de creencias y convicciones de una sociedad plural contemplados a la luz de lo que podemos acordar una vez que sabemos en lo que diferimos.

Tal vez Habermas y McCarthy pudieran llegar, no obstante, a acordar un mismo sistema de instituciones democráticas -por ejemplo, entendiendo el doble nivel, de principios generales y de normas más contextualizadas como el que opera, de hecho, en los textos constitucionales de las sociedades democráticas-, aunque ello acontezca por caminos diversos, de la misma manera, creo, que liberales como Dworkin concurren con comunitaristas como Walzer en una concepción diferenciada y compleja de sociedad. Mientras Habermas podría pensar que un núcleo mínimo de derechos y de procedimientos viene requerido por la primacía de lo justo sobre lo correcto que ha sido central en el pensamiento liberal, McCarthy podría pensar que ese núcleo puede alcanzarse en discursos práctico-políticos en los que diversas concepciones del bien común llegan a acuerdos de convivencia, en forma de procedimientos de resolución de conflictos y de principios normativos mínimos. Así, si Habermas podría concebir que esa primacía de lo justo sobre las concepciones particulares del bien viene garantizada por una perspectiva de imparcialidad basada en el entendimiento racional y por los procesos de formación discursiva de la voluntad, McCarthy señalaría que el acuerdo mínimo solo lo es en el sentido de que, en un conjunto de discursos prácticos en los que, también, aprendemos y conformamos identidades, "acordamos estar en desacuerdo". Como puede verse, pues, donde probablemente no pudiera haber coincidencia es en las razones filosóficas y en las interpretaciones de esas instituciones, aunque siempre podía pensarse que se realizan ambas en el seno del mismo paradigma de "democracia deliberativa". Por ser más precisos, tal vez una crucial diferencia de fondo afecte a lo que Habermas y McCarthy entienden, respectivamente, por racionalidad práctica. Creo que la siguiente cita McCarthy lo resume con claridad:

Una racionalidad práctica que se enfrenta a la diversidad tiene tanto de reconocimiento, respeto y acomodo de diferencias como de su superación. Los resultados alcanzados por aquellos fines no son menos racionales, en el sentido práctico, que los inducidos por éste y unos resultados políticos justos normalmente estarán inspirados por todos ellos, además de por la negociación y el compromiso (*LD*, 43).

Una sociedad multicultural tendría, pues, que basarse en gran medida en formas de reconocimiento que partan de la posibilidad de amplios márgenes de desacuerdo y habría de diseñar instituciones, o formas de funcionamiento de las existentes, que lo hicieran posible. Una sociedad multicultural necesita, por así decirlo, de una meta-constitución en la que los aspectos éticos de la auto-interpretación queden radicalmente estilizados para dejar espacio a lecturas diversas. O, en otras palabras, para que la conciencia misma de multiculturalidad pueda encontrar expresión jurídico-política.

Pero, a la vez, y regresando a un tema ya señalado, una sociedad así requeriría todo un sistema de virtudes reflexivas como acompañante. Si el modelo habermasiano de la deliberación pública generaliza al ámbito del "nosotros" la homogeneidad del yo de la ética de la autenticidad, cabría sugerir que una sociedad integrada reflexivamente en

pluralidad de voces requiere de sujetos que sean no sólo ya anti-fanáticos o anti-fundamentalistas, sino activa y militantemente promotores de esa reflexividad en sí mismos y en los demás. Las virtudes, no obstante, no se pueden definir sólo por la estructura de la moralidad que comportan sino también por determinados contenidos sustantivos. Los procedimientos de consecución de acuerdos, de los que hablaba McCarthy, se acompañaban de principios básicos que quizá no hubieran de ser sólo las formulaciones de simetría, igualdad o libertad, sino también aquel rasero mínimo de comprensión moral de la humanidad que hemos expresado, históricamente, en el catálogo de los derechos humanos. Si así es, y si tales derechos habrían de definir los puntos mínimos de acuerdo a partir de los cuales dejásemos abierto campo para diferencias y desacuerdos, ese catálogo es de una importancia crucial. A diferencia de las constituciones de los Estados existentes, que pueden encontrar su legitimación en procesos más particularizados de acuerdo entre las formas de la opinión pública y los procedimientos legislativos, los derechos humanos han de poderse definir en tipos más globalizados o en procedimientos más estilizados de discusión y deliberación. Pero ¿pueden tales discursos entenderse al margen del ejercicio conjunto de autonomía privada y pública que define una democracia deliberante?

John Rawls, en un reciente artículo titulado "The Law of Peoples", considera, precisamente, que los derechos humanos no requieren de una forma política democrática. Son, más bien, condición necesaria aunque no suficiente de la misma, y aparecen como requisitos de una sociedad bien ordenada. Esta es aquella que se regula por la idea de un Estado de derecho en el que la ley (que como ley justa se encamina al bien común) asigna, por igual, responsabilidades a los ciudadanos y en la medida en que tales responsabilidades requieren pensarlos, consiguientemente, como sujetos de derechos. Así, no dependen de ninguna "doctrina moral o filosófica de carácter sustantivo acerca de qué sea la naturaleza humana", sino que expresan "un estándar mínimo de las instituciones políticas bien ordenadas que pertenecen, de buena fe, a una sociedad política de pueblos justa" (LP, 68). En ese sentido, y en la medida en que sólo requieren que una sociedad tenga una concepción de la justicia basada en el bien común y que sus responsables operen de buena fe ("*good faith on the part of the officials*" LP, 69) a la hora de explicar y justificar el orden legal, no podrían rechazarse como provenientes de una particular tradición liberal u occidental, sino que son "políticamente neutrales" (LP, 69). Por ello,

Los derechos humanos son diferentes de los derechos constitucionales o de los derechos de una ciudadanía democrática, o de otros tipos de derechos que pertenecen a ciertos tipos de instituciones políticas. (...) Son parte de un derecho de gentes (*law of peoples*) y ponen límites a las instituciones domésticas que les son requeridos a esos pueblos en virtud de dicha ley. (...) [Entre sus funciones está el que] marcan los límites del pluralismo entre los pueblos. (LP, 70s.).

No quisiera discutir ahora, con detalle, tal posición (que, por otra parte, tiene lugar en el seno de la discusión sobre la posible lectura contractualista del mencionado derecho de gentes), sino sólo señalar que si bien los derechos humanos no son condición suficiente de la democracia, es difícil, no obstante, pensar que pueden tener un ejercicio pleno sin aquella doble condición de autonomía privada y pública que Habermas señalaba como definitoria del ejercicio democrático. Cosa distinta será que esta doble condición tenga

que adoptar la forma histórica de las democracias occidentales (aunque, de hecho, no conozcamos otras).

Esta breve alusión se ha realizado aquí a los efectos ya apuntados de sugerir que los criterios de decisión, de procedimiento y los principios normativos básicos que pueden requerirse en una sociedad multicultural (tanto en un mismo espacio político como en espacios políticos distintos, pero coexistentes) han de tener un nivel de abstracción mayor que el que permitía aquella conformación ética de la integración política que hemos visto en la teoría habermasiana. Pero, frente a Rawls, es dudoso que ese nivel de abstracción pueda desligarse, a su vez, del ejercicio conjunto de autonomía privada y pública que se encarna en el proyecto democrático, aunque éste no haya de concebirse con los rasgos de las formas históricas de democracia que conocemos. Así, y en los términos a los que hemos llegado, la democracia no sería una de aquellas "doctrinas morales o filosóficas sustantivas" que habría que dejar de lado, siguiendo el método rawlsiano de evitar los puntos de conflicto y los elementos de desacuerdo para alcanzar unos mínimos de consenso por solapamiento con otras culturas morales y políticas, sino la forma estructural que hace posible el ejercicio de los derechos humanos. Tales derechos, en efecto, no sólo se refieren a los individuos en un Estado y no sólo definen los derechos de los sujetos sino que, en el modelo deliberativo, aparecen como aquella capacidad que *todos* habrían de tener para definir los grados de acuerdo o de desacuerdo, acordar los procedimientos y proceder a diseñar las formas de su vida en común.

Pero un modelo como el rawlsiano, que requiere tal forma de autonomía democrática *ad extra* (en términos de relaciones internacionales públicas), a la vez que sólo supone formas suavizadas o menores de autonomía privada *ad intra*, no será un modelo estable hasta que todos los niveles de decisión (de los ciudadanos en los Estados, de los Estados en cosmópolis) se articulen explícitamente desde las ideas conjuntas de un ejercicio pleno de autonomía privada y pública. Probablemente Rawls sólo esté sugiriendo que, de entrada, los derechos humanos son un requisito que habrá de plantearse a todas las naciones para el establecimiento de un sistema legal de relación entre ellas, idea que aquí que no critico, sino que comparto. La cuestión es si tal proceso de reconocimiento internacional no requiere e impulsa, con tal requerimiento, y de salida, formas políticas democráticas crecientemente reflexivas y deliberantes. Tal creo que es el caso y que define un horizonte que, con Kant y contra Kant, podemos pensar como de cosmopolitamente democrático.

Probablemente, lo dicho no defina un *ethos* como el que Habermas ha tenido en mente al diseñar su modelo de democracia y al analizar a su luz los procesos históricos de las sociedades desarrolladas. Pero quizá sugiera, en efecto, otra forma ulterior y más compleja de *ethos cosmopolita*. Las formas institucionales de este *ethos* serán, como queda dicho, de tal carácter que la posibilidad del desacuerdo no impida el ejercicio pacífico de la convivencia y tendrán, quizá, un carácter mínimo. A la vez, ese *ethos* propugnará formas crecientes de autonomía privada y pública para que la deliberación sobre esas instituciones dé cuenta adecuada tanto de los problemas presentes de la especie como de aquellos los que ésta habrá de solventar en el futuro. Y, por último, este *ethos* habrá de tener y promover aquella forma reflexiva que ya opera, como condición y requisito, en las sociedades reflexivas. Como he argumentado más detenidamente en otro

lugar -y ello es continuo con ideas de Habermas antes mencionadas-, la conciencia de las diferencias que impone la perspectiva cosmopolita, en el seno de una misma sociedad o entre sociedades coexistentes, no puede dejar alterado el tejido de nuestras propias creencias. Si percibimos el sentido y la “verdad” de creencias morales diversas a las nuestras, nuestra manera de sustentar nuestros propios valores quedará necesariamente alterada. Así, al adoptar una perspectiva crecientemente cosmopolita, las formas de deliberación de la esfera pública requieren capacidades crecientemente reflexivas en los sujetos a la vez que adoptarán, por su parte, formas de regulación y se realizarán en maneras también crecientemente reflexivas.

Un anónimo poeta del siglo dieciséis plasmó una cierta sensación de pérdida de la patria y de vértigo ante los mundos extraños y nos propuso, en un soneto, conjurar tal distancia con una moral estoica, a la vez cosmopolita y centrada en la entereza del ánimo, que dejase en nuestras solas y sabias manos el “no hacer ausencia”. Tal vez nosotros, desde ese *ethos cosmopolita* que todo lo deja a nuestras manos como humanidad y marcados no ya por la extrañeza ante otros mundos sino por la que conforma el que habitamos, hayamos de leer de diferente manera la última estrofa y, en ella, el último verso de ese soneto:

Quédate en ti, de afectos desasido,
que, como no te niegues tu presencia,
no hay más patria que el sabio para el sabio.