



La vía europea de la razón pública

The European way for public reason

RECIBIDO: 2011-05-26 / ACEPTADO: 2011-06-27

Francesco VIOLA

Universidad de Palermo (Italia)

Resumen: El futuro de Europa es una cuestión que aglutina todas las energías y recursos culturales, sin excluir a nadie. El elevado grado de conflictualidad presente en Europa se ha debido en buena parte a la consolidación de formas de vida nacionales, ligadas a una larga elaboración histórica en la que los aspectos religiosos y civiles se han entrelazado de modo inextricable. La amenaza representada por reivindicaciones de libertades despreocupadas del bien común invierte la óptica rawlsiana de la razón pública. ¿Cómo sociedades políticas preexistentes pueden acoger el pluralismo sin ser abrumadas por una progresiva e ineluctable fragmentación de la esfera pública?. La vía europea de la razón pública no será practicable si no se realiza una reconciliación entre la sociedad civil y política en el interior de los Estados miembros y, sin una conciencia pública europea que tenga en cuenta el "pluralismo".

Palabras clave: Razón pública, constitucionalismo, pluralismo, ética, justicia

Sumario: 1. EL ANTIPLURALISMO DE LOS ESTADOS EUROPEOS. 2. LA EVOLUCIÓN DEL CONSTITUCIONALISMO CONTEMPORÁNEO. 3. EL ORDEN DE LAS LIBERTADES 4. LA RAZÓN PÚBLICA Y EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN. 5. LA ÉTICA DEL DISCURSO PÚBLICO 6. SOCIEDAD CIVIL Y SOCIEDAD POLÍTICA EN EUROPA. 7. LA CONCIENCIA PÚBLICA EUROPEA.

Abstract: The future of Europe is an issue which brings together all of the cultural resources and energy possible without the exclusion of anyone. The elevated degree of conflict present in Europe has been due primarily to the consolidation of national lifestyles borne from a historic, elaborate make-up where religious and civil aspects are inextricably intertwined. The threat posed by claims presented by liberties unconcerned about the common good inverts the Rawlsian vision of public reason. How can pre-existing political entities accept pluralism without being overwhelmed by the progressive, unavoidable fragmentation of the public sphere? The European route for public reason cannot be taken if there is no reconciliation between civil and political sectors of society within its member states and without a European public consciousness taking into account "pluralism".

Key words: Pluralism, constitutionalism, public reason, public reasonableness, civil society.

Contents: 1. ANTI-PLURALISM IN THE EUROPEAN STATES. 2. THE DEVELOPMENT OF CONTEMPORARY CONSTITUTIONALISM. 3. THE ORDER OF LIBERTIES. 4. PUBLIC REASON AND PUBLIC USE OF REASON. 5. THE ETHICS OF PUBLIC DISCOURSE. 6. CIVIL SOCIETY AND POLITICAL SOCIETY IN EUROPE. 7. PUBLIC CONSCIOUSNESS IN EUROPE.

* Este trabajo fue publicado en italiano con el título "La via europea della ragione pubblica" en el volumen colectivo *Identità, diritti, ragione pubblica in Europa*, editado por Isabel Trujillo y Francesco Viola, il Mulino, Bolonia, 2007, pp. 407-431. Traducción de Yelitza González Madriz (Universidad de Valencia) con revisión de la redacción de la revista.

Nos encontramos en un tiempo crucial para el futuro de Europa. Es el momento del paso de una integración meramente económica y jurídica a una integración cultural y de valores. Se ha pensado que debiera ser la política la que hiciera posible esta transformación profunda de la Unión Europea: una constitución es un acto eminentemente político. Pero las dificultades que la constitución europea está encontrando inducen a preguntarse si verdaderamente hay que resolver primero la cuestión política para alcanzar la integración de los valores o no debería ser más bien al contrario.

Probablemente habría que activar al mismo tiempo todos los canales disponibles, ya que Europa es una empresa colectiva de individuos, de pueblos y de gobiernos, es un sujeto histórico en vía de formación en todos sus aspectos fundamentales. Por esto (y también por un innoble interés personal) discrepo de Habermas cuando dice que el futuro de Europa depende menos de las reflexiones jurídicas de los filósofos del derecho que de los discursos especializados de economistas, sociólogos y politólogos¹. Es una cuestión que aglutina todas las energías y recursos culturales, sin excluir a nadie. Por otra parte, si echamos una mirada al preámbulo del Tratado Constitutivo de la Comunidad Europea (recogido y ampliado en el Tratado de la Unión Europea), podemos fácilmente constatar que los padres fundadores no tuvieron una visión exclusivamente economicista de ella sino que iban mucho más allá².

En una Europa que se compromete a definir valores compartidos y a garantizar derechos, es aún más necesario un discurso público del que se alimenten las decisiones comunes. Por esto tiene sentido preguntarse si a esta Europa puede aplicársele de algún modo la problemática rawlsiana de la "razón pública"³, como criterio regulador del discurso público.

¹ HABERMAS, J., "Perché l' Europa ha bisogno di una costituzione?", en *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, a cargo de ZAGREBELSKY, G., Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 95.

² Véase, como ejemplo, las consideraciones de WEILER, J.H.H., "The Autonomy of the Community Legal Order-Through the Looking Glass", en *Harvard International Law Journal*, 37 (1996), pp. 435-436.

³ RAWLS, J., "The Idea of Public Reason Revisited", en *University of Chicago Law Review*, 64 (1997), pp. 765-807; trad. It. *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, en ID., *Il diritto dei popoli*, a cargo de MAFFETTONE, S., Ed. de Comunità, Torino, 2001, pp. 175-239.

Conviene recordar que el presupuesto de la razón pública rawlsiana es una situación de pluralismo de “doctrinas comprensivas”⁴ y su objetivo es llegar a una concepción común de la justicia política en un régimen de pluralismo.

La cuestión de una razón pública europea podría parecer evidente, puesto que sin duda esta idea tiene sus raíces en los orígenes del pensamiento moderno y se remonta al menos al tiempo de la ruptura de la unidad religiosa occidental y a las guerras de religión, es decir, a la primera forma significativa de pluralismo de doctrinas comprensivas que haya hecho su aparición en Occidente y, seguidamente, en el Occidente europeo. Sin embargo, la conjunción entre el antipluralismo del Estado hobbesiano y el principio westfaliano de la mera coexistencia de los Estados ha alejado la cultura política europea de abordar de modo pluralístico el tema del pluralismo.

1. EL ANTIPLURALISMO DE LOS ESTADOS EUROPEOS

El Estado moderno europeo no nace pluralista; más bien, ve en el pluralismo la forma de particularismo que más amenaza su unidad y su soberanía, acercándolo a la fragmentación medieval. Por definición, no es pluralista el proceso de concentración del poder político y no lo es tampoco el proceso de diferenciación del poder temporal del poder espiritual conforme al cual el poder político se ha hecho autónomo del poder eclesiástico⁵.

⁴ Una doctrina “es comprensiva si contiene concepciones de lo que tiene valor en la vida humana, de ideales de carácter personal, así como ideales sobre las relaciones de amistad, familiares y sociales y de muchas otras cosas que deberían informar nuestra conducta y toda nuestra vida; es plenamente comprensiva si abarca articulándolos con precisión en un único sistema, todos los valores y las virtudes; es sólo parcialmente comprensiva cuando comprende algunos valores y virtudes no políticas, pero no todas, y está articulada de un modo poco compacto”. RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia U.P., New York, 1993; trad. It. *Liberalismo político*, a cargo de VECA, S., Ed. de Comunità, Milano, 1994, p. 31. Podemos, por tanto, considerar que una doctrina comprensiva tiende a hacer depender la justicia de las instituciones de valores no estrictamente políticos e incluso de las más generales visiones del mundo.

⁵ De todas formas, las raíces de este proceso de diferenciación son medievales. BERMAN, H.J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard U.P., Cambridge Mass., 1983; trad. It. *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1998 y BÖCKENFÖRDE, E.-W., “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation”, en ID., *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991; trad. It. “La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione”, en ID., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cargo de PRETEROSSO, G., Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 33-54.

El vacío dejado por la expulsión del poder eclesiástico ha sido cubierto por la consolidación de valores comunes formados bajo el atento control del poder político, aunque no siempre deriven directamente de su voluntad. De ese modo, lentamente los Estados europeos se han convertido en Estados-nación, en los que vínculos preexistentes de carácter pre-político radicados en la sociedad civil han sido reforzados, modificados y amalgamados por procedimientos jurídicos y decisiones políticas⁶. Los Estados-nación están bien lejos de ser pluralistas, como fácilmente se puede constatar si se observa la vida difícil que en ellos han tenido las minorías étnicas, culturales e ideológicas. Sin embargo, el malestar de estos sectores minoritarios se compensaba en gran medida por la legitimidad valorativa de la nación, en la que la comunidad política encontraba su identidad y su bien común, es decir, su “integridad”⁷. De tal manera, el Estado pudo justificar sus presupuestos sin recurrir a poderes ideológicos externos y sin hacerse directamente productor de valores⁸.

Si el Estado-nación está ligado a una forma de vida determinada y animada por valores compartidos, la Comunidad Europea en cambio no ha sido concebida como una comunidad política, sino como un espacio jurídico común a Estados-nación que han renunciado a una pequeña parte de su soberanía⁹ con el fin de cooperar en sectores económicos específicos. Eso significa que la Comunidad Europea no tiene vida propia, sino la que le dan los Estados miembros y sus órganos gubernamentales y jurisdiccionales. Aunque el derecho comunitario prevalezca respecto al derecho doméstico, y a pesar de que las decisiones de la Corte de Justicia sean seguidas por los jueces nacionales, desde el punto de vista político, la Comunidad Europea es parasitaria de los Estados miembros. Por tanto, en estas condiciones estaría fuera de lugar la cuestión de una razón pública europea.

⁶ Aquí no tiene relevancia la usual distinción entre dos conceptos de nación: uno voluntario y artificial (*ius soli*) y el otro de carácter más étnico y comunitario (*ius sanguinis*). En todo caso la nación es una comunidad de destino, por más involuntaria o voluntaria que sea.

⁷ Sobre el carácter de la plenitud de la comunidad política véase VIOLA, F., “La crisi della politica come comunità di vita”, en *Dialoghi*, 1 (2001), n. 1, pp. 40-49.

⁸ Es bien sabido lo que sucede cuando el Estado-nación ha ejercido el poder político en forma ideológica. Los Estados totalitarios del siglo XX son la exasperación extrema y violenta del antipluralismo ya presente en el Estado-nación.

⁹ La Comunidad constituye, como afirma la Corte de Justicia en el caso Van Gend & Loos, “a new legal order of international law for the benefit of which the states have limited their sovereign rights, *albeit within limited fields...*”. La cursiva del autor.

En conclusión, si la problemática rawlsiana de la razón pública que va unida al pluralismo no se adapta a los Estados miembros, entendidos como Estados-nación, con mayor razón estará fuera de lugar en la Comunidad Europea por su falta de dimensión política. Sólo cabe observar que en el espacio jurídico europeo se proyectan de modo confuso las formas de vida pública consolidadas en los Estados miembros, que además ejercitan su influencia de acuerdo con su peso económico y político, por otra parte bien diverso.

Estas consideraciones explican la tendencia difundida, especialmente entre los filósofos del derecho y de la política, a mirar los problemas culturales europeos a través de la situación cultural interna, tanto cuando se describen como cuando se quiere prescribir el modo de afrontarlos. La escasa consistencia política de la Comunidad favorece el empleo instrumental del argumento usual que invoca la conformidad a los parámetros europeos como crítica a lo que se constata en el propio país. Pero este argumento es puramente ideológico, porque no existen parámetros culturales europeos diferentes a la mera suma de las formas de vida de los Estados individuales. De hecho, Europa es y ha querido ser el símbolo de un pluralismo de vías nacionales, que para bien o para mal se han desarrollado por cuenta propia y que todavía hoy tienden a desarrollarse sobre la base de sus recursos internos. Con eso no se pretende, obviamente, desconocer el vínculo cultural constituido por la común tradición filosófica europea, pero esto es tanto menos significativo cuanto más aumenta el número de los Estados miembros, su heterogeneidad, y, en cualquier caso –como se ha dicho– es incapaz de generar en las condiciones descritas una auténtica razón pública con lo que lleva consigo.

2. LA EVOLUCIÓN DEL CONSTITUCIONALISMO CONTEMPORÁNEO

¿Podría cambiar la situación con la aparición de la ciudadanía europea? En efecto, la razón pública es una razón de ciudadanos y pueblos antes que de Estados. Sin embargo, la ciudadanía europea –como sabemos– presupone la nacional. Esto quiere decir que el camino de Europa hacia la razón pública deberá pasar necesariamente por los Estados y no podrá prescindir de ellos. Se trata de ver si los Estados están dispuestos a una transformación interna que, sin renegar de su pasado, acoja las nuevas instancias del derecho y la política. Creo que el futuro de Europa depende una vez más de la evolución

del Estado moderno y de su capacidad de sobrevivir a sí mismo. La economía ha hecho su parte, pero ahora tienen la palabra la cultura política, jurídica y social.

Ahora trataremos de señalar algunos indicios que –a nuestro parecer– podrían favorecer un cambio de rumbo de la Unión Europea y que, de explorarse adecuadamente, pueden configurar una vía verdaderamente europea de la razón pública.

El primero de ellos, también por su importancia, corresponde a la evolución del constitucionalismo contemporáneo. A este respecto debo ser algo superficial, sobre todo teniendo en cuenta la complejidad del argumento.

En el contexto del Estado nacional la constitución ha representado un programa de vida común, una fórmula política en la cual se indican los valores fundamentales rectores y las instituciones que deben articularlos en las prácticas sociales¹⁰. Por consiguiente, el constitucionalismo ha recibido una interpretación Estado-céntrica y ha sido dominado por la imagen de instituciones que ocupan el centro de la vida política, social y económica y que otorgan univocidad y estabilidad a la interpretación y aplicación de los valores constitucionales fundamentales. Los conceptos vigentes de pueblo, soberanía popular, ciudadanía, igualdad, reconocimiento y democracia tienden a presuponer la uniformidad de un Estado-nación con un sistema jurídico y político unitario y centralizado.

Esta forma de constitucionalismo se ha revelado inadecuada para afrontar los desafíos del pluralismo procedente del exterior y del interior. No se trata sólo de tener en cuenta la multitud cada vez más numerosa de inmigrantes, exiliados y refugiados, sino también el creciente desacuerdo entre los ciudadanos con respecto al modo de interpretar y practicar los valores constitucionales. El Estado constitucional tiene ahora que distanciarse de la nación para afrontar tres tipos de conflicto: el de los intereses concernientes al control y la distribución de los recursos, el de las identidades culturales y el relativo a los valores¹¹.

¹⁰ Para una visión general de la evolución del constitucionalismo véase FIORAVANTI, M., "Costituzione e politica: bilancio di fine secolo", en *La nuova età delle costituzioni. Da una concezione nazionale della democrazia a una prospettiva europea e internazionale*, a cargo de ORNAGHI, L., Il Mulino, Bolgna, 2000, pp. 49-67.

¹¹ OFFE, C., "Homogeneity and Constitutional Democracy: Coping with Identity Conflicts through Group Rights", en *Journal of Political Philosophy*, 6 (1998), pp. 119-124.

En el momento en que el Estado no se identifica ya con la nación, cambia el modo de considerar la constitución: no será ya un programa de vida común que anima a las instituciones estatales, sino el lenguaje del desacuerdo¹². Se legitima el disenso, se da valor a la oposición, pero al mismo tiempo el discurso público se administra sobre la base del razonamiento práctico y no de meros actos de imperio. La constitución (ahora también en los países con una arraigada tradición estatalista), adquiere supremacía respecto al Estado mismo, reducido pura y sencillamente a un aparato institucional y procedimental que da forma jurídica al discurso constitucional. La ley constitucional vigila el ejercicio de los poderes estatales. Pero no se trata ya de reflejar un orden político preexistente, sino de desarrollar una tarea continua de reelaboración de un orden que es siempre provisional¹³.

Los efectos de esta transformación sobre la univocidad y exclusividad del sistema jurídico son relevantes. Hacia el exterior, mientras que el Estado-nación aparecía como una entidad separada e incommunicable, la actual primacía de la constitución sobre el Estado permite la comunicación y el diálogo entre valores constitucionales presentes de diversos modos en otras constituciones (sobre todo en lo relativo a derechos humanos) y, en ese sentido, tendentes a una universalidad. Hacia el interior, el discurso constitucional debe dar forma a las reivindicaciones intra-estatales y a los movimientos sub-estatales respetando las relaciones entre diferentes grupos (nacionales, étnicos, territoriales, religiosos, de género, lingüísticos y otros) de modo que no se tienda a marginarlos, separándolos del discurso común, sino que más bien se tienda a la inclusión y a la legitimación de una pluralidad de visiones e interpretaciones de la misma constitución mediante el mútuo reconocimiento y un proceso de negociación competitivo¹⁴. Eso quiere decir que debe prescindirse del presupuesto de que las culturas dignas de reconocimiento tienen que tener ya una dimensión *nacional* o ser formas de vida completas y autónomas, y también

¹² WALDRON, J., *Law and Disagreement*, Oxford U.P., Oxford, 1999.

¹³ WALKER, N., *The Idea of Constitutional Pluralism*, European University Institute, Fiesole, 2002, p. 33.

¹⁴ A esto hay que añadir el carácter transversal de la identidad y de la pertenencia. Esto lo expone bien SEN, A., *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton & Company, New York, 2006; trad. It. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006. Por consiguiente, el concepto rawlsiano de “doctrina plenamente comprensiva” deviene anticuado, ya que cada individuo debe responder a las exigencias de diferentes lealtades.

que poner en discusión la idea, acreditada de un uso ideológico del principio de autodeterminación de los pueblos, de que las naciones deben ser por eso mismo reconocidas como Estados¹⁵.

En un orden plural, el sistema jurídico no se presenta ya como un flúir normativo uniforme a partir de un único centro de autoridad, sino como el resultado de la interrelación inestable entre múltiples tipos de autoridad o pretensiones de autoridad, situados en diferentes lugares o en diferentes procesos en el exterior y en el interior del Estado¹⁶.

En otras palabras, el constitucionalismo no se limita a sustentar sobre el plano de los valores el Estado de derecho, sino que lo obliga a ser flexible frente a una pluralidad de soluciones o ASSETI disposiciones que juridifican el desacuerdo y lo conducen desde las reglas a la práctica jurídica. El derecho tiene que administrar y domesticar el desacuerdo legitimado por el derecho mismo.

3. EL ORDEN DE LA LIBERTAD

Con respecto al Estado-nación, el constitucionalismo contemporáneo introduce –como se ha dicho– una solicitud de universalidad que contrasta con el ideal nacional, entendido como especificación e identificación de un grupo humano con formas de vida distintas y separadas del resto de la humanidad. “Nosotros” nos distinguimos de “ellos”, e incluso nos oponemos a “ellos”. Pero el objetivo de la Comunidad Europea no es terminar con esta distinción entre “nosotros” y “ellos”, sino evitar que degeneren en contraposición. ¿Es posible una comunidad de “nosotros” diferentes, pero dialogantes y cooperantes? La introducción del aspecto universalista parece debilitar la misma posibilidad de la distinción y diluir el “nosotros”. La consecuencia es que entra en cortocircuito con la dimensión nacional y paraliza

¹⁵ *Contra* véase TAYLOR, Ch., “Why Do Nations Have to Become States?”, en *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, a cargo de LAFOREST, G., McGill-Queen’s U.P., Montreal & Kingston, 1994. Más en general véase TULLY, J., *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge U.P., Cambridge, 1995, pp. 9 ss., donde se encontrarán otras reveladoras consideraciones críticas sobre el constitucionalismo estadocéntrico y sobre su necesaria transformación.

¹⁶ WALKER, N., *The Idea of Constitutional Pluralism*, cit., p. 30.

el camino hacia la unidad europea. Este es un punto crucial de cuya solución depende el futuro de Europa, pero también el de las comunidades políticas nacionales.

La constitución, con su afirmación del principio personalista, se convierte en el fundamento de la reivindicación de identidades particulares, en las cuales las personas encuentran reconocimiento y autoestima. No obstante, el reconocimiento que buscan esas personas es el del *ethos* público, que es el heredero de la nación. Lo diferente, para ser reconocido, tiene que ser parte de lo que es común. El reconocimiento de lo particular sólo es posible sobre la base de un común sentido de significado¹⁷. El *ethos* público, a su vez, no es un horizonte universal, en cuanto que la comunidad política cuyo reconocimiento se solicita es expresión de una identidad colectiva también particular. Más aún, desde cierto punto de vista, el *ethos* público parece mucho más particularista que las mismas exigencias identitarias, que por provenir de la conciencia de las personas en cuanto tales, están cargadas de una tensión en principio universalista.

Por ejemplo, las parejas homosexuales desean ser equiparadas a las parejas heterosexuales en todo y para todo. Lo que está en juego es la exigencia universal de reconocimiento público de la identidad sexual sobre una base constitucional. Pero este reconocimiento se solicita a una comunidad política, cuyo *ethos* público (el actualmente constitucionalizado) se basa tradicionalmente en la familia heterosexual¹⁸. Cuanto más intensa es la fuerza solidarizante del *ethos* público, tanto mayor es la amenaza de homologación de las identidades. Pero si la comunidad política tiene poca cohesión, la fuente del reconocimiento se debilita y las identidades no cuentan con la confirmación que necesitan. La consecuencia es que los requerimientos identitarios, sean particularistas o universalistas, aumentan desmesuradamente, pero se hacen cada vez más inciertos y cada vez más conflictivos entre sí. Las identidades querrían una comunidad política al mismo tiempo débil y fuerte, débil en cuanto concierne a los valores

¹⁷ Una vez reconocidos en su identidad, los sujetos aprenden algo más sobre la propia identidad particular y deben abandonar el estadio ya alcanzado de eticidad para llegar al reconocimiento de una configuración más exigente de su identidad. Véase HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992; trad. It. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002, p. 27.

¹⁸ Véase, por ejemplo, COUGHLAN, J., "La reazione delle Chiese alle proposte legislative di riconoscimento delle unioni omosessuali in alcuni Stati dell'Unione Europea", en *Daimon*, n. 4, pp. 279-307.

de referencia y fuerte por cuanto concierne a la capacidad de reconocimiento. De hecho la progresiva fragmentación de la ética común no solo ha debilitado la comunidad política, sino que ha convertido el reconocimiento en bien poco significativo¹⁹. Más allá de la metáfora, si la familia pierde centralidad social, su extensión a diferentes relaciones de pareja pierde sentido.

Esto es solo un ejemplo de conflicto entre pretensiones identitarias universalistas que se hacen valer dentro de estructuras comunitarias consolidadas, a las cuales se pide al mismo tiempo sobrevivir y autonegarse. No obstante, la familia hace referencia especialmente al valor “solidaridad”, esencial en una comunidad política digna de este nombre. La función de este valor es atribuir un orden a las libertades individuales, que dejadas a sí mismas generarían una oleada descontrolada de reivindicaciones, cosa deseable sin duda para los anti-prohibicionistas, pero sustancialmente destructiva para la comunidad socio-política. Las libertades no ordenadas impiden entender la vida social más que como un mero *modus vivendi*.

Resulta significativo que Rawls rechace explícitamente poner la libertad como tal en el centro de su concepción política. La libertad en sí misma no es el valor político prioritario sino más bien lo son formas específicas de libertad (*basic liberties*)²⁰. Para Rawls las libertades nacen ya calificadas y como parte de un sistema o una familia, que ha de tener en cuenta su orden interno. A esto habrá que sumar el ulterior problema de la igualdad en las libertades que se atribuyen a cada individuo.

Si observamos el modo en que Rawls afronta el problema de la determinación de la lista de libertades fundamentales, siguiendo las observaciones críticas formuladas por Hart²¹, debemos constatar que las partes en la posición

¹⁹ Por otra parte, el reconocimiento de las más diversas identidades amenaza la misma existencia de un unitario *ethos* público unitario. Esta es, de hecho, la tesis de Honneth: Hegel ha fracasado en el objetivo de determinar un horizonte abstracto de valores abierto a los más diversos fines de la vida sin perder la fuerza solidarizante de la formación de la identidad colectiva. HONNETH, A., *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 208-209.

²⁰ RAWLS, J., *Liberalismo político*, cit., pp. 291-292. Véase también ALEXY, R., “La teoria delle libertà fondamentali di John Rawls”, en *Libertà fondamentali in John Rawls*, a cargo de SCIACCA, F., Giuffrè, Milano, 2002, p. 13.

²¹ Hart señaló, entre otras cosas, que no se explicaban adecuadamente las razones por las cuales las partes en la posición originaria adoptan justo aquellas libertades fundamentales y no otras, y establecen así su prioridad. Véase HART, H.L.A., “Rawls on Liberty and Its Priority”, en ID., *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 223-247.

originaria no deciden –como nos esperaríamos– primero sobre los contenidos de esta lista y después sobre los principios de justicia que gobiernan la distribución, sino que deciden al mismo tiempo sobre una y otras²². Esto confirma que los valores políticos ven la luz ya modelados por el derecho, esto es, por reglas que especifican su extensión y su equilibrio, al menos en línea de principio.

En efecto, cuando se afirma que un valor es “político” se añade algo a su pura y simple dimensión ética. Se quiere decir que concierne a la vida en sociedad de personas, cuya conducta puede estar guiada por diferentes concepciones del bien. La política no es simplemente el lugar en que estas visiones personales deben encontrar un modo de entenderse, sino el lugar en el que tiene que alcanzarse un acuerdo sobre valores compartidos que estructuran la vida común. Por esto, muy oportunamente, Rawls encuentra en la justicia el valor político fundamental, es decir, aquello que gobierna directamente la cuestión de cómo tiene que ser el derecho. La teoría política es el resultado de la interrelación entre ética y derecho, cosa que por otra parte es una exigencia de su tarea fundamental, es decir, de la determinación de lo que es justo, de lo que tiene que ser atribuido o reconocido a los que no sólo participan en la vida común, sino también en cuanto que participan en ella²³.

El constitucionalismo contemporáneo genera, por tanto, frecuentemente en términos dramáticos la cuestión de la razón pública, porque, por una parte, da valor a exigencias identitarias, individuales y colectivas, entendidas como bienes *per se*, y no sencillamente como preferencias caprichosas, pero, por otra parte, al hacerlo pone en discusión el orden de las libertades por lo que no basta con que éstas sean vistas como bienes *per se*, sino que han de formar parte del discurso sobre el bien común, es decir, como bienes para todos. En medio de la ciudad cada solicitud de reconocimiento que se traduzca en intervenciones legislativas tiene que hacerse sobre la base del bien común, porque sólo bajo este título puede ser justificada la restricción de la libertad que cada ley inevitablemente lleva consigo. En la lógica identitaria la legislación a menudo se invoca por su papel simbólico, sea con fines de emancipación o con fines de resarcimiento de atávicas e injustas exclusiones

²² Esto es señalado por ALEXY, R., *La teoría delle libertà fondamentali di John Rawls*, cit., p.11.

²³ En general, véase el trabajo “Rawls e il Rule of Law”, en *Quaderni della Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n. 4, a cargo de PUNZI, A., Giuffrè, Milano, 2004, pp. 179-210.

sociales, pero queda siempre el hecho de que lo que es liberador para unos a menudo implica sacrificios para otros, y no sólo en el plano económico sino también –cosa muy importante– en el plano de la concepción de la vida buena y del bien común. Para esto es necesario que los requerimientos identitarios sean justificados en términos de bien común, es decir, de lo que todos los asociados deberían aceptar en cuanto que propio de una equitativa cooperación social como base para una vida común. Ésta es la tarea de la razón pública.

4. LA RAZÓN PÚBLICA Y EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN

Esta situación propia de la generalidad del constitucionalismo contemporáneo se configura de modo diferente según los contextos histórico-políticos. El elevado grado de conflictividad presente en Europa se ha debido en buena parte a la consolidación de formas de vida nacionales, ligadas a una larga elaboración histórica en la que los aspectos religiosos y civiles se han entrelazado de modo inextricable. La amenaza que puede suponer la exigencia de libertades desvinculadas del bien común invierte la óptica rawlsiana de la razón pública. En efecto, mientras Rawls empieza por el pluralismo y se pregunta cómo individuos o grupos ligados a concepciones diferentes de vida pueden constituir una sociedad política unitaria, la cuestión en Europa se propone, al contrario, en términos de cómo sociedades políticas preexistentes pueden acoger el pluralismo sin ser abrumadas por una progresiva e ineluctable fragmentación de la esfera pública. Por consiguiente, el discurso de la razón pública tendrá que ser diferente.

Mientras la razón pública rawlsiana procede por vía de restricciones²⁴, la europea tendrá que desarrollarse por el camino de una progresiva ampliación e inclusión. Mientras la razón pública rawlsiana usa el método de la desvinculación para evitar la cuestión de la verdad de las doctrinas comprensivas que compiten entre ellas²⁵, la razón pública europea presupone que lo razonable forma parte de la racionalidad y que, por lo tanto, no puede

²⁴ Para la lista de estas restricciones véase VIOLA, F., *Ragione Pubblica*, en *Enciclopedia filosofica*, vol. 10, Bompiani, Milano, 2006, pp. 9364-9366.

²⁵ La otra vía seguida por Rawls, la del consenso por intersección (*overlapping consensus*) es claramente no dialógica.

prescindir totalmente de la verdad de las creencias y de las reivindicaciones planteadas en la esfera pública. Por esto, Habermas prefiere kantianamente hablar de “uso público de la razón” mucho antes que de “razón pública”. El uso público de la razón es el que es propio de todos los seres racionales sin las restricciones dictadas por alguna forma de autoridad o por otros procedimientos. Es el uso de la razón en la plenitud de su ejercicio. Consecuentemente, el concepto de esfera pública es mucho más amplio que el rawlsiano, pero su dinamismo es mucho más conflictivo y competitivo. Sin embargo, el nuevo elemento es que, mientras en la concepción de Rawls el pluralismo es neutralizado en su origen, la aspiración del uso público de la razón es la de llegar a la superación del pluralismo como resultado final. En efecto, la implementación - deseada por Habermas - de una moral racional iluminista, independiente de la religión y de la metafísica, no es ciertamente un entorno favorable al pluralismo y es considerada justamente por Rawls como una doctrina comprensiva más.

Hemos visto que en Europa el uso público de la razón se ha ejercido a partir de los Estados nacionales y de formas de vida consolidadas, pero ahora está en discusión como consecuencia de la legitimación que los derechos constitucionales conceden a interpretaciones pluralistas difícilmente integrables en los órdenes tradicionales de vida común. Cada comunidad política tiene que interrogarse a sí misma para decidir hasta qué punto está dispuesta a modificar su modo de entender los valores constitucionales y su ordenamiento. El discurso público que surja de ahí tiene que ser capaz de transformar las contraposiciones emotivas en formas de razonabilidad. Por las razones ya dichas la ética del discurso público es para las sociedades europeas mucho más importante de lo que es para el ejercicio de la razón pública rawlsiana. Y es también más decisivo que ella sea observada por la “cultura de fondo” (*background culture*), que es propia de la sociedad civil; por la “cultura política no pública”, que es propia de los medios de comunicación, y sobre todo por la “cultura política pública en sentido amplio”, que es la propia de los ciudadanos en el ejercicio de sus derechos políticos²⁶.

²⁶ Para Rawls, en cambio, el verdadero lugar de la razón pública en sentido estricto está constituido por los foros oficiales, judiciales y legislativos, tanto que llega a afirmar que “en un régimen constitucional con revisión judicial la razón pública es la razón de la Corte Suprema”. RAWLS, J., *Liberalismo político*, cit., p. 198. Por tanto, el ámbito de la esfera pública considerada es diferente

5. LA ÉTICA DEL DISCURSO PÚBLICO

La ética del discurso público no contempla solamente el respeto de las reglas de la interlocución, tales como por ejemplo aquellas que gobiernan el orden del discurso, sino que prima también una actitud de acogida y apertura respecto al otro y su diversidad²⁷. En efecto, antes de establecer cómo discutir debemos ser conscientes de lo que tenemos en común con nuestros interlocutores como seres humanos y como conciudadanos²⁸.

La ética del discurso comienza con la atención a la persona del otro. Sería imposible enumerar detalladamente lo que esto implica y probablemente también inútil, porque a fin de cuentas el respeto del otro y de sus opiniones no se puede enseñar. Se requiere, por ejemplo, no reducir los argumentos (o las concepciones), clasificándolos apresuradamente como oscurantistas o como inmorales y, sobre todo, no excluir al otro de la interlocución por el solo hecho de que es partidario de una doctrina comprensiva que (erróneamente o con razón) detestamos, o por la molestia que nos producen ciertos modos suyos de expresarse o ciertas maneras de vestir o de actuar. Todo eso sería señal de intolerancia. Es cierto que se puede presentar el problema de si debemos tolerar a los intolerantes, sin embargo, dado que seríamos siempre nosotros los que consideramos intolerantes a otros, es preferible admitir a todos (excepto los partidarios del empleo de la violencia, que se autoexcluyen) al discurso público, en el cual se someten voluntariamente al escrutinio de la razón²⁹.

de la verdadera razón pública europea. Pero hay también que considerar que en el derecho anglosajón la jurisdicción está directamente más unida a la sociedad. En la Europa continental el foro público es el de los intelectuales por oposición a la razón de Estado. Se trata de los escritores, filósofos, periodistas y profesores (maestros) y no del poder judicial, que es un órgano del Estado. Véase AUDARD, C., "The Idea of *Free Public Reason*", en *Ratio Juris*, 8 (1995), n. 1, pp. 30-39.

²⁷ Aquí obviamente entiendo por "ética del discurso" el conjunto que forman las actitudes de los interlocutores en su relación mutua, junto con las virtudes propias de los actos de interlocución. No se trata, por lo tanto, de lo que Habermas entiende con la misma expresión. Véase HABERMAS, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1983; trad. It. *Ética del discurso*, a cargo de Emilio Agazzi, Laterza, Roma-Bari, 1989.

²⁸ "En el otro debemos respetar al conciudadano también cuando creemos que su pensamiento es errado y el correspondiente modo de vivir infeliz". HABERMAS, J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2005; trd. It. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 157.

²⁹ Por otra parte, un Estado liberal también debería respetar los derechos de los que no respetan los derechos y tratar humanamente a los que no se comportan humanamente. Véase IGNATIEFF, M., *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terrorism*, Edinburgh U.P., Edinburgh, 2005.

Debo también añadir que el presupuesto del respeto del otro se asienta sobre la actitud que tenemos respecto a nosotros mismos, a nuestras opiniones y a nuestras concepciones. Un individuo o una institución pueden legítimamente creerse depositarios de la verdad absoluta, pero en el momento en el que piden entrar en el debate público para construir la ciudad de los hombres tienen que estar dispuestos a poner en discusión sus convicciones y también –como recientemente ha advertido Habermas³⁰– estar deseosos de aprender de los otros. En caso contrario, no habrá un discurso público real, sino sólo un pulso, en el cual vencerá quien tenga mayor influencia o capacidad de mover a la mayoría. En una democracia deliberativa la mayoría no puede no tener buenas razones para sus decisiones. El Estado constitucional democrático basado en la deliberación es una forma de gobierno sensible a la verdad³¹.

No se trata sólo de que algunos se crean depositarios de la verdad, sino también de que piensan que son jueces infalibles del correcto uso de la razón. Y aquí conviene recordar que la razón pública pertenece al ámbito de la razón práctica, en la que tienen relevancia los valores y el contexto en el que se realiza el razonamiento. Por tanto, sería restrictivo, y a fin de cuentas dogmático, exigir el uso de un único modelo de racionalidad y hay que estar abiertos a la consideración de una pluralidad de razones o de fuentes de razonabilidad. La única condición es que sean de algún modo universalizables, es decir, incluyentes y apreciables también por quienes no comparten la misma concepción de la vida buena.

El reduccionismo racionalista o empirista puede ser un modo subrepticio de eliminar interlocutores desagradables. También el fundacionalismo ético debe ser dejado de lado en el discurso público, que es una cosa bien diferente a un debate filosófico. La razón práctica no funciona nunca en el vacío o en ausencia de supuestos, sino que parte de formas de vida ya existentes y de prácticas sociales consolidadas para ensayar hasta qué punto pueden desarrollarse, acogiendo formas nuevas, sin negarse a sí mismos radicalmente³². Normalmente las sociedades se desarrollan sin soluciones de continuidad,

³⁰ HABERMAS, J., *Tra scienza e fede*, cit., p. 14.

³¹ *Ibid.*, p. 47.

³² El error del racionalismo moderno ha sido creer que nuestra comprensión moral no puede ser revisionista si no está libre de vínculos. Si la razón fuera así, el racionamiento práctico sería imposible. Véase TAYLOR, Ch., “Le juste et le bien”, en *Revue de metaphysique et de morale*, 93 (1988), p. 50.

pero atraviesan incesantes ajustes internos y reinterpretaciones de los valores fundamentales. Obviamente eso no excluye que puedan, en algunos aspectos, alejarse de muchas de sus matrices originarias. Lo importante es que se tenga en cuenta conjuntamente tanto la legitimidad del requerimiento de reconocimiento, como su inserción en una visión común de la vida pública, es decir del bien común.

El discurso público, también cuando se dirige al reconocimiento de la verdad práctica como base de la vida común, no tiene un objetivo puramente teórico, no está dirigido a establecer la superioridad de una doctrina con respecto a las otras, sino que intenta solucionar el problema de la convivencia entre personas que tienen creencias, identidades y convicciones diferentes y que no obstante intentan vivir juntas de un modo respetuoso con la dignidad humana. Ante todo están en juego valores que tienen que ser reconocidos por todos, pero eso no basta, porque la cuestión crucial del discurso público es la de la disminución de los valores en la historia y en el contexto específico de una comunidad política concreta. Por esto es necesaria una función de mediación, que no debe ser confundida con una negociación de los valores³³. Los valores fundamentales no son negociables, es decir, no pueden ser objeto de intercambio o compromiso, sino que deben ser integrados en el plano de la vida y eso requiere que dialoguen entre ellos. Si sólo existiera un valor dominante, entonces el discurso público sería completamente superfluo o imposible³⁴. Este valor debería prevalecer como la carta de triunfo. Pero en realidad los valores fundamentales para la tutela de la dignidad humana son múltiples. Las distintas doctrinas comprensivas se distinguen entre ellas por su diferente apreciación de la importancia de algunos valores con respecto a otros. Pero si aceptan entrar en el discurso público, aceptan también tomar en consideración el diferente orden de valores que otros defienden. Participar en el discurso público, sobre todo en la fase más cercana a la decisión política, quiere decir renunciar a una imposición sin discusión. Ciertamente, en particular en el ámbito de la cultura social de partida, es bueno que las diferentes doctrinas se den a conocer y exhiban sus pretensiones de verdad y valor. Pero el discurso público real y verdadero es el lugar del mutuo aprendizaje y la mediación.

³³ IVALDO, M., "Valori non negoziabili e mediazione", en *Il Regno*, 52 (2007), n. 4, pp. 75-78.

³⁴ El discurso público es imposible también en el caso del politeísmo ético weberiano para el cual los valores dominantes son múltiples e incompatibles.

El discurso público no está pues encaminado directamente a afirmar valores, sino a realizarlos en la vida común. De por sí cada valor es una instancia insuprimible y tiránica, pero su “urbanización” requiere que se convierta en una orientación razonable. El constitucionalismo contemporáneo indica claramente el camino a seguir, que es el mismo del razonamiento práctico y de la deliberación moral. Los valores, en cuanto instancias axiológicas, se constitucionalizan en forma de principios prácticos que deben guiar las acciones sociales. Los principios, a su vez, generan reglas que los concretan, indicando las acciones que se han de realizar o su contrario. La mediación es obra de los principios, que reciben su alcance moral de los valores y otorgan la justificación práctica a las reglas. Por esto el verdadero y propio objeto del discurso público se refiere a la individuación y la interpretación de los principios constitucionales³⁵.

Con esto quiero decir que, aunque sigamos la vía europea de la razón pública, que no evita –a diferencia de lo que propone Rawls– la cuestión de la verdad práctica, esto no significa que debamos entender el discurso público como un debate filosófico destinado a establecer el predominio de una determinada concepción de la moral. Cuestiones meta-éticas fundamentales, como por ejemplo el debate entre el absolutismo y el relativismo ético, tienen que ser dejadas fuera del discurso público, aunque siempre permanezcan en el fondo de las diferentes posiciones prácticas. El discurso público no es lugar idóneo para las discusiones metafísicas ni tampoco para una confirmación de la validez de una doctrina meta-ética. Si fuese usado con este propósito, se incrementaría la conflictualidad socio-política sin ningún resultado apreciable en el plano teórico. En la arena pública los discursos metafísicos tienden a reducirse a un inacabable intercambio de ofensas y de invectivas.

³⁵ “El nexo de congruencia entre valores-principios-reglas es constitutivo de la validez del derecho. Es un axioma que precede incluso al derecho positivo; es algo que viene antes que el mismo poder de hacer una constitución”. ZAGREBELSKY, G., “Diritto per: valori, principi o regole (a propósito de la doctrina de los principios de Ronald Dworkin)”, en *Quaderni Fiorentini*, 31 (2002), t. II, p. 877. El respeto de este nexo es esencial para el discurso público. Esto puede no ser tenido en cuenta, bien porque un valor pretende afirmarse sin transformarse en un principio, bien cuando un principio pretende orientar, incluso yendo contra un valor o por fin, cuando una regla pretende valer aunque vaya en contra de un principio. Para estos temas véase también VIOLA, F., “Conflitti d’identità e conflitti di valori”, en *Ars interpretandi*, 10 (2005), pp. 61-96.

6. SOCIEDAD CIVIL Y SOCIEDAD POLÍTICA EN EUROPA

Consideremos ahora más de cerca una cuestión crucial para el presente y el futuro de la razón pública europea, es decir, la del papel público de la religión³⁶. La importancia de este tema está determinada, entre otros, por el hecho de que los Estados nacionales europeos han estado marcados históricamente por una presencia religiosa cristiana que a través de un proceso de secularización ha modelado las bases culturales de la sociedad con la aceptación también de los no creyentes³⁷. Por consiguiente, cuando las bases tradicionales del *ethos* público se ponen en discusión, se buscará ante todo re-legitimarlas, es decir hallar las raíces de su justificación. Sale así a la luz que la secularización no ha logrado cortar todos los vínculos con sus orígenes religiosos, que no se sostiene a sí misma y que “*el Estado liberal, secularizado, vive de supuestos que de por sí no puede garantizar*”³⁸. Eso explica en buena parte la coexistencia de dos fenómenos sociales aparentemente contradictorios: por una parte, la privatización de la religión, que tiende a hacerse mera religiosidad sin lazos de pertenencia fuertes, y por otra parte, el incremento del papel público de la Iglesia, y de la católica en particular, en cuanto que es la más ligada a instancias solidarias³⁹.

Esta explicación es mucho más seria y sólida que la que únicamente se preocupa por el retorno del poder eclesiástico al ámbito político, cosa por otra parte a veces justificada por intervenciones no siempre bien calibradas. Pero lo que sobre todo cuenta es la presencia de un problema real, que sería ideológico tratar de ocultar recurriendo a la teoría del complot o a la filosofía de la sospecha. La secularización ha revelado no ser autosuficiente e, incluso, de ser un empobrecimiento respecto a la vitalidad de sus orígenes religiosos⁴⁰. Esto –como se sabe– es uno de los aspectos de la crisis de la modernidad.

³⁶ Para el tema en general véase VIOLA, F., “Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturalmente”, en *Multiculturalismo e identità*, a cargo de VIGNA, C. y ZAMAGNI, S., Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp. 107-138.

³⁷ Para la distinción entre identidad religiosa e identidad cultural cfr. mi “Identità culturali e religiose”, en *Cosmopolis*, 1 (2006), n. 2, pp. 67-74.

³⁸ BÖCKENFÖRDE, E.-W., *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 53. (la cursiva es del autor).

³⁹ FERRARI, S., “Religione, società e diritto in Europa Occidentale”, en *Sociologia del diritto*, 31 (2004), n. 2, pp. 213-224 y bibliografía allí citada.

⁴⁰ “In a number of ways the Christian conceptions out of which modern liberalism originated remain richer and deeper than their secular offspring. For that reason –and this is my point– they

Si nos acercamos sin prejuicios ideológicos al hecho de la persistencia de la religión en un entorno que se seculariza progresivamente, entonces no sólo –como sugiere Habermas– este fenómeno social ha de ser asumido por la filosofía como un “desafío cognitivo”⁴¹, sino incluso más en general como un desafío existencial. En efecto, las religiones valoran aspectos de lo humano que escapan a la moral de la autonomía como el sufrimiento, la fragilidad, la vulnerabilidad, la misma solidaridad. La ética de los derechos no agota el sentido de lo humano y exige entrar en diálogo con las dimensiones de interdependencia y de comunidad. Así pues, la dirección a seguir debería ser claramente aquella indicada recientemente por Habermas:

“Si entendemos la modernización de la conciencia pública en Europa como un proceso de aprendizaje que al tiempo invierte y modifica al tiempo la mentalidad religiosa al tiempo y la laica, obligando a la tradición del Iluminismo, a la par que a las doctrinas religiosas, a reflejar sus respectivos límites, entonces una luz distinta ilumina el desencuentro a nivel internacional entre las grandes culturas y las religiones mundiales”⁴².

¿Donde está la dificultad? ¿Dónde se encuentra el obstáculo principal para este diálogo constructivo? Una vez más hay que tener en cuenta la escasa propensión de la cultura europea en su complejidad, sea laica o religiosa, a acoger el pluralismo y a tolerar las diversidades. El punto crucial –a mi modo de ver– reside en las relaciones entre la sociedad civil y la sociedad política. El Estado nacional ha sometido a la sociedad civil, que es el lugar más apto para la cultura de la diversidad, y ha ahogado desde el inicio toda posibilidad de diálogo multicultural. Por consiguiente, los grupos y los individuos, cuya identidad

continue to offer themselves as resources and clusters of clues for the modern political debate”. WALDRON, J., “Religious Contributions in Public Deliberation”, en *San Diego Law Review*, 30 (1993), pp. 846-847.

⁴¹ HABERMAS, J., *Tra scienza e fede*, cit. p.12

⁴² *Ibid.*, p. 212. Entre estos límites del Iluminismo estaría la crítica de las ideologías en las formas desarrolladas por Marx, Freud y Nietzsche hasta la Escuela de Franckfurt, que desacreditan como argumentos de falsa conciencia los que forman parte de lo religioso. En este sentido la crítica de la ideología pertenece a la tendencia antipluralística de Europa. La ideología, a su vez, en cuánto forma negativa de pensamiento colectivo, ha de distinguirse de argumentaciones motivadas en realidad por intereses personales y carentes de una capacidad comunicativa de universalización. Para eliminar esto último del discurso público basta con apelar a la ética del discurso.

no es acogida y reconocida por la sociedad civil, buscan reivindicarla en el plano de la sociedad política y el derecho, que asume una función simbólica relevante y predominante. De tal manera que la cuestión, en lugar de solucionarse, se complica y se agudiza el conflicto: por una parte, en efecto, siendo la sociedad política el lugar de la determinación del bien común, difícilmente se realiza una convergencia de lo que todos están dispuestos a aceptar como un valor compartido; por otra parte, un reconocimiento meramente jurídico, no respaldado por una actitud correspondiente de la sociedad civil, exaspera las contraposiciones y prefigura el resurgir del Estado ético, aunque de signo distinto al del pasado.

En la medida en que el Estado nacional ha cortado los puentes con los vínculos pre políticos la ética pública desarrollada por las instituciones políticas, intelectuales y la burocracia se va separando de la que subsiste de modo confuso en el corazón de la sociedad civil, donde ha crecido ahora, también por las razones ya mencionadas, el peso de la religión y de las identidades culturales. Lo que ocurre en la sociedad civil pertenece a la esfera pública a todos los efectos⁴³ y es el principio del discurso público, el momento del conocimiento recíproco, de la convivencia y de la cooperación. Sin esta preparación los resultados del discurso público en el plano de la sociedad política aparecerán como una pura y simple imposición de la “mayoría”, desde la perspectiva de una democracia que Dworkin consideró como puramente “estadística”⁴⁴, o bien como el resultado de un discurso puramente filosófico basado en una lógica abstracta de los derechos constitucionales. No dejar de lado la cuestión de la verdad de las doctrinas comprensivas no significa –como ya se ha apuntado– transformar el discurso público en un congreso filosófico, porque la verdad que se busca es la verdad “práctica” y las razones que se presentan son “prácticas”, es decir, comprensibles y aceptables por parte de personas que se respetan y pretenden vivir juntas. El orden de las libertades proviene del corazón de la sociedad civil y no puede ser construido por decisiones políticas. La

⁴³ La identificación entre “político” y “público” es un resto que sobrevive en un estatalismo que se resiste a morir. Véase HIRST, P., *From Statism to Pluralism. Democracy, Civil Society and Global Politics*, UCL Press, London, 1997; trad. It. *Dallo statalismo al pluralismo. Saggi sulla democrazia associativa*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

⁴⁴ DWORKIN, R., “The Moral Reading and The Majoritarian Premise”, en HONGJU KOH, H. y SLYE, R.C. (eds.), *Deliberative Democracy and Human Rights*, Yale U.P., New Haven, 1999, pp. 81-115.

vía europea de la razón pública no será practicable si no se realiza esta reconciliación entre sociedad política y sociedad civil empezando por la dimensión nacional de los Estados individuales⁴⁵.

Mientras para la razón pública rawlsiana –como hemos visto– el problema a solucionar consiste principalmente en la constitución de una sociedad política atenta al pluralismo, para la razón pública europea debe prestar atención a una sociedad civil que acoge frente al pluralismo. Pero la sociedad civil no es cosa que se pueda construir o planificar, es el resultado del encuentro (y del desencuentro) espontáneo de los recursos culturales de una comunidad política. Hay que dejarla florecer (o marchitar), por sí misma. Sólo cabe esperar que las nuevas inyecciones de pluralismo en la Europa contemporánea, sobre todo por obra de una inmigración fuertemente caracterizada en lo religioso y cultural, induzcan a la cultura de base de las sociedades europeas a abandonar posiciones hegemónicas y a desarrollar un discurso intercultural en el respeto de los derechos humanos. Pero las señales procedentes de todas las partes, tanto de la derecha como de la izquierda, no son alentadoras⁴⁶.

7. LA CONCIENCIA PÚBLICA EUROPEA

Volvemos así al punto crucial de la cuestión, que es una vez más el pluralismo. ¿Será capaz la conciencia pública europea de tener debidamente en cuenta el “hecho del pluralismo”? Identificar esta conciencia con los procesos ilustrados de secularización significa ya contestar negativamente a esta pregunta. Y efectivamente – como se ha dicho – la gestión del pluralismo siempre ha sido un problema no resuelto para Europa. Habitada por fuer-

⁴⁵ No obstante, aquí habría que distinguir entre las diferentes situaciones nacionales, porque debajo de este problema común se esconde el calidoscopio de las culturas en la Europa de los pueblos.

⁴⁶ Es desafortunadamente significativo que en el elenco con el cual Habermas describe a Europa como la parte más secularizada de Occidente no haga ninguna mención a la integración de los inmigrantes, que es un motivo de orgullo de los Estados Unidos: “Con la abolición de la pena de muerte, las normas liberales sobre el aborto, la igual legitimidad de las orientaciones sexuales, la equiparación de las parejas homosexuales, el rechazo absoluto de la tortura, y en general con la primacía reconocida a los derechos con respecto a los bienes colectivos, por ejemplo, la seguridad nacional, los Estados europeos parecen andar solos por un camino que, a partir de las dos revoluciones constitucionales del tardío siglo XVIII, ellos emprendieron junto a los Estados Unidos”. HABERMAS, J., *Tra scienza e fede*, cit., p. 21.

tes poderes ideológicos, Europa ha conocido tardíamente la tolerancia y no siempre en forma plena. La historia europea está llena de persecuciones de lo diverso, desde religiosas hasta antirreligiosas. Por esto el Holocausto es una cifra de la historia europea. El hecho del pluralismo ha aparecido como un escándalo que tiene que ser necesariamente eliminado. A este fin se pueden usar varios métodos. Las hogueras para los herejes, la guillotina para los papistas, los hornos crematorios para los judíos y Siberia para los disidentes, son métodos violentos. Pero también hay métodos de exclusión menos sanguinarios, más científicos, y sin embargo, no menos dolorosos. Distribuir patentes de racionalidad es uno de ellos y tiene una historia conocida. Se trata de gobernar la entrada y la salida del debate público, de admitir o de excluir a los participantes en él. Pero, si no se tiene respeto al pluralismo, entonces no se podrá invocar la problemática de la razón pública, que es el uso público de la razón en el régimen del pluralismo. Si se elimina el pluralismo, entonces el juego está acabado y la cuestión fácilmente resuelta, aunque en sustancia traicionada.

Ahora bien, aunque se admita la posibilidad de una reconciliación entre sociedad civil y política en el interior de los Estados miembros⁴⁷, queda aún el problema de una conciencia pública europea y del surgir de una sociedad civil de dimensiones europeas que pueda participar. Y no puede nacer de lo alto, es decir de una construcción jurídico-política como es un proyecto de constitución que, no por casualidad, encuentra bien conocidas dificultades. La integración a través del derecho (y más aún a través de los derechos) no puede sustituir la necesaria conciencia pública europea.

Como ya hemos visto, esta comunidad no podrá surgir de las ruinas de las culturas nacionales sino que, por el contrario, tendrá que ser el resultado de su encuentro. No se trata de un diálogo entre los ciudadanos europeos considerados singularmente, sino más bien entre los pueblos europeos. Sabemos que esta comparación es a menudo conflictiva. El chauvinismo y la razón de Estado se resisten a morir. Cuanto más se extiende la Unión Europea, tanto más se consolida la tendencia a establecer relaciones preferenciales entre dos o más Estados excluyendo a los otros (*differentiated integration*), en razón

⁴⁷ Para las relaciones entre la una y la otra véase VIOLA, F., "Società civile e società politica. Tra cooperazione e conflitto", en DONATI, P. y COLOZZI, I. (a cargo de), *Religione, società civile e stato: quale progetto?*, EDB, Bologna, 2002, pp. 85-102.

de varios factores, como el estar entre los países fundadores de la Comunidad y/o desarrollar un papel principal en el plano de la integración económica y los otros objetivos de los tratados. Se habla de una Europa de varias velocidades, con diversos grados de flexibilidad, de una Europa de geometría variable⁴⁸. Pero ya está claro que una conciencia pública europea tendrá que atenerse a dos condiciones: respetar la pluralidad de las culturas nacionales y no adoptar la forma del Estado nacional. Europa no podrá ser una Europa de los ciudadanos sin antes ser una Europa de los pueblos y no podrá ser una Europa de los pueblos si no es una Europa de los Estados. En esto quiere seguir su historia que no es la de borrar la experiencia del Estado moderno, sino la de remodelarla.

Quizá éste es el momento de hablar de una *modernización reflexiva*, que reconoce una multiplicidad de vías de acceso a los principios de la modernidad, y, en tal sentido, constituye una alternativa al *American way*⁴⁹. Pero este proceso cultural tiene que provenir de la base de las sociedades civiles de los Estados miembros, en las que las diferentes identidades son acogidas y aprenden a dialogar y a cooperar. Este interculturalismo de base es el supuesto necesario para considerar los diferentes enfoques políticos y las diferentes soluciones legislativas como vías alternativas al bien común, en principios equivalentes⁵⁰. La verdad práctica no implica una única respuesta correcta, sino una pluralidad de aproximaciones y soluciones, cuya validez depende de múltiples factores, tales como las tradiciones culturales, los contextos sociales particulares. Eso no quiere decir que cualquier decisión de la sociedad política sea por eso mismo justa o aceptable. El constitucionalismo nos invita a considerar como siempre la vida política como un proceso de revisión abierto a correcciones y ajustes. En la medida en que implica el sacrificio de instancias

⁴⁸ La cuestión es examinada por Marlene Wind, que además se muestra confiada sobre la posibilidad de conciliar *widening* (ampliación) y *deepening* (profundidad). Véase WIND, M., "The European Union as a Polycentric Polity: Returning to a Neo-medieval Europe?", en *European Constitutionalism beyond the State*, a cargo de WEILER, J.H.H. y WIND, M., Cambridge, Cambridge U.P., 2003, pp. 103-131.

⁴⁹ BECK, U. y GRANDE, E., *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft un Politik in der Zweiten Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2004; trad. It. *L'Europa cosmopolita. Società e politica nella seconda modernità*, Carocci, Roma, 2006, p. 282.

⁵⁰ El principio de equivalencia está ya presente en el derecho comunitario, también se aplica prevalentemente al campo económico y administrativo. Véase TORCHIA, L., *Il governo delle differenze. Il principio di equivalenza nell'ordinamento europeo*, Il Mulino, Bologna, 2006.

procedentes de concepciones razonables de la vida buena o de requerimientos identitarios dignos de atención, tendrá que ser considerada como una obra de integración todavía incompleta. Pero cabe también un mutuo aprendizaje entre regímenes constitucionales que, pese a sus diferencias institucionales, comparten algunos valores fundamentales y pueden sacar provecho de la diversidad de sus interpretaciones si no quedan prisioneros del orgullo nacional y de una celosa autonomía.

Copyright of Persona y Derecho is the property of Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A. and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.