

Integración y Derechos Humanos. Jürgen Habermas: discurso y Reconocimiento

Flor Ávila Hernández
favilahernandez@gmail.com
Universidad Católica, Bogotá. Colombia.

Resumen

Este artículo eminentemente teórico, reflexiona acerca de las posturas de Jürgen Habermas respecto a los derechos humanos y las premisas en que los mismos se fundamentan: La lucha por el reconocimiento en el Estado Democrático de derecho y la unión entre sistema de derechos y democracia, son aspectos que se analizan bajo su paradigma primordial enmarcado en la modernidad, caracterizada por el pluralismo de las visiones del mundo y de los valores, que ha revelado la inadecuación de los fundamentos religiosos o metafísicos de la legitimación jurídico-política. Dentro de las conclusiones del pensamiento habermasiano está el de no compartir una interpretación universalista de los derechos como nivelación abstracta de las diferencias, sino sobre todo de tener bien presente la sensibilidad contextual y cultural de las sociedades. Bajo esta perspectiva, derechos considerados tradicionalmente como de protección de la esfera particular como la libertad de expresión y de opinión, tienen una función esencial en el procedimiento de formación de la voluntad política razonable.

Palabras clave

Integración, derechos humanos, discurso, reconocimientos, Habermas, Estado, democracia

Recibido 14/03/2016-Aceptado 07/05/2016

**Integration and Human Rights.
Jürgen Habermas, Discourse and Recognition.**

Abstract

This article eminently theoretical, reflects on the positions of Jürgen Habermas regarding human rights and the premises on which they are based: The struggle for recognition in the Democratic State of law and the union between the system of rights and democracy, are Aspects that are analyzed under its primordial paradigm framed in the modernity, characterized by the pluralism of the visions of the world and the values, that has revealed the inadequacy of the religious or metaphysical foundations of legal-political legitimation. Within the conclusions of the Habermasian thought is that of not sharing a universalist interpretation of rights as an abstract leveling of differences, but above all of having a well aware of the contextual and cultural sensitivity of societies. Under this perspective, rights traditionally regarded as protection of the particular sphere such as freedom of expression and opinion have an essential role in the process of forming reasonable political will.

Key Words

Integration, human rights, discourse, acknowledgments, Habermas, State, democracy

Integração e Direitos Humanos. Jürgen Habermas, Discurso e Reconhecimento.

Resumo

Este artigo eminentemente teórico, reflete sobre as posições de Jürgen Habermas sobre direitos humanos e as premissas em que se baseiam: A luta pelo reconhecimento no Estado Democrático de Direito e a união entre o sistema de direitos e a democracia são aspectos que são analisados sob o seu paradigma primordial enquadrado na modernidade, caracterizado pelo pluralismo das visões do mundo e dos valores, que revelou a inadequação dos fundamentos religiosos ou metafísicos da legitimação jurídico-política. Dentro das conclusões do pensamento habermasiano está o de não compartilhar uma interpretação universalista dos direitos como um nivelamento abstrato das diferenças, mas, sobretudo de ter um bem consciente da sensibilidade contextual e cultural das sociedades. Nesta perspectiva, os direitos tradicionalmente considerados como proteção de uma esfera particular, como a liberdade de expressão e de opinião, têm um papel essencial no processo de formação de uma vontade política razoável.

Palavras-chave

Integração, direitos humanos, discurso, reconhecimentos,
Habermas, Estado, democracia.

Introducción

Las reflexiones de J. Habermas sobre los derechos humanos giran alrededor de las siguientes premisas, a la base de su paradigma: la lucha por el reconocimiento en el Estado Democrático de derecho¹ y la unión entre sistema de derechos y democracia.

Son dos aspectos íntimamente correlacionados en la meditación contenida en la obra del filósofo de Francoforte, sobre el cual nos detendremos por considerarlos indispensables para la comprensión de su pensamiento.

Como punto preliminar, su discurso se encuadra en la actual modernidad, caracterizada por el pluralismo de las visiones del mundo y de los valores, que ha revelado la inadecuación de los fundamentos religiosos o metafísicos de la legitimación jurídico-política.

Con el paso (típicamente moderno) al pluralismo de las visiones del mundo, la religión y la eticidad en ella arraigada no pueden más fungir como fundamento público para una moral común. En cada caso, la validez de las reglas morales generalmente vinculantes no es más explicable con razones e interpretaciones que hagan apelación a la existencia y al rol de un creador y de un salvador trascendente (Habermas, 1998, p. 23).

Esta pérdida del consenso alrededor de los valores comunes, alcanzable a través de una ética compartida que confiera legitimidad al orden jurídico-político, induce a nuestro autor a buscar nuevas categorías justificadoras de los conceptos fundamentales de una teoría política y jurídica, así como la legitimación de un orden universal de los derechos humanos.

Sin embargo, el camino hacia una teoría discursiva de los derechos que tenga como fundamento la «razón comunicativa», pasa necesariamente a través de la reflexión sobre la democracia y sobre el procedimiento llamado «lucha por el reconocimiento», en plena irrupción en las sociedades actuales, complejas y multiculturales.

Según la disertación habermasiana, la incorporación de las luchas por el reconocimiento de las identidades culturales de los grupos en la esfera pública², en las sociedades conflictivas de hoy, puede ser canalizado de través de los derechos. De aquí la relevancia de las funciones que los derechos humanos son llamados a absolver.

¹ Así se intitula un capítulo del Libro «*Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*» de este filosofo junto con Charles Taylor, Editoriale Feltrinelli, 2002.

² La formación de la voluntad democrática en Occidente, que ha permitido la integración, ha tenido como motor los circuitos comunicativos de una esfera pública política, desarrollada a través del asociacionismo burgués y el *médium* de la prensa de masa.

Del mismo modo, la lucha por el reconocimiento confronta dos aspectos cruciales de la modernidad: la necesidad de reconocimiento de base metacomunitaria, y el respeto como vínculo entre sujetos morales. Este binomio “funda y permite el diálogo y la solidaridad entre extraños, según una expresión querida a Habermas: a su promoción/protección debería limitarse el derecho” (Sartea, 1999, p. 474).

Para comprender el sentido de las meditaciones indicadas, es necesario delinear más o menos las premisas teóricas de su reflexión:

Legitimación de los Derechos Humanos

Los derechos humanos por su estructura pertenecen al derecho positivo. Y una de las características principales del derecho moderno es su necesidad de legitimidad. Para alcanzar esta legitimidad (Habermas, 1998, p,216), el derecho tiene que ser establecido a través de mecanismos democráticos:

Sin embargo, siendo parte de un orden jurídico democrático, también los derechos fundamentales gozan pues (como todas las otras normas jurídicas) de una validez ideal [Gultigkeit]. En el sentido que no son tan sólo vigentes de hecho (o sea, impuestos con sanciones del Estado), sino que pueden también pretender legitimidad en cuanto son susceptibles de justificación racional” (Habermas, 1998, p,216).

La legitimidad del orden jurídico para Habermas, se traduce en la garantía de la autonomía de los individuos, es decir, en su participación en el proceso de producción de normas. “Un orden jurídico es de consecuencia legítimo si garantiza en modo igualitario la autonomía de todos los ciudadanos. Éstos son autónomos, solo si los destinatarios del derecho pueden entenderse a sí mismos simultáneamente como los autores”. (Habermas, 1998, p,202),

De esta manera, nuestro autor enlaza democracia con derechos humanos, es decir, soberanía popular con derechos civiles y políticos, una teoría de la democracia de estampa rousseaiana con la teoría liberal de los derechos. Según Habermas, es la respuesta y la contribución que la teoría política ofrece al problema de la legitimidad.

A pesar de esto, esta exigencia de legitimidad es más sentida con respecto a los derechos humanos, sobre todo en las sociedades multiculturales, por cuanto los vínculos de unión entre los individuos no están representados por el mismo origen étnico o pertenencia a una misma nacionalidad. La circulación de estos debates constituye el “lugar de formación” (Habermas, 1998, p. 220), de una voluntad política razonable.

En Habermas es muy acentuada la convicción según la cual gozan de legitimidad las reglas a las cuales todos los posibles implicados, en cuanto participan de los discursos racionales, pudieran dar su aprobación (Habermas, 1998). El lugar de las circulaciones de las diversas ideas es el discurso, en el cual los participantes expresan

sus razones, a través de los argumentos, para convencer al interlocutor de algo. Estos discursos circulan en la esfera pública.

Además, los derechos humanos constituyen las condiciones de posibilidad, es decir, institucionalizan los supuestos comunicativos necesarios para la formación razonable de la voluntad política (Habermas, 1998), especialmente la de los derechos políticos, (derechos comunicativos y de participación), y los derechos de libertad que protegen la autonomía particular a nivel social. Estos últimos, como sostiene Habermas, tienen una validez intrínseca, que no depende del uso instrumental y funcional que se hace de ellos para un correcto proceso democrático. Estos clásicos derechos de libertad constituyen los espacios de acción para los individuos indispensables para perseguir los proyectos de vida personal, y gozan, según Habermas, de legitimidad (Habermas, 1998, p,219).

Validez universal de los derechos. Argumentación moral de los derechos

La pretensión de validez universal de los derechos humanos reside en el hecho de que su contenido es susceptible de ser argumentado moralmente.

Los derechos fundamentales son dotados de esta universal pretensión de validez en cuanto ellos pueden ser fundados tan sólo de una perspectiva moral...en cambio los derechos fundamentales regulan materias tan generales que los argumentos morales son seguramente suficientes a su fundamentación. Se trata de argumentos que justifican en cuál sentido la garantía de estas reglas refleje el interés de todas las personas, por lo tanto, en qué sentido estas reglas son buenas para todos (Habermas, 1998, p, 204).

Los derechos humanos participan de una lógica universalista, comparten la pretensión de validez universal con las normas morales, y al mismo tiempo, comparten la estructura jurídica de las normas del derecho positivo. En este sentido, Habermas asume el supuesto que los derechos humanos tienen una fundamentación racional en la moral. Bajo esta perspectiva, la argumentación moral es posible en virtud de los siguientes principios básicos: a) la comunión de intereses compartidos por todas las personas; b) la bondad intrínseca de las reglas igualitarias.

Esta fundamentación moral de los derechos les permite trascender en la validez de los límites de los ordenamientos jurídicos de los Estados nacionales.

Habermas aclara que, a pesar de esta posibilidad de argumentación moral, los derechos humanos no pierden su juridicidad, esto es, no se transforman en regla morales. Al contrario, los derechos humanos necesitan del poder estatal de sanción para imponer, actuar y convertirse en pretensiones jurídicas subjetivas exigibles. Y, dado su carácter de pretensiones jurídicas exigibles, los derechos humanos aperturan espacios legales a los actores sociales para actuar guiados por sus preferencias (Habermas, 1998).

Además, Habermas puntualiza que el carácter jurídico de las normas sobre derechos humanos reside en su estructura y no en su contenido: es la estructura que los califica como «derechos subjetivos accionables (Habermas, 1998)». Bajo esta perspectiva, los derechos humanos comportan deberes jurídicos que son el resultado de una autorización a la acción según el principio del libre albedrío, que tiene como límite las leyes. “El derecho se funda en el principio por el cual es permitido todo lo que no está explícitamente prohibido por leyes generales limitadoras de la libertad” (Habermas, 1998, p, 205). Habermas subraya que los derechos humanos necesitan legitimidad en el sentido de reflejar el punto de vista moral de la justicia. En este sentido, retoma la fundación kantiana de los derechos basándose en la ley universal de la libertad, esto es, en el derecho originario a iguales libertades subjetivas.

El Derecho como «medium» entre exigencias sociales y obligaciones jurídicas

Según nuestro autor, el derecho generalmente (sobre todo aquel de rango constitucional) hace las veces de médium entre las instancias libertarias de los individuos, reivindicadas en la arena político-discursiva y sucesivamente positivizadas e insertadas en el ordenamiento y los vínculos que esta positivización impone a los mismos sujetos como miembros de la comunidad jurídica. Es la traducción político-jurídica de la teoría de la acción comunicativa: aquella idea, a su modo rousseauiana y kantiana de la autolegislación como estructura portadora de las democracias modernas.

Por otra parte, Habermas advierte que, al estado actual del desarrollo del derecho y a pesar de la intrínseca pretensión de validez universal de los derechos humanos, éstos han adoptado una forma positiva en los ordenamientos jurídicos nacionales y tienen un “débil validez” en el plano internacional (Habermas, 1998, p, 178), en la espera de su institucionalización en un orden cosmopolita en formación.

Este cosmopolitismo es concebido por Habermas como una suerte de inexorabilidad histórica. Bajo esta perspectiva, el derecho cosmopolita incluye la creación de un parlamento mundial, la construcción de la justicia y de la ciudadanía mundial, así como la reorganización del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Al mismo tiempo, en este paradigma el individuo es ciudadano de un Estado y del mundo.

«La lucha por el reconocimiento en el Estado de Derecho»

Volviendo a la tesis habermasiana de la «legitimación del derecho», el sociólogo se detiene sobre un procedimiento central y clave de lectura de la configuración democrática del sistema de los derechos. Esta «lucha por el reconocimiento» es un impulso que canaliza y que conduce a las diversas identidades colectivas en

competencia (los diferentes intereses de los grupos) a la esfera pública de las sociedades multiculturales, para el reconocimiento³.

Nuestro autor constata que los movimientos de emancipación individualizan una serie de objetivos políticos colectivos que se identifican inicialmente en clave cultural. Entre estos grupos, Habermas, advirtiendo expresamente que ellos no constituyen un fenómeno unitario (Taylor; Habermas, 1994, p, 75), incluye el feminismo, el multiculturalismo, el nacionalismo y la lucha contra la herencia eurocéntrica del colonialismo. Del mismo modo, Habermas indica que es una lucha que se desarrolla también a nivel internacional, sobre todo contra el eurocentrismo y el predominio de la cultura occidental.⁴

Habermas, partiendo de diversos supuestos antropológicos, sociales y políticos, articula una teoría de la lucha por el reconocimiento en el estado de derecho que tenga como fundamento la «neutralidad ética del orden jurídico» y de la política.

Su propuesta es que en las sociedades actuales, en la configuración democrática del sistema de los derechos, sean incorporados, al lado de los objetivos colectivos políticos generales, fines colectivos que puedan articularse como luchas para el reconocimiento.⁵

Ante todo, se tienen que puntualizar las bases, es decir, los puntos cardinales que sirvan de plataforma para la configuración del paradigma habermasiano.

Entre los supuestos antropológicos, Habermas comparte con Taylor la tesis que la integridad del individuo depende de la cualidad de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo. En efecto, Habermas sostiene que la persona tiene una identidad individual, la cual se enlaza fuertemente con su identidad colectiva. Esta última es aceptada por el individuo, apropiada y registrada en la estructura de la personalidad⁶. No obstante, la identidad solo puede ser adquirida a través de la socialización. Al mismo tiempo, la identidad está fuertemente plasmada por el reconocimiento o por la falta del mismo.

En este sentido, Habermas acoge la afirmación de Kymlicka sobre el hecho que los individuos son portadores de los respectivos “derechos de la pertenencia cultural”

³ Esta lucha está sostenida básicamente por los actores colectivos que resisten al desconocimiento de su dignidad. Y en ella se articulan, como afirma Axel Honneth, las experiencias colectivas de una integridad violada.

⁴ Nuestro filósofo se refiere a que la confrontación odierna entre Occidente y Oriente está marcada por heridas. No hay reconocimiento por parte del Occidente, y la conciencia de esta lucha a nivel internacional, se ha originado con la guerra de Irak en el 1991.

⁵ Todo esto está considerado, por Habermas, como un general que tiene como presupuesto el hecho que el ordenamiento jurídico es la expresión de una forma de vida particular de una sociedad determinada tanto geográficamente como históricamente. “*Le norme giuridiche si riferiscono sempre ai nessi d’interazione di società concrete*” (Taylor; Habermas, 1994, p. 82).

⁶ En el capítulo sobre la “*Lotta del riconoscimento nello stato democratico di diritto*” in *Multiculturalismo*, cit., p. 85, Habermas indica, con respeto a la estructura de la personalidad, que esta representa los puntos esenciales de una red restrictiva de tradiciones y culturas, es decir de contextos intersubjetivamente compartidos de vida y de experiencia. Estos contextos de vida constituyen la base de los «*discursos de auto aclaración etico-politica*» de los grupos.

(Kymlicka, 1989) esto es, que llevan consigo sus identidades colectivas⁷ que piden a los demás grupos sociales un «reconocimiento de igual dignidad». Este reconocimiento comporta respeto para aquella forma peculiar de ser de la identidad colectiva. El individuo no es el ser abstracto de la ilustración, *“los ciudadanos no son nunca individuos abstractos y desarraigado de los vínculos originarios de pertenencia”* (Habermas, 1998, p, 56).

De tal modo la forma colectiva exige preservación así como integridad. Además, el reconocimiento implica la identificación del individuo integrado y miembro de una comunidad específica cultural, y no como un ser aislado. Habermas advierte también que la comunidad comparte una específica concepción del bien individual y común.

Entre los puntos cardinales de la organización política, Habermas afirma que el procedimiento democrático debe poder incluir la garantía de la coexistencia en paridad de los derechos de los diferentes grupos étnicos y formas culturales de vida.

Para estos propósitos, el sistema de los derechos tiene que estar abierto a las diversas tradiciones culturales, más aún, nuestro autor remarca la importancia de su valorización y tutela por parte del ordenamiento, incluyendo necesariamente «el derecho a un igual respeto de los contextos de vida que conforman la identidad de la persona (Taylor; Habermas, 1994, p, 75)». Además, Habermas enfatiza que la tutela de tradiciones y de formas de vida tiene que ser útil al reconocimiento de los miembros de la colectividad en cuanto individuos. De esta manera, rechaza la tutela ecológica de la especie y en cambio propone un “convivencia jurídica equivalente” (Taylor; Habermas, 1994, p, 89). Esta última se traduce en la garantía democrática de toda una gama de posibilidades, es decir, la mayor autonomía posible en el desarrollo de la personalidad (Taylor; Habermas, 1994, p, 91).

De este modo, Habermas reafirma que el ordenamiento jurídico y político tiene que ser neutral delante el universo del colectivo cultural. La defensa de su posición, esto es, de la neutralidad del derecho delante las diferencias éticas del colectivo, tiene como fundamento el hecho que en el estado de hoy del desarrollo de las sociedades complejas, los ciudadanos no pueden ser integrados de través un “consenso sustancial de los valores”, sino “a través de un consentimiento sobre el procedimiento legítimo legislativo y sobre el ejercicio del poder.” (Habermas, 1998, p, 214).

La integración social de través del Derecho

Nuestro filósofo pone en evidencia la crisis de la función de integración social a través de la identidad nacional. En efecto, esta última había representado la fuente principal de legitimación política en tres cruciales momentos históricos:

⁷ Charles Taylor hace un análisis completo y articula el reconocimiento con la relación identidadreconocimiento. Este autor afirma que un adecuado reconocimiento es una necesidad humana vital. Bajo esta perspectiva, el reconocimiento constituye un aspecto esencial de la socialización.

- a) A partir de la formación de los Estados nacionales en Europa después de la paz de Westfalia del 1648, ocurrida en concomitancia con la crisis de la iglesia católica.
- b) Después de la segunda guerra mundial y el procedimiento de descolonización.
- c) Después de la desintegración de la Unión de las Repúblicas Socialistas Soviética.

Esta función de integración era posible gracias a la energía cohesiva de la identidad nacional, en cuanto la nación garantizaba la autocomprensión de los individuos, con su particular sentido de pertenencia al colectivo y en consecuencia, el reconocimiento como nacionales. En este sentido, también la identidad nacional, como formación moderna de la conciencia de los hombres, constituía la superación de los particularismos culturales en una identidad común.

Sin embargo, la idea de nación ha sido instrumentalizada por las elites políticas, en el siglo XIX con el imperialismo europeo (1871-1914), y en el siglo pasado a través del terrible fenómeno del nazismo.

A la luz de la realidad de las sociedades actuales, la identidad nacional no puede absolver la función de integración de sociedades cada día más diferenciadas, complejas y multiculturales, en virtud de la aceleración de sus componentes y la alteración demográfica de las comunidades, especialmente por la intensificación de los flujos migratorios.

En este contexto, Habermas remarca la función de integración social del derecho, en afirmar que “una teoría de los derechos rectamente entendida exige de todos modos una política de reconocimiento que proteja la integridad del individuo también respecto al nexo de vida constitutivo de su identidad” (Taylor; Habermas, 1994, p, 70).

Se advierte después, en el paradigma habermasiano, que la política del reconocimiento sobrepasa el ámbito individual-social, en cuanto exige la confrontación de los diversos discursos colectivos en la esfera pública. Esta participación, a través de «los discursos públicos de la autocomprensión éticopolítica» sobre el bien común y sobre las formas de vida auténticas, tiene que poder transformar en derechos subjetivos exigibles y en políticas públicas que garanticen su integridad. Por eso, en sus premisas teóricas, Habermas expresa la necesidad de ciertas condiciones del orden democrático de manera tal que puede elevar las exigencias de reconocimiento procedentes del tejido social al plano jurídico-político institucional, donde se tiene que desarrollar la dialéctica del reconocimiento.

Autonomía individual y autonomía pública de los ciudadanos

Sin embargo, Habermas advierte la necesidad de una política jurídica actual para evitar los excesos de los dos modelos tradicionales: del paradigma de la autonomía particular o del derecho liberal en el sentido lockeano, por una parte, y el Estado Social limitado en perspectivas, por la otra.

Ambos modelos adolecen del desconocimiento y descuidan la necesaria conexión entre la autonomía individual y la pública de los ciudadanos. Y Habermas advierte el peligro de una falsa lectura liberal de los derechos que conciba inadecuadamente el universalismo de los derechos como una nivelación abstracta de las diferencias.

También la crítica del liberalismo de matriz lockeana, en virtud del peligro de las mayorías tiránicas, sostiene el desequilibrio de los derechos humanos respecto a la voluntad popular, es decir, de los derechos concebidos como escudo contra las ingerencias en las esferas inviolables de las libertades subjetivas.

El procedimiento democrático tiene que asegurar simultáneamente ambas autonomías, ya que recíprocamente se refuerzan. De este modo, el derecho subjetivo garantiza el libre desarrollo de la vida en la esfera particular pero, dado que los diversos contextos de la vida progresan en comunidad, se tiene que garantizar la misma posibilidad de articular y canalizar las pretensiones de reconocimiento y de libertad, a través de los diversos discursos de autocomprensión en la esfera pública, esto es reforzando la autonomía ciudadana.

En tal sentido, se distinguen dos doctrinas o modelos:

- El modelo liberal, representado por Rawls y Dworkin, que proponen la configuración de un ordenamiento jurídico éticamente neutral, que garantice a cada persona igual oportunidad para buscar el camino o la vía del “bien”, bajo la égida sustancial que todos tienen garantizados las mismas libertades subjetivas;
- El modelo comunitario, representado por Walzer y Taylor, rechaza la neutralidad ética del derecho y asigna al Estado la función activa de defender y promover determinadas concepciones de la « vida buena ». En este modelo, Habermas evidencia que se puede también incluir la limitación de ciertos derechos fundamentales, en virtud de la toma de conciencia de la superioridad de una determinada forma de vida cultural. De este modelo Habermas critica el hecho que la formación política de la opinión de la voluntad civil no puede reducirse exclusivamente a la autocomprensión ética.

En la propuesta habermasiana, estos discursos tienen que ser incluidos en el procedimiento de realización jurídica, dada la necesidad de reconocimiento que tienen los diversos colectivos y también la necesidad de ser protegidos contra la insensibilidad de una cultura de mayoría, porque al final Habermas reconoce el hecho del “inevitable

embarazo ético de cada comunidad jurídica y de cada procedimiento democrático realizador de derechos.” (Taylor; Habermas, 1994, p, 84).

La cultura política común como clave de integración política

Regresando a la tesis habermasiana sobre la integración a través del consenso, es decir, sobre la posibilidad de alcanzar consenso respecto al procedimiento legislativo y al poder, Habermas puntualiza la condición de posibilidad de ellos: la condivisión de una cultura política común. “El universalismo de los principios jurídicos se refleja en el consentimiento procedimental que, entre otro, debe insertarse en el contexto de una cultura política, determinada históricamente, que podría ser denominada patriotismo constitucional.” (Taylor; Habermas, 1994, p, 84).

Habermas reivindica la unidad de la cultura política en la multiplicidad de las culturas. Resumiendo, la integración en las sociedades multiculturales tiene que pasar, por una parte, a través del derecho, en su función de integración social, en la solidaridad jurídica entre extraños, y por la otra, a través de una mayor participación democrática que incluya la promoción y el desarrollo de una cultura política común, cuyos principios contenidos en las cartas constitucionales se han separado del nivel prepolítico de la diversidad de la identidad cultural.

De este modo, las palabras del autor son categóricas:

Lo importante es que el procedimiento democrático asuma sobre sí la garantía total de la integración de una sociedad cada vez más diferenciada. Dado el pluralismo social de las culturas y de las visiones del mundo, este deber integrador no puede ser sustraído del plano de la formación política de la voluntad y de la comunicación pública ni mucho menos hacerlo recaer en el sustrato (aparentemente naturalista) de un pueblo presuntamente homogéneo.” (Taylor; Habermas, 1994, p, 70).

Para la configuración de una cultura política común, Habermas indica las siguientes premisas básicas:

- la existencia de una democracia no sólo liberal, sino también material. Los ciudadanos tienen que experimentar el valor de sus derechos y el reconocimiento de sus formas y vidas culturales.
- La cultura política común no debe ser identificada con la cultura política de la mayoría ni ésta tiene que establecer unilateralmente las reglas de los discursos de autocomprensión.
- Implica una esfera pública que sea sostenida por una sociedad civil articulada por los diversos grupos de intereses, organizaciones no gubernamentales, movimientos cívicos, junto a los actores políticos. Desde este punto de vista, la esfera pública deliberativa constituye la arena de la confrontación y de la tensión entre el universalismo y la particularidad. El polo de la universalidad constituiría el igual reconocimiento del derecho de todos los hombres a

participar y a tomar parte en igualdad de condiciones en los debates públicos. Es decir, el derecho de cada persona a participar en el discurso y por consiguiente, a emitir opiniones, críticas y observaciones. En el polo de la particularidad, se encontrarían los diversos grupos y actores sociales que formulan los diversos programas de vida en común, como sus convicciones y tradiciones culturales.

- La cultura política común implica la adquisición por parte de los diversos grupos culturales de un particular “lenguaje político y convenciones de conducta común para poder participar efectivamente, en una arena política compartida, en la competición por los recursos y por la protección de los intereses, sea individuales o colectivos” (Raz, 1994, pp, 67-79).

Bajo esta perspectiva, la universalidad de los derechos para Habermas sólo es posible mediante el consenso sobre los procedimientos de producción de normas en un ordenamiento democrático, y aquí se subraya la unión entre autonomía individual y ciudadana. Este enlace no puede ser descuidado. En este orden de ideas, nuestro filósofo propone una ética de contenido que incluya básicamente el derecho a iguales libertades subjetivas y el principio democrático.

Habermas rechaza los niveles de integración ética de los individuos a través de las culturas, por su fragmentación en las sociedades actuales, por la incomunicabilidad entre ellas y por la incapacidad de reflexión sobre las otras visiones del mundo, en un modo tal que no permitan un desacuerdo razonable (Habermas, 1998, p, 213). Por estas razones, Habermas visualiza como única integración posible aquella derivada de la energía cohesiva de una cultura política común, con capacidad de unir individuos y mediante la cual éstos puedan reconocerse recíprocamente.

También esta cultura política común desarrolla la tarea de impedir el riesgo que la “nación de los ciudadanos se desmorone” (Habermas, 1998, p, 158).

Este nivel de integración es para Habermas “abstracto” (p, 213) y asegura la lealtad a la cultura política común, la cual puede no ser éticamente neutral. Y esto es necesariamente así, por cuanto la susodicha cultura está anclada a la interpretación y lectura de los principios constitucionales que cada Estado nacional realiza en su contexto histórico de experiencia.

La integración política auspiciada por Habermas, significa la condivisión por parte de todas las personas, comprendidos los inmigrantes, de una misma cultura política, que exige la disposición de parte de los extranjeros de adaptarse a las prácticas y modos políticos del país de acogida, para garantizar así una convivencia pacífica como la igual oportunidad de goce de los derechos.

Sin embargo, estas reflexiones llevan a interrogarnos: - ¿cómo se podrá alcanzar este lenguaje común, de convicciones y de aptitudes comunes en el diálogo y en el desacuerdo razonable en la esfera pública, que puedan manifestar la condivisión de una cultura política común?

En efecto, si por una parte los criterios de ciudadanía son todavía excluyentes para un buen número de la población, especialmente de aquella inmigrante, es decir, la ciudadanía está hasta ahora anclada sobre la base de la pertenencia nacional y en algunas legislaciones los criterios de nacionalización de los extranjeros exigen muchos años de residencia en el país de acogida. Del otro, en el modelo habermasiano, los grupos que pueden llevar los diversos discursos de autocomprensión ética en la esfera pública, son sobre todo aquellos procedentes de flujos migratorios consolidados en los países de acogida.

Desde este punto de vista, no todas las personas pueden participar en los diversos discursos de autocomprensión ético-político, sólo aquellos que gozan el status de «ciudadanos». En efecto, no todas las personas logran integrarse a través del reconocimiento de las identidades colectivas.

También la sociología nos presenta la categoría del individuo «incierto» (Wieviorka, 2002, p, 148) del fracaso del sujeto en su adecuación a los modelos dominantes sociales del consumo y del dinero.

En esta perspectiva, el individuo que se percibe a sí mismo como fallido, no tiene muchas razones para inscribirse en una identidad colectiva, y permanece excluido de cualquiera adscripción de identidad. Los individuos, que se pueden identificar en ese *status* de exclusión social, tienden a aumentar en las sociedades multiculturales.

Por otro lado, las políticas del multiculturalismo han sido aplicadas a grupos y comunidades, consolidadas en el tiempo y en el espacio, dejando huérfanos de tutela a aquellos grupos que no han adquirido conciencia todavía del propio peso político sobre las otras comunidades.

Al mismo tiempo, ¿si los ordenamientos jurídicos están impregnados éticamente, y si la cultura política común tiene que buscarse en los principios constitucionales que invaden e identifican una determinada sociedad política, cómo es posible construir las reglas de una cultura política común a partir de reglas ya establecidas por la voluntad de la mayoría? No siempre una constitución logra reflejar un consentimiento o equilibrio alcanzado entre las fuerzas políticas en oposición en un sistema político.

Por otra parte, las políticas de corrección, por cuanto concierne las desventajas económicas y culturales de ciertos grupos minoritarios y la experiencia del multiculturalismo integrado, que afronta no sólo la cuestión cultural, sino también aquella económico-social, parecen todavía insuficientes para afrontar las necesarias integraciones sociales, sobre todo las derivadas de la imposibilidad de acceso para las grandes masas humanas (exclusiones de los más excluidos), a los bienes materiales indispensables para una vida digna. También, en este sentido, los derechos humanos, producto de una política deliberativa y de un procedimiento perteneciente al discurso de los ciudadanos, parecen inalcanzables para estas grandes masas excluidas.

Consideraciones finales

El desafío de la sociedad multicultural es afrontado de Habermas con el modelo de la «política deliberativa», con su estructura policéntrica del poder y con su procedimiento discursivo, para alcanzar decisiones y acuerdos que permitan a los diversos actores sociales formar parte del juego.

De esta manera, es a través del derecho, principalmente el público, que se alcanza el reconocimiento de las diferencias culturales, mediante las técnicas jurídicas que garanticen la imparcialidad y la publicidad de las soluciones alcanzadas (Velasco, 1999). Siguiendo Velasco, el derecho tiene la virtud de fijar contemporáneamente el programa político y la moral, en forma vinculante, para una determinada sociedad.

Autores como Zolo han interpretado en el modelo habermasiano de los derechos del hombre una «teoría de la universalidad pragmática de los derechos», en el sentido de que este paradigma normativo pretende contribuir a los desafíos de la modernidad y de la creciente complejidad social engendrada en ella, exigencia hoy por hoy de todas las culturas.

“En este sentido, el derecho moderno occidental, con sus normas coercitivas pero también garantizadas por la libertad individual, serían un aparato normativo técnicamente universal y no la expresión de una particular tradición cultural.” (Zolo, 2002, p,109).

Por otra parte el mérito de Habermas ha sido aquel de no compartir una interpretación universalista de los derechos como nivelación abstracta de las diferencias, sino sobre todo de tener bien presente la sensibilidad contextual y cultural de las sociedades. Bajo esta perspectiva, derechos considerados tradicionalmente como de protección de la esfera particular como la libertad de expresión y de opinión, tienen una función esencial en el procedimiento de formación de la voluntad política razonable.

Referencias bibliográficas

HABERMAS, J. (1998). *L'inclusione dell'altro. Estudios de Teoría Política*, Milán, Italia.

KYMLICKA, L. (1989). *Community, and Culture*.

RAZ, J. (1994). *Multiculturalismo: A Liberal Perspective*, in *Dissent*, New York.

SARTEA, C. (1999). *Né uguali né diversi: cittadini. Una riflessione sull'ultimo Habermas*, in *RIFD*, Luglio/settembre, IV Serie- LXXVI, Milán, Italia.

TAYLOR, C; Habermas, J. (1994). *Multiculturalismo*, Princenton University Press. EE.UU.

VELASCO-Arroyo, J. (1999). *El derecho de las minorías a la diferencia cultural in Multiculturalismo. Los Derechos de las minorías culturales*, Res publica, Instituto Filosofía Universidad Antioquia, Colombia.

WIEVIORKA, M. (2002). *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Editori Laterza.

ZOLO, Danilo. (2002). *Cosmopolis*, Feltrinelli.