

EL UNIVERSALISMO Y LA NUNCA ACABADA INCLUSIÓN DEL OTRO

Gustavo Leyva

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996

La última de las obras de relieve de Jürgen Habermas reúne una serie de estudios surgidos con posterioridad a *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*.¹ Estos trabajos pueden ser ordenados en torno a una pregunta central, a saber: cuáles son las consecuencias que se derivan del contenido universalista de los principios republicanos para i) sociedades plurales en las que se agudizan los conflictos multiculturales, ii) los Estados nacionales que empiezan a organizarse en unidades supranacionales y iii) los ciudadanos de una sociedad cosmopolita (*Weltgesellschaft*). Es así que Habermas se preocupará en la primera parte de esta obra («¿Qué tan racional es la autoridad del deber [*Sollen*]?») por realizar una defensa del contenido racional de una moral universalista de respeto que abarque en forma incluyente a la persona del otro y que exprese una responsabilidad solidaria universal para todo sujeto. En virtud de ello se ofrecerá una alternativa a la desconfianza frente a toda suerte de universalismo, mostrando el modo en que éste atiende en forma adecuada a la estructura relacional entre la otredad y la diferencia que especialmente el posmodernismo parece diluir. Se trata en este caso, pues, de una propuesta que busca delinear un universalismo altamente sensible a las dife-

rencias e inscrito en una tendencia siempre inacabada a la inclusión de lo otro.

En la segunda parte («Liberalismo político - Una discusión con John Rawls»), Habermas se avocará a una discusión con John Rawls en la que buscará mostrar cómo la *Diskurstheorie* suministra medios teóricos más apropiados para exponer conceptualmente en forma clara las intuiciones morales que orientan tanto la reflexión del autor de *A Theory of Justice* como la del propio Habermas. Se trata aquí, como Habermas mismo reconoce con acierto, de una «disputa familiar (*Familienstreit*)», pues su propuesta comparte el proyecto, la intención y los resultados esenciales de la reflexión de John Rawls, a saber: la fundamentación de los principios sobre los que debe constituirse una sociedad que busque suministrar un marco imparcial que garantice la colaboración entre sus ciudadanos como personas libres e iguales y permita la resolución de sus conflictos en forma equilibrada. Será en la tercera parte («¿Tiene el Estado-Nación [*Nationalstaat*] un futuro?») donde se empiecen a tratar problemas que inciden directamente en el debate actual. En efecto, es ahí que se desarrolla una controversia que ha asumido una especial significación, particularmente en el caso de la República Federal de Alemania después de la reunificación. Se trata de una discusión en torno al concepto de Nación —cuyos orígenes pueden ser rastreados hasta aquella concepción de origen romántico que insistiría en entenderla como una comunidad cultural y de destino arraigada en el pueblo— que hoy aparece de nuevo detrás de la apelación al derecho

de autodeterminación nacional, del rechazo del multiculturalismo y de la política de Derechos Humanos al igual que en la desconianza frente a la transmisión de derechos de soberanía a instituciones supranacionales. En efecto, el período iniciado después de la disolución de la Unión Soviética se ha caracterizado, entre otras cosas, por una sucesión veloz de nuevas formaciones estatales y una redefinición de las precedentes. Hay quienes insisten en comprender esta nueva geografía política a partir de líneas de demarcación basadas en el origen étnico.² El horizonte político futuro estaría así determinado por el predominio de los «poderes del origen», entre los que destacarían especialmente la religión y la nación. De acuerdo a ello, la conciencia colectiva de los integrantes de una comunidad —basada en una identidad cultural o racial establecida entre aquellos que comparten la creencia en un origen común y se identifican como integrantes de una misma entidad colectiva— constituiría el núcleo común tanto de la etnia como de la nación.³ Se trataría así de una suerte de concepto etnológico de la nación que diluiría —y esto es lo decisivo— la íntima relación que ha mantenido ésta desde sus inicios con el orden positivo-jurídico del Estado de derecho democrático. Es en este marco —y a Habermas le asiste la razón en este punto— en el que se ha configurado la conciencia nacional en la Europa del siglo XIX, una conciencia nacional que se ha movido desde siempre entre la «inclusión ampliada» y la «exclusión renovada». La identidad nacional aparecerá así delineada en el interior de una relación de tensión caracterizada por la presencia de una doble tendencia: por un lado, una tendencia a la superación de los vínculos de carácter particular y regional —en la Europa del siglo XIX, la nación permite el establecimiento de una conexión solidaria entre personas que hasta ese momento habían sido extrañas entre sí, constituyendo una suerte de reformu-

lación *universalista* del sistema de lealtades respecto del pueblo, la familia o la dinastía— por otro lado, la identidad nacional se expresa también en esa suerte de solidaridad con respecto a los demás miembros de un pueblo que busca afirmarse a sí mismo frente a los demás, apoyándose en la comunidad de la lengua y de la descendencia expresada en una suerte de comunidad de destino construida en forma narrativa. Habermas no se preocupa tanto por participar en una disputa de carácter histórico en torno al concepto de nación. Su preocupación es más bien filosófica. Le interesarán por ello «[...] las construcciones jurídico-estatales de la relación entre nación, estado de derecho y democracia», desplazando con ello la discusión desde el plano *histórico* hacia el plano *normativo*.⁴ En este sentido, delinearé a partir de lo anteriormente expuesto dos posibles concepciones de la conciencia nacional, expresando su acuerdo con la segunda de ellas: por un lado, aquella construida en torno a la ficción de un origen e historia compartidos en común que se habría cristalizado en una lengua escrita unificada —y ello situaría el centro de este proceso en el plano de la *cultura*, en una comprensión que se remonta especialmente al siglo XIX, según la cual la soberanía popular presupone la existencia previa de un pueblo que, en contraposición al orden artificial del derecho positivo, se proyectaría como una unidad orgánico-sustancial en el pasado—⁵ y, por otro lado, aquella que insistiría en anclar la identidad nacional en *instituciones y procedimientos jurídicos formales y abstractos* —y en este sentido se remite a la concepción clásica del siglo XVII, según la cual la «nación» designaría un pueblo de Estado (*Staatsvolk*) que se constituye como tal en la medida en que se da a sí mismo una constitución democrática.

Es claro el modo en que la propuesta de Habermas se sitúa en una línea ya desarrollada con anterioridad a esta obra —piénsese-

se, por ejemplo, en su reformulación del concepto de *Verfassungspatriotismus*— que se inscribe en un rechazo a toda suerte de interpretación metafísica o sustancialista de la razón, de las normas o, en este caso, de la nación para ofrecer, en cambio, una redefinición formal, procedimental, de estas categorías. Sin embargo, ello no parece poner punto final a estas discusiones que en otras latitudes no parecen estar cargadas con el lastre de la historia alemana de este siglo. Éstos son, precisamente, los problemas abordados en la cuarta parte («Derechos humanos - A escala global y nacional [*Innerstaatlich*])» —tanto por su extensión como por la relevancia para la discusión actual de los problemas que ahí se tratan, acaso al lado de la tercera, es la parte más importante de esta obra. En efecto, Habermas se ocupa ahí de las formas de articulación de los derechos humanos tanto a escala global como al interior de los diversos Estados nacionales. La reflexión toma aquí como punto de partida la concepción kantiana de un derecho civil cosmopolita (*Weltbürgerrecht*) esbozada en *Zum Ewigen Frieden* (1795). En este punto Habermas expresará enfáticamente su convicción en contra de una propuesta como la de Charles Taylor,⁶ subrayando que una «política de la diferencia» que asegure la coexistencia con igualdad de derechos de subculturas y formas de vida diversas en el interior de un mismo orden social republicano no tiene por qué recurrir a derechos colectivos. En efecto, las constituciones modernas presuponen que los ciudadanos se unen en una comunidad de miembros jurídicos libres e iguales. En una dirección a primera vista inversa a lo anteriormente señalado, el feminismo, el multiculturalismo, el nacionalismo, el anticolonialismo, los movimientos étnicos, sin embargo, parecen haberse orientado hacia el reconocimiento de identidades colectivas. Habría, sin embargo, que establecer diferencias significativas, pues el feminismo, por

ejemplo, no puede ser considerado como la lucha de una minoría. Se trata más bien de un movimiento que se dirige en contra de una cultura dominante que interpreta la relación entre los sexos de un modo asimétrico excluyendo la igualdad de derechos. Las luchas de minorías étnicas y culturales por su identidad colectiva, por su parte, apuntan hacia la superación de una escisión ilegítima en el interior de la sociedad de una manera que atañe a la comprensión misma de la cultura mayoritaria en esa misma sociedad. Ciertamente que en todos ellos se advierte una lucha —sea de las mujeres, de las minorías étnicas o culturales o de naciones y culturas enteras— en contra de la opresión, la marginalización y la destrucción de su identidad colectiva. El problema que se plantea aquí es el del modo en que una teoría de los derechos orientada hacia los *individuos* pueda hacer justicia a aquellas luchas por el reconocimiento en las que se trata precisamente de la articulación y afirmación de identidades *colectivas*.⁷ En efecto, en un Estado democrático de derecho el procesamiento institucional de los problemas y la mediación procedimental regulada de los intereses en conflicto deben ser comprendidas en el marco de la realización de un sistema de derechos individuales.⁸ En el ámbito *político*, sin embargo, se enfrentan actores *colectivos* que debaten en torno a metas colectivas y a la distribución de bienes que son también colectivos. De esta manera, es solamente ante las instancias correspondientes (juzgados, tribunales) y en el discurso jurídico que se trata en forma directa e inmediata de derechos *individuales*. La pregunta que se plantea entonces es la de si en esta lucha política en torno a derechos legítimos, lucha en la que se trata de actores colectivos y en las que se trata de la interpretación y dominio de pretensiones históricas no resueltas, la pregunta es, pues, sí estos fenómenos pueden ser conciliados con una teoría de los derechos individuales en el

sentido anteriormente expuesto. Como se advertirá, se trata de una pregunta que incide directamente en la discusión actual. Habermas, por su parte, sostendrá que las conquistas políticas alcanzadas por el liberalismo y la socialdemocracia surgidas tanto del movimiento de emancipación burguesa como del movimiento obrero, suministran una base para responder afirmativamente a esta pregunta. Las luchas en contra de la opresión llevadas a cabo por colectivos supraindividuales en realidad se han llevado a cabo en la forma de una lucha por la universalización de los derechos civiles. Estas luchas se han orientado así a compensar las desigualdades en las condiciones de vida en las sociedades avanzadas mediante una distribución justa de los bienes colectivos. Esta meta, no obstante, es absolutamente compatible con la teoría de los derechos porque los «bienes fundamentales» (Rawls) o bien están distribuidos individualmente —por ejemplo, el dinero, el tiempo libre, etc.— o bien son utilizados individualmente —infraestructura, servicios de educación, salud, etc.— y por ello pueden ser mantenidos en forma de pretensiones y exigencias individuales. Sin embargo, algunos autores parecen haber insistido en que no ocurre lo mismo con las pretensiones orientadas al *reconocimiento de identidades colectivas* y a la *igualdad de derechos entre las diversas formas culturales de vida*.⁹ Es precisamente en el interior del espectro que abren estas exigencias que se han articulado los movimientos feministas, de las minorías en las sociedades multiculturales, de los pueblos que se movilizan por su independencia nacional, de las etnias en el interior de un Estado-Nación. La pregunta central sería entonces la de determinar si el reconocimiento de estas formas culturales de vida no exigen necesariamente una cierta clase de derechos *colectivos* que obligan a reformular radicalmente el marco de la autocomprensión liberal del Estado de derecho que se articula so-

bre la base de derechos *individuales*. La respuesta de Habermas, como ya se ha dicho, es a este respecto clara. Es preciso, sin embargo, considerarla como una contribución a un debate aún no concluido que tiene que atender a la creciente diferenciación de los estilos, formas de vida y autointerpretaciones culturales de naciones, etnias, grupos y subgrupos sociales que se articulan en forma siempre variada —conflictos de nacionalidades en Europa oriental, conflictos étnicos en los Balcanes, problemas de minorías en Estados Unidos, Europa y América Latina, movimientos separatistas en Canadá y Bélgica, movimientos indígenas en México, etc.— y que continúan planteando desafíos legítimos a toda propuesta empeñada en construir una mediación entre las diferencias y particularidades culturales y la pretensión universalista de la moral y el derecho modernos, entre la articulación colectiva de la acción política y la asignación y disfrute jurídicos de derechos siempre individuales.

La quinta y última parte («¿Qué significa “política deliberativa”?») remite a las suposiciones fundamentales de la concepción discursiva de la democracia y el Estado de derecho (*Rechtsstaat*). Estos problemas aparecen tratados en el interior del debate entre la comprensión *liberal* y la comprensión *republicana* de la política que han marcado el debate desatado por los denominados comunitaristas en los Estados Unidos. Apoyándose en los trabajos de F.I. Michelman,¹⁰ Habermas distinguirá dos modelos opuestos de Democracia atendiendo a su concepción del ciudadano, al modo en que determinan el derecho al igual que a la forma en que entienden el proceso político de formación de la voluntad. Situándose de nuevo en una línea ya conocida desde sus obras anteriores, Habermas desarrollará una concepción procedimental de la democracia a la que denominará «política deliberativa». Es una comprensión de esta clase la que permitirá

mostrar en forma clara la cooriginariedad de la soberanía popular y de los derechos humanos. Después de la lectura de esta obra se advierte que, como el resto de la producción teórica del autor de la *Theorie des kommunikativen Handelns*, este libro es

una contribución de relevancia no solamente a una discusión de enorme actualidad sino, aún más, a problemas centrales que han animado a la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho en los últimos años.

NOTAS

1. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.
2. Así, por ejemplo, H. Lübbe, *Abschied vom Superstaat*, Berlín, 1994.
3. Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen...*, pp. 154 ss.
4. Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen...*, p. 159.
5. Así, como señala H. Lübbe: «El pueblo [...] adquiere su identidad no a partir de la constitución que se da a sí mismo. Esta identidad es más bien un *factum* preconstitucional, histórico: absolutamente contingente...». Cfr. H. Lübbe, *op. cit.*, pp. 38 ss. De acuerdo a Habermas, algunos pensadores como Carl Schmitt habrían desempeñado un papel significativo en la recepción, desarrollo e influencia de una comprensión semejante (C. Schmitt, *Verfassungslehre* [1928], Berlín, 1983, p. 231).

6. Cfr. Charles Taylor *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, 1992.
7. Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen...*, pp. 237 ss.
8. Cfr. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992, especialmente el capítulo III.
9. Habermas considerará sobre todo la posición de Charles Taylor en la obra ya citada y la de W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989 y *Multicultural Citizenship*, Oxford, 1995.
10. F.I. Michelman, «Political Truth and the Rule of Law», *Tel Aviv Univ. Studies in Law*, 8 (1988); y «Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights», *Florida Law Review*, 41 (1989).

LOS DILEMAS DEL PODER, O EL FRUSTRADO IDILIO ENTRE LA ÉTICA Y LO POLÍTICO

Roberto Breña S.

Universidad Complutense de Madrid

ROBERTO R. ARAMAYO,
La quimera del Rey Filósofo,
Madrid, Taurus, 1997

La política práctica ha sido siempre el lecho de Procusto de los intelectuales. Si no participan en ella, son acusados de mantenerse en su «torre de marfil», ajenos a los problemas reales de la inmensa mayoría

de los seres humanos; si lo hacen, se les acusa de traicionar los principios que debieran regir la vida intelectual y de «venderse» al dirigente o al partido político en el poder. El dilema es aparente en la medida en que, por una parte, la torre de marfil no está tan aislada del mundo como se sugiere y, por otra, ni la labor intelectual es una actividad «pura», ni la