

# **John Rawls-Jürgen Habermas: una solución normativa y procedimental a la tensión entre el Estado democrático y la pluralidad étnica, cultural y religiosa\***

**John Rawls-Jürgen Habermas: A normative and procedural solution to the tension between the democratic state and the ethnic, cultural and religious plurality**

John Manuel Sanclemente Palacio\*\*

## **Resumen**

En este artículo se expone la forma como John Rawls y Jürgen Habermas ofrecen una salida normativa y procedimental para abordar los conflictos que se producen de la tensión entre el Estado y la pluralidad política, étnica y cultural. Dicha salida implica, por una parte, superar los déficits del liberalismo en cuanto a la consolidación de vínculos cívicos, solidarios y participativos entre los ciudadanos; por otra, buscar un pegamento que viabilice la cohesión social, el proceso político democrático y la solución de los asuntos públicos de manera consensuada. En el caso de John Rawls, la salida versa sobre la idea del *consenso traslapado* y la *razón pública*, y en el caso de Jürgen Habermas sobre el concepto de *patriotismo constitucional*. La tesis que se defenderá es que ambas salidas implican la construcción de un vínculo moral que se fundamenta en valores políticos y principios del constitucionalismo moderno, los cuales se encuentran anclados en la cultura política de regímenes democráticos con revisión constitucional. Dicho vínculo supone ir más allá de un *modus vivendi*<sup>1</sup> o de

---

\* Este artículo es un producto derivado de la investigación “John Rawls-Jürgen Habermas. El vínculo moral en las sociedades contemporáneas” (2012), presentada como requisito para optar al título profesional. El trabajo monográfico fue calificado como meritorio por el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle.

\*\* Licenciado en Filosofía del Departamento de Filosofía, Universidad del Valle. Correo electrónico: filosofopolitico@gmail.com

<sup>1</sup> Al respecto, Rawls se refiere a un acuerdo o tratado que es alcanzado entre dos Estados cuyos propósitos e intereses se encuentran en conflicto. En este acuerdo las partes actúan con prudencia y sabiduría, si están totalmente seguras de que este es del conocimiento público y no representa ventaja alguna para ninguna de las partes, cuando violan el tratado. Tal acuerdo es suscrito por las partes

**Artículo tipo 1: Investigación científica**

**Recibido: 6 de enero 2013 Aprobado: 4 de febrero 2013**

la simple tolerancia entre la pluralidad étnica, religiosa, cultural y sexual que existe en una comunidad política.

**Palabras clave:** tolerancia religiosa, patriotismo constitucional, razón pública, consenso traslapado, vínculo moral, cultura política, regímenes constitucionales, pluralidad étnica, religiosa, sexual y cultural.

### **Abstract**

This article explains how John Rawls and Jürgen Habermas offer a way out of the conflicts that occur in the tension between the state and political pluralism, ethnicity, and culture. This solution involves, in the first place, overcoming the deficiencies of individual liberalism regarding the consolidation of civic ties, solidarity and equity among citizens, and secondly, finding a bond that enables social cohesion, democratic political processes, and the solution of governance by consensus. For John Rawls, the solution implies the idea of overlapping consensus and public reasoning, and for Jürgen Habermas the concept of constitutional patriotism. The key idea is that both solutions involve the construction of a moral bond based on political values and on the principles of modern constitutionalism, which are deep-rooted in the political culture of democratic regimes with a constitutional review. Such bond implies going beyond a *modus vivendi* or the mere tolerance between the ethnic, religious, cultural and sexual plurality in a political community.

**Keywords:** religious tolerance, constitutional patriotism, public reason, overlapping consensus, moral bond, political culture, constitutional regimes, ethnic, religious, sexual and cultural plurality.

**Sumario:** 1. Introducción, 2. La solución rawlsiana: consenso traslapado y la idea de la razón pública, 2.1 El consenso traslapado, 2.2 La idea de la razón pública, 3. La solución habermasiana: el patriotismo constitucional, 3.1 La ética discursiva, 3.2 La política deliberativa, 3.3 Patriotismo constitucional, 4. A modo de conclusión y 5. Bibliografía.

---

cuando consideran que es favorable a sus intereses, pero cuando cambian las circunstancias, cambia el parecer las partes. De esta forma, el acuerdo resultante termina dependiente de las circunstancias y la convergencia de los interesados (Rawls, 1996: 148).

## 1. Introducción

Las actuales sociedades democráticas, o también denominadas sociedades complejas, se han visto influenciadas por la llegada de personas y grupos con distinta procedencia y pertenencia étnica, así como tradiciones, costumbres culturales y credos religiosos diferentes. Esta afluencia de personas y grupos dentro de una comunidad política genera tensiones y conflictos con la población autóctona que suponen, para el Estado constitucional democrático, un gran desafío. Desafío que implica que el Estado democrático debe, por una parte, responder a las constantes demandas de reivindicación que realizan estas personas y grupos en torno a su propia historia, sus modos de vida, sus costumbres, sus tradiciones, sus religiones y sus derechos, allí donde son minorías, y por otra parte hacer prevalecer los principios y valores democráticos anclados en la cultura política y en el texto constitucional, cuando estos grupos y personas pretenden imponer sus propios puntos de vista al conjunto de los ciudadanos. En otras palabras, el Estado democrático debe no sólo garantizar los derechos de las minorías étnicas, religiosas y sexuales que existen en él, sino que, además, debe hacer valer los valores y principios democráticos que lo sustentan y la estabilidad del orden político, cuando dichas minorías pretenden cooptar la estructura institucional y política para la imposición (la tiranía de las minorías) de sus creencias, costumbres, tradiciones y cosmología al conjunto de los ciudadanos.

Ante esta cuestión, surge el interrogante ¿qué es lo que debe hacer el Estado para garantizar no sólo el respeto por el pluralismo cultural, étnico, sexual y religioso, sino también la estabilidad del régimen político y la cohesión social? Frente a este hecho, las respuestas que han dado los Estados liberales están relacionadas con la aplicación de un principio fundamental del liberalismo: el principio de neutralidad del Estado con relación a los diferentes grupos y minorías étnicas, sexuales, culturales y religiosas. De acuerdo con este principio, el Estado democrático debe limitarse a garantizar y hacer respetar los derechos y libertades de las minorías que existen en él, sin comprometerse ni apoyar ninguno de sus dogmas, tradiciones y costumbres, aspectos culturales y sexuales. Dicho

de otro modo, el Estado democrático juega el papel de árbitro que regula las acciones de los individuos y grupos e imparte justicia, allí donde se ha cometido una injusticia a las minorías y, de estas hacia el resto de la sociedad.

Pero esta neutralidad (o inactividad) del Estado frente a las cuestiones culturales, étnicas y religiosas ha sido objeto de críticas por parte de los teóricos comunitaristas (Taylor, Walzer, Sandel, McIntyre), quienes defienden un rol más protagónico del Estado en el establecimiento de políticas multiculturales frente a la mera defensa y garantía de los derechos de las minorías por parte de éste. A su juicio, consideran que el Estado democrático no es tan neutral, porque se circunscribe con una ideología y un modelo de sociedad: el liberalismo. Modelo que, en su entender, no resuelve la tensión que se presenta entre el Estado democrático y las minorías étnicas, religiosas, sexuales y culturales y privilegia el individualismo por encima de los vínculos de sangre, culturales y étnicos que poseen las diferentes minorías. Puesto que el principio de neutralidad del Estado democrático, visto desde la perspectiva comunitarista, no soluciona el conflicto entre la pluralidad étnica, religiosa y cultural ni asegura la estabilidad del régimen político, nuevamente surge el interrogante ¿cómo garantizar tanto la pluralidad étnica, cultural y religiosa como la estabilidad del régimen político, allí donde existe un conflicto casi irresoluble?

Ahora bien, estos conflictos que se presentan y siguen presentándose entre la pluralidad étnica, cultural y religiosa no son propios del mundo contemporáneo, sino que se remontan a finales del siglo XVI, en el contexto de los conflictos producidos por la intolerancia religiosa entre confesiones cristianas por toda Europa o, más exactamente, en el contexto de la Reforma Protestante iniciada por Martín Lutero. La respuesta a estos conflictos producidos por la intolerancia religiosa entre confesiones cristianas, llegó, a través de la invención filosófica de la tolerancia religiosa. La necesidad de la tolerancia religiosa surgió no sólo para la neutralización política de los conflictos entre confesiones cristianas que persistían de manera irresoluble sino, también, para el establecimiento de un derecho a la libertad de culto y conciencia que garantizó, en el seno de la comunidad política, la práctica de cultos con interpretaciones distintas del texto bíblico.

Desde que se institucionaliza la tolerancia religiosa (siglo XVII<sup>2</sup>) hasta la actualidad, el problema de la tolerancia se ha desplazado desde el conflicto entre religiones cristianas, pasando por la identidad nacional de los Estados nacionales, hasta llegar al problema de la coexistencia entre grupos y comunidades étnicas, culturales y religiosas y su vinculación a una moralidad política dentro de un régimen constitucional. Nuevamente, los Estados constitucionales democráticos deberán hacerle frente a este problema que cada vez más se radicaliza en los mismos. Véase, por ejemplo, la prohibición de la vestimenta y la ostentación de signos religiosos judíos, católicos, cristianos y musulmanes en las escuelas públicas, por parte del Estado francés en el año de 2004. Para el Estado francés, la utilización de signos religiosos en las escuelas públicas supone un retroceso en uno de sus pilares fundamentales consagrados en su Constitución: el principio de la sociedad laica. De acuerdo con este principio, se permite y garantiza la libertad de culto en el seno de la sociedad francesa pero no se valida ni se apoya religión alguna. La reivindicación de este principio implica, por una parte, una defensa contra los intentos de las diferentes iglesias por deshacer uno de los logros históricos del mundo moderno, esto es, la separación entre el Estado y la Iglesia, despojando al primero de su fundamento religioso y dotándolo de uno secular, político y jurídico; por otra, la garantía de los derechos de los niños, niñas y jóvenes a crecer como ciudadanos libres e iguales, pues ninguna persona nace siendo cristiano, católico, judío, musulmán, etc. No obstante, las protestas de las comunidades religiosas, especialmente los musulmanes, no se han hecho esperar. Para estos, lo que el Estado francés está haciendo es un atentado contra la libertad religiosa, pues el velo es una manifestación de la sumisión y devoción al Corán. Tal es el punto de radicalización de esta situación, que ya el Estado francés optó, en el año 2010, por la prohibición del velo integral islámico no solo en las escuelas públicas, sino también en el espacio público.

Una posible salida a este problema implica cómo vincular a las personas y grupos a una nueva identidad colectiva, no sobre la base de

<sup>2</sup> Véase la Paz de Augsburgo (25 de septiembre de 1555), el edicto de Nantes (13 de abril de 1598) y la Paz de Westfalia, en la que se firmaron dos tratados de paz Osnabrück y Münster (15 de mayo y 24 de octubre de 1648). Es en este último en el que se pone fin a los conflictos entre confesiones cristianas (luteranos, protestantes y católicos) que, en Alemania, duró 30 años (Guerra de los 30 años), mientras que en toda Europa, duró 80 años (la Guerra de los 80 años).

sus comprensiones étnicas, culturales, sexuales y religiosas (lo que no implica la pérdida de las mismas) sino a partir de valores políticos y principios democráticos que se encuentran anclados en la cultura política de regímenes democráticos con revisión constitucional. En otras palabras, cómo es posible alcanzar un “acuerdo políticamente estable y moralmente legítimo<sup>3</sup>” entre minorías étnicas, culturales, sexuales y religiosas que son divergentes y que coexisten dentro de un mismo Estado o comunidad política.

Es en este contexto, en el que John Rawls y Jürgen Habermas ofrecen una salida normativa y procedimental (cada uno desde su orilla teórica) para abordar los conflictos generados por la tensión entre la pluralidad étnica, cultural, sexual y religiosa en el interior de un Estado democrático. Para responder a este problema, ambos autores tienen la confianza en elaborar una concepción política de la justicia<sup>4</sup> para las sociedades democráticas, expuestas al hecho del pluralismo razonable<sup>5</sup>. Sociedades en las que ningún dogma religioso, ninguna cultura o tradición pueden servir de base para un acuerdo público sobre la justificación de un régimen constitucional. En efecto, lo que ambos autores buscan con sus propuestas es vincular a los ciudadanos al establecimiento de un régimen democrático constitucional, que se guíe estrictamente por valores políticos y principios democráticos anclados en la Constitución política; permitiendo que sean los propios ciudadanos quienes decidan cómo habrán de integrarse a partir de sus propias creencias, tradiciones y costumbres.

Para este objetivo, se concentran en el fortalecimiento de las virtudes cívicas y las libertades políticas para el razonamiento de los ciudadanos en la esfera pública, cuando se presentan problemas con las esencias

---

<sup>3</sup> Esta frase es de Michael Walzer, en *Tratado de la tolerancia*, 1998: 14.

<sup>4</sup> Término utilizado por Rawls para referirse a una concepción que nos proveería de un punto de vista públicamente reconocido a partir del cual todos los ciudadanos pueden examinar públicamente si sus instituciones políticas y sociales son justas (Rawls, 1996: 34). Dicha concepción política de la justicia comparte tres características: en principio, es una concepción moral que se dirige a la estructura básica de la sociedad, es decir, las instituciones sociales y económicas; se presenta como un punto de vista libremente aceptado, no se presenta como perteneciente a ninguna religión, moral o filosofía; su contenido se expresa en términos de una serie de ideas fundamentales que están circunscritas en la cultura política de una sociedad democrática, es decir, que comprende el conjunto de las instituciones que conforman tal sociedad, documentos y textos históricos que hacen parte de la historia de esta.

<sup>5</sup> El hecho del pluralismo razonable se considera como una situación histórica de nunca acabar, puesto que es el resultado de vivir en instituciones que permiten y aseguran derechos y libertades.

constitucionales y los asuntos de justicia básica, en el caso de Rawls; la defensa de la Constitución y luchas por el reconocimiento y los derechos de las minorías, en el caso de Habermas. A esta forma de vincular a los ciudadanos que se encuentran profundamente divididos por sus creencias, costumbres y tradiciones culturales se le considera *vínculo moral*. Es un vínculo moral porque se fundamenta en valores políticos y principios del constitucionalismo moderno que se encuentran anclados en la cultura política de regímenes democráticos con revisión constitucional. De esta forma, el vínculo no habrá de versar sobre un *modus vivendi* sino sobre los propios fundamentos de la asociación política que los ciudadanos han aceptado.

En línea con los elementos anteriormente planteados, el propósito del presente artículo será examinar si las ideas del *consenso traslapado*<sup>6</sup> y *la razón pública*<sup>7</sup> de Rawls, y el concepto de *patriotismo constitucional*<sup>8</sup> de Habermas, pueden servir como un vínculo moral que aglutine a los ciudadanos solo sobre la base de los fundamentos de la comunidad política y su libre asentimiento y no, como un simple *modus vivendi*<sup>9</sup> o acuerdo que depende de las circunstancias e intereses de las partes en conflicto. Para ejemplificar los conceptos aquí expuestos, presentaré algunos casos del contexto internacional y colombiano para que el lector pueda hacer una idea de lo que estos dos autores pretenden hacer.

<sup>6</sup> Tal consenso está formado por todas las doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales que se oponen entre sí, que probablemente seguirán existiendo de generación en generación y que obtendrán el apoyo de cuantiosos seguidores en un régimen constitucional más o menos justo, en el que el criterio de justicia prevalecerá será precisamente esa misma concepción política (Rawls 1996: 39).

<sup>7</sup> La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía. A su vez, el objeto de la razón pública es el bien público, es decir, aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir (Rawls 1996: 247).

<sup>8</sup> “El Patriotismo Constitucional ha de entenderse en el sentido de que las discusiones de los ciudadanos no solamente se refieren a esta o a aquella medida política particular, sino que se trata siempre también de la interpretación polémica de los principios constitucionales, e, implícitamente, de cómo queremos entendernos en cuanto ciudadanos de la República Federal de Alemania y en cuanto europeos a la luz de la multiplicidad de nuestras formas de vida culturales, del pluralismo de nuestras convicciones y cosmovisiones religiosas” (Habermas, 2006: 112).

<sup>9</sup> La noción de *modus vivendi*, según Rawls, se refiere a un acuerdo o tratado que es alcanzado entre dos Estados cuyos propósitos e intereses se encuentran en conflicto. En este acuerdo las partes actúan con prudencia y sabiduría, si están totalmente seguras que éste es del conocimiento público y no representa ventaja alguna para ninguna de las partes, cuando violan el tratado. Tal acuerdo es suscrito por las partes cuando consideran que es favorable a sus intereses, pero cuando cambian las circunstancias, cambia el parecer las partes. De esta forma, el acuerdo resultante termina dependiente de las circunstancias y la convergencia de los interesados (Rawls, 1996: 148).

## 2. La solución rawlsiana: consenso traslapado y la idea de la razón pública

El problema que el *liberalismo político* de Rawls trata de resolver gira en torno a dos cuestiones: por una parte, está la cuestión de cómo es posible elaborar una concepción de la justicia política<sup>10</sup> para las sociedades democráticas. Por otra, está la cuestión de cómo una sociedad democrática bien ordenada, de justicia como imparcialidad, puede conservar la unidad y la estabilidad del orden político dado el pluralismo razonable característico de esta sociedad. Para resolver estas dos cuestiones, recurre a una cierta familia de ideas fundamentales que hacen parte de su liberalismo político, a saber: la sociedad como un sistema justo de cooperación, el consenso traslapado y la razón pública.

Frente a la primera cuestión de cómo es posible elaborar una concepción de la justicia política, Rawls afirma que “no existe ningún acuerdo sobre la forma en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deben ordenarse si han de satisfacer los términos justos de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales” (Rawls, 1996: 30). Esto es, cómo en una sociedad democrática y pluralista en el orden religioso, cultural, étnico y sexual es posible encontrar elementos comunes (políticos, jurídicos y constitucionales) que puedan servir de base para el establecimiento de un acuerdo políticamente estable y moralmente legítimo. Por esta razón, su liberalismo político apunta hacia la construcción de una concepción política de la justicia, concepción que pueda ser admitida y suscrita por las doctrinas comprensivas<sup>11</sup> existentes, en tanto que es un fundamento

---

<sup>10</sup> Para Rawls, una concepción política de la justicia comprende tres características: a) Se refiere al sujeto de una concepción política, esto es, que se aplica a la estructura básica de la sociedad la cual supone que es una democracia constitucional; b) una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista libremente aceptado, es decir, es un módulo, una parte constituyente esencial, que encaja en varias doctrinas comprensivas razonables y que puede ser sostenida por ellas, las cuales perduran en la sociedad a la que regula. Esto significa que esta puede presentarse sin decir, o sin saber, o incluso sin aventurar una conjetura sobre a qué doctrina pertenece, o qué doctrinas la apoyan; c) su contenido se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática, dicha cultura habrá de comprender las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación, así como los textos históricos y documentos de conocimiento público.

<sup>11</sup> Según Rawls, una doctrina comprensiva posee tres características principales: “la primera es que una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica; abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos coherente. Organiza y

de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Para lograr este fin, buscamos en la cultura política ese trasfondo compartido de ideas y principios implícitamente reconocidos por el conjunto de los ciudadanos, tales como la Constitución, las principales instituciones políticas y los textos históricos. Esta cultura política está caracterizada, según Rawls, porque en ella existe una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosófica y morales que son el resultado de vivir en instituciones libres que aseguran derechos y libertades básicas; aunado a lo anterior, el que exista una doctrina comprensiva razonable, religiosa, filosófica o moral en una sociedad solo es posible porque se ha hecho uso del poder represivo del Estado; la estructura básica de la sociedad, esto es, la Constitución y las instituciones políticas de un régimen constitucional, deben ser tales que puedan ser aceptadas y suscritas por quienes profesan las diferentes doctrinas comprensivas razonables, filosóficas, religiosas y morales. No obstante, para que esta cultura política pueda servir como base para un acuerdo público, debemos buscar la forma en la que se puedan organizar e integrar estas ideas y principios para combinarlos con una concepción política de la justicia afín a las doctrinas comprensivas.

Esta forma la ofrece el *liberalismo político*, introduciendo la idea de la sociedad como un sistema de cooperación social, entre personas consideradas libres e iguales, que cooperan plenamente durante toda la vida. Según Rawls, la idea de la cooperación social apunta a tres elementos:

- a. [...] La cooperación se guía por reglas públicamente reconocidas y por procedimientos que aceptan los cooperadores y que consideran como normas apropiadas para regular su conducta.
- b. la cooperación implica la idea de condiciones justas de cooperación: estas son términos que cada participante puede aceptar razonablemente, siempre y cuando todos los demás también

---

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

los acepten [...] c. La idea de cooperación social necesita que intervenga la idea de la ventaja mutua o bien racional de cada participante. Esta idea del bien especifica lo que están tratando de lograr quienes participan en la cooperación, ya sean individuos, familias, asociaciones, o incluso los gobiernos de los pueblos, cuando este esquema o proyecto se ve desde su propia perspectiva (Rawls, 1996: 40).

Ahora bien, conforme a la idea de la sociedad como un sistema de cooperación social, se articulan dos ideas afines: las personas consideradas como personas libres e iguales<sup>12</sup> y la sociedad bien ordenada<sup>13</sup>, vista como una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia. La concepción política de la justicia que se adopte en un régimen constitucional democrático y ordenado, deberá ser una concepción que se limita al campo de lo estrictamente político y a los valores políticos que se desprende de éste. De ahí que la sociedad democrática resultante, no sea una comunidad ni mucho menos, una asociación. Para Rawls, la sociedad democrática se diferencia de una asociación, de dos maneras:

La primera es que hemos supuesto que una sociedad democrática, como cualquier sociedad política, ha de considerarse un sistema social completo y cerrado. Es completo, en el sentido de que es autosuficiente y da cabida a todos los propósitos primordiales de la vida humana. También es cerrado este sistema, como he dicho (2.1), pues solo se entra en él por nacimiento y se sale con la muerte. [...] La segunda diferencia básica entre una sociedad democrática bien ordenada y una asociación es que tal sociedad no tiene fines ni objetivos últimos, en el sentido en que los tienen las personas o

---

<sup>12</sup> Para Rawls, “en virtud de sus dos poderes morales (la capacidad para tener un sentido de la justicia y adoptar una concepción del bien) y de los poderes de la razón (de juicio, de pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos dos poderes), las personas son libres. Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos dos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad” (Rawls, 1996: 42).

<sup>13</sup> De acuerdo con Rawls, decir que una sociedad está bien ordenada implica tres cosas: “la primera (implícita en la idea de una concepción de la justicia públicamente reconocida) que es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todo el mundo acepta, los mismo principios de la justicia; la segunda, (implícada en la idea de la regulación efectiva de tal concepción), que su estructura básica de la sociedad –esto es, sus principales instituciones políticas y sociales y cómo forman en conjunto un sistema de cooperación–, se sabe públicamente, o al menos se tienen buenas razones para creer, cumple con estos principios. Y tercera: que sus ciudadanos tienen, normalmente, un sentido efectivo de la justicia, y por ello cumplen generalmente las reglas de sus instituciones básicas, a las que consideran justas. En tal sociedad, la concepción de justicia públicamente reconocida establece un punto de vista compartido desde el cual pueden juzgarse los reclamos que los ciudadanos plantean a la sociedad” (Rawls, 1996: 56).

las asociaciones. Aquí, por fines y objetivos últimos entiendo aquellos que tienen un lugar especial en doctrinas comprensivas. En contraste con ello, los fines específicos de la sociedad, tales como los que se expresan en los preámbulos de una Constitución –una justicia más cabal, las bendiciones de la libertad, la defensa común– deben entrar en una concepción política de la justicia y en su razón pública (Rawls, 1996: 60-61).

Igualmente, una sociedad democrática bien ordenada tampoco es una comunidad, si hemos de comprender por comunidad

Una sociedad gobernada por una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva... Pensar en una democracia como en una comunidad (definida así) pasa por alto el limitado alcance de su razón pública basada en una concepción política de la justicia. Desvirtúa la clase de unidad que un régimen constitucional es capaz de lograr sin violar los principios democráticos fundamentales (Rawls, 1996: 62).

Con estas ideas, quedan sentadas las bases para contestar a la primera cuestión, sobre cómo es posible elaborar una concepción política de la justicia para las sociedades democráticas en las que existe un conflicto entre la pluralidad étnica, religiosa, sexual y cultural.

## 2.1 El consenso traslapado

Ahora hemos de explicar la otra cuestión sobre la que gira el *liberalismo político*, a saber: ¿cómo una sociedad democrática bien ordenada, de justicia como imparcialidad, puede conservar la unidad y la estabilidad dado el pluralismo razonable característico de esta sociedad? Dicho de otro modo, cómo es posible garantizar la estabilidad y la unidad política de un régimen constitucional democrático sin que éste se resquebraje en pedazos por los conflictos que se generan, en él, entre la pluralidad étnica, religiosa, cultural y sexual. Como ya mencionamos, una doctrina comprensiva razonable no puede servir de fundamento para la unidad social, ni puede servir como guía para las cuestiones políticas fundamentales (esencias constitucionales<sup>14</sup> y asuntos de justicia básica). Esto se explica, por un lado,

<sup>14</sup> De acuerdo con Rawls, los elementos constitucionales son de dos clases: “a) principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y el proceso político: los tres poderes, Legislativo, Ejecutivo y Judicial; el alcance del gobierno de la mayoría y, b) derechos y libertades

porque en una sociedad democrática no todos sus ciudadanos profesan una misma religión, comparten elementos culturales y étnicos o hacen parte de una minoría sexual; por el otro, porque cada etnia, religión y cultura se reivindican, para sí mismas, la autoridad de organizar una forma de vida en su totalidad. Cada una de estas, es excluyente frente a las demás y propugna, porque su fe, en el caso de las religiones, es la verdadera y la que mejor administra los bienes de la salvación de las almas. Es la sumatoria de estos dos puntos lo que genera profundos conflictos entre las doctrinas comprensivas razonables y suponen un serio problema para la unidad social y la estabilidad política de un régimen constitucional. Para resolver este conflicto y preservar la unidad social y la estabilidad política, el *liberalismo político* introduce otra idea que va de la mano con la concepción política de la justicia: el consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables.

En este sentido, buscamos un consenso traslapado en el que doctrinas comprensivas razonables existentes puedan suscribir la concepción política de la justicia, cada una desde su propio punto de vista. Esto es, que las diferentes religiones, etnias, culturas y minorías sexuales que existen en un régimen constitucional democrático, adapten sus propios puntos de vista con relación a los valores políticos y principios democráticos de este régimen. No se trata, por supuesto, que las doctrinas comprensivas pierdan o se desprendan de sus propios puntos de vista; por el contrario, conlleva a que estas adapten sus puntos de vista a las nuevas realidades sociales, políticas y culturales que existen en las sociedades democráticas. Piénsese, por ejemplo, en la adaptación cognitiva que tuvieron que realizar las diferentes confesiones cristianas, cuando se institucionalizó la tolerancia religiosa y la libertad de cultos en el siglo XVII, para convencerse por una parte, que la persecución y la imposición de una fe a las personas genera el efecto contrario: la hipocresía. Por otra, la aceptación que existen otras confesiones cristianas con diferentes interpretaciones del texto bíblico dentro de una sociedad, cada una valiosa e igualmente válida y que ninguna debe suponer la persecución, la expulsión o el peligro de muerte.

---

básicas de la ciudadanía, en pie de igualdad, que la mayoría legislativa ha de respetar: por ejemplo, derecho a votar y a participar en la política, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y de asociación, así como las protecciones del estado de derecho” (Rawls, 1996: 217).

Este sería, entonces, el objeto del consenso traslapado, la concepción política de la justicia, la cual es en sí misma una concepción moral. A su vez, el consenso traslapado se sustenta en valores morales, valores como la concepción de la sociedad como un sistema de cooperación social y de los ciudadanos como personas libres e iguales, así como los principios de justicia, y de una explicación que toma en cuenta las virtudes políticas en las que esos principios están encarnados en el carácter humanos y se expresan en la vida pública. Estos dos aspectos (el objeto moral y los fundamentos morales) del consenso traslapado se conectan con un tercero, a saber: la estabilidad<sup>15</sup>. Estos tres puntos, al ser afirmados sin revisión alguna, permiten que la concepción política de la justicia siga teniendo apoyo por parte de las doctrinas comprensivas, sin importar la alternancia del poder político. En últimas, cada doctrina comprensiva razonable apoya la concepción política por sí misma, o por sus propios méritos.

Por otro lado, decimos que la concepción política de la justicia de un régimen constitucional se limita al campo de lo estrictamente político. Al limitarse al campo de lo político, las cuestiones políticas solo se pueden resolver apelando a los valores políticos<sup>16</sup>, sino que además los valores políticos expresados por la concepción política prevalecen sobre cualesquiera otros valores, cuando éstos últimos entran en conflictos con los valores políticos. Estos puntos ayudan a especificar por qué la concepción política de la justicia es una concepción liberal. Al ser liberal la concepción política de la justicia, los valores políticos son valores que rigen para la estructura básica de la sociedad y especifican los términos

---

<sup>15</sup> Para Rawls, la estabilidad implica dos cuestiones: “la primera se refiera a si las personas que se desarrollan entre instituciones justas (tal como las define la concepción política) adquieren normalmente un sentido apropiado de la justicia para que generalmente acaten esas instituciones y cumplan con su cometido. La segunda cuestión es si, en vista de los hechos generales que caracterizan a una cultura pública democrática, y en particular del hecho del pluralismo razonables, la concepción política puede ser el foco de un consenso traslapado” (Rawls, 1996: 143).

<sup>16</sup> Para Rawls, los valores políticos son de dos clases: “a) la primera clase –los de la justicia política– son valores que forma parte de los principios de justicia para la estructura básica: los valores de la libertad política y civil igual para todos; la igualdad de oportunidades; los valores de la igualdad social y de la reciprocidad económica, y podemos añadir los valores del bien común en tanto que condiciones necesaria para todos estos valores. b) La segunda clase de valores políticos –los valores de la razón pública– forman parte de las directrices para la indagación pública que convierten esa indagación en libre y pública. También se incluyen en esta clase ciertas virtudes políticas, como la razonabilidad y la disposición a acatar el deber (moral) de la civilidad que, como virtudes de los ciudadanos, contribuyen a hacer posible la discusión pública razonada de las cuestiones políticas” (Rawls, 1996: 214).

fundamentales de la cooperación social en la sociedad. De igual manera, los valores de la razón pública, que son valores políticos “se expresan en las directivas para las indagaciones públicas y en los pasos que se den para que esas indagaciones sean efectivamente libres y públicas, así como de información para evaluar las pruebas” (Rawls, 1996: 142). Así, la concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista no impuesto, esto es, como un módulo, una parte esencial, que puede encajar en diversas doctrinas comprensivas de las que puede obtener su apoyo. Esta concepción de la política, deja que sean los ciudadanos, a partir de sus propias doctrinas comprensivas, quienes decidan la forma como se relacionan con los valores políticos. De esta manera, el problema de la estabilidad política de un régimen constitucional no consiste en que las personas y grupos étnicos, religiosos, culturales y sexuales compartan una determinada concepción ni el uso de sanciones para imponer dicha concepción, una vez que nos convencemos que es lo suficientemente sólida. Por el contrario, la concepción política de la justicia, según Rawls:

No es razonable, en primer lugar, a menos que pueda ganarse el apoyo apelando a la razón de cada ciudadano, como se explicó, dentro de su propio marco. Solo así constituirá una explicación de la legitimidad de la autoridad política, en oposición a una explicación de cómo quienes tienen el poder político pueden justificarse a sí mismos, y no ante los ciudadanos en general, en el sentido de que están actuando apropiadamente. Una concepción de la legitimidad política apunta hacia una base pública de justificación y apela a la razón pública y, por tanto, a los ciudadanos libres e iguales, considerados razonables y racionales (Rawls, 1996: 145-146).

Las anteriores consideraciones nos permiten reconocer qué es un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables y cómo es posible garantizar la unidad social y la estabilidad política a través del mismo, allí donde existe un conflicto casi irresoluble de doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales.

## **2.2 La idea de la razón pública**

Una vez que se establece una concepción política de la justicia como el fundamento para alcanzar un acuerdo político entre las diferentes doctrinas

comprendidas razonables, morales, religiosas y filosóficas que existen dentro de una comunidad y, se alcanza un consenso traslapado en el que las doctrinas comprensivas suscriben la concepción política de la justicia, se procede a la elaboración de un modelo de razonamiento público en el que las minorías étnicas, religiosas, culturales y sexuales exponen sus propios puntos de vista en la esfera pública. Este modelo de razonamiento público, que hace parte fundamental del *liberalismo político*, es lo que Rawls denomina la razón pública. Para Rawls, la razón pública es “característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía. El sujeto de su razón es el bien público: aquello que la concepción política de la justicia exige a las instituciones sociales y políticas de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir” (Rawls, 1996: 204).

La razón pública es pública en tres sentidos: como razón de los ciudadanos en cuanto tales, es la razón del público; su sujeto es el bien público y sus asuntos son los de la justicia fundamental; y su naturaleza, su contenido, es público, y está dado por los ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política que tiene la sociedad, ideales y principios desarrollados, sobre esa base, de un modo abierto y visible (Cfr. Rawls, 1996: 204).

Por otro lado, la razón pública es pues, la razón de ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución. A su vez, la razón pública impone una serie de límites que solo rigen para las cuestiones fundamentales (esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica), es decir, que cuando se presentan discusiones sobre cuestiones fundamentales, solo los valores políticos expresados en la concepción política de la justicia han de fijar las cuestiones fundamentales tales como: quién tiene derecho al voto, o qué religiones hay que tolerar o a quién hay que garantizar una igualdad de oportunidades equitativa o tener propiedades. En este sentido, podemos afirmar que la idea de la razón pública solo rige para los ciudadanos, cuando éstos debaten en la escena pública a través de la defensa de políticas públicas, luchas por el reconocimiento de derechos de minorías como también en la defensa de los

principios constitucionales expresados en la constitución que han aceptado de manera razonable. Son estas cuestiones las que constituyen el objeto de la razón pública. En otras palabras, las discusiones de los ciudadanos en la arena política han de guiarse siempre por los principios establecidos en la constitución que está imperante en la sociedad o en la concepción política pública de la justicia que los ciudadanos han definido a través de los dos principios de justicia para la estructura básica de la sociedad.

De esta manera, el contenido de la razón pública está integrado por lo que Rawls ha llamado una concepción política de la justicia, de la que presume su carácter liberal en sentido amplio. Por ello es esencial que una concepción política liberal incluya, además de sus principios de justicia, orientaciones de indagación que definan modos de razonar y criterios para evaluar las clases de información relevantes en las cuestiones políticas. En últimas, lo esencial de la idea de razón pública es que los ciudadanos tienen que llevar a cabo sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada uno considera como una concepción política de la justicia basada en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar, y de modo que cada uno esté dispuesto a defender esa concepción así entendida.

### **3. La solución habermasiana: el patriotismo constitucional**

Habermas considera un fundamento racional a partir del cual es posible legitimar el poder político no solo desde el seguimiento de los procedimientos institucionalizados en el Estado derecho, sino, también, a través de la participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos. Teniendo en cuenta este propósito, mostraremos el modo como Habermas fundamenta su interpretación normativa respecto al conflicto entre el Estado y la pluralidad política y cultural. Para ello, presentaremos algunos de los rasgos conceptuales de la ética del discurso, los principios básicos de la democracia deliberativa, y expondremos la noción de patriotismo constitucional como mecanismo para la consolidación de un modo de interacción colectiva respetuosa de la pluralidad y acorde con los principios constitucionales.

### 3.1 La ética discursiva

Comencemos por recordar que Habermas desarrolla un concepto de racionalidad práctica conformada por tres dimensiones: 1) la ética, 2) la pragmática y 3) la moral. La ética<sup>17</sup> se concentra en cuestiones asociadas con lo que cada individuo considera como vida buena en tanto que es constitutivo de su identidad. La pragmática se dirige a la satisfacción instrumental de fines y habitualmente está marcada por la negociación y el compromiso, siendo aquí la eficacia su principio rector. Y la moral se ocupa de la interrelación social regulada por normas acordadas y aceptadas por todos los actores sociales, de modo que lo prescripto pueda aspirar a un reconocimiento universal. Es en este último ámbito, en el que Habermas ubica la ética discursiva; esto es, en el mundo de la vida<sup>18</sup>. Mundo de la vida en el que las normas morales de regulación social logran validez a través de la acción comunicativa, guiada bajo pretensiones de verdad, rectitud y honestidad. Así, pretender fundamentar la validez de las normas morales presupone acciones comunicativas o interacciones que permiten a los participantes coordinar de común acuerdo sus planes de acción.

En este sentido, la ética del discurso tiene como primer objetivo construir el punto de vista moral; punto de vista que tiene la función de fundamentar la validez de los juicios y enunciados morales que poseen los diferentes individuos. De esta manera, la ética discursiva brinda la clave de la moralidad racional puesto que proporciona un procedimiento intersubjetivo que permite la generación de normas y su validez, así como la evaluación de las normas existentes. Así, los enunciados y juicios morales pueden adquirir la pretensión de ser reconocidos universalmente como válidos<sup>19</sup>. Pretensión de universalidad que se comprueba en las diferentes argumentaciones e interpretaciones que se dan en la cotidianidad, a través de dos principios subsidiarios de la ética discursiva: el principio (*D*) y

<sup>17</sup> Comprende el espacio en el que los sujetos individualizados ponen en evidencia el modo para conseguir una vida buena y feliz.

<sup>18</sup> En términos generales, de acuerdo con Habermas, el mundo de la vida es el ámbito de las relaciones cotidianas o escenario en el que los actores sociales salen al encuentro entre sí para entenderse respecto a las normas y criterios que se deben tener en cuenta sobre lo justo y lo injusto en la sociedad.

<sup>19</sup> Conviene aclarar que la frase “universalmente válidos” no se refiere a todo el mundo, sino que hace alusión a que las normas acordadas mediante un proceso intersubjetivo por el conjunto de los ciudadanos de una comunidad serán válidas universalmente para estos.

el principio (*U*). De acuerdo con el principio (*D*), debe haber una serie de relaciones simétricas de reconocimiento mutuo entre los diferentes participantes en un discurso. A su vez, tal principio, en el que se define cómo se fundamentan imparcialmente las normas intersubjetivas de acción, constituye el criterio central de evaluación moral de las normas. Como el principio (*D*) se utiliza para validar las normas morales, quedarán excluidas de él todas aquellas normas que no alcanzaran la aceptación de los directos afectados o destinatarios.

En lo concerniente al principio de universalización (*U*), este se considera “como una norma de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos cuando se pueden regular ciertas materias con igual consideración a los intereses de todos los afectados” (Habermas, 2008: 77). La idea de la universalidad de las normas y los mandatos morales implica un ir más allá; esto es, que las normas, para ser válidas, han de contar con el reconocimiento de todos los directos afectados por estas. Estos serían, *grosso modo*, los aspectos más generales de la ética discursiva propuesta por Habermas, la cual aparece implícita en la concepción democrática deliberativa expuesta por este autor en su libro titulado *Facticidad y validez*.

### **3.2 La política deliberativa**

Habermas desarrolló un procedimiento ideal —que se constituye en la pieza nuclear del proceso democrático— para la toma de decisiones y la deliberación de los ciudadanos sobre los asuntos de interés general, procedimiento denominado *política deliberativa*. El objetivo de esta concepción procedimental y discursiva de la democracia responde al ensanchamiento del uso público de la palabra y, por extensión, de la razón práctica a las cuestiones que afectan a la buena ordenación de la sociedad.

Conforme a la idea de que la democracia deliberativa constituye la pieza nuclear del proceso democrático, Habermas trata de encontrar en las instituciones sociales y democráticas acordes con la Constitución política un reflejo, al menos parcialmente, de las exigencias normativas de su modelo político; es decir, que tanto los valores y contenidos ideales que se encuentran en el mundo de la vida, en el lenguaje público cotidiano, en las instituciones sociales y en los textos jurídicos influyen sobre la acción

humana, exigiendo constantemente una práctica adecuada que aligere la tensión entre hechos y valores. En tal sentido, la idea básica que subyace a la concepción deliberativa de la democracia, sería que, al momento de tener que tomar una decisión política que afecte al conjunto de los ciudadanos, la aplicación y seguimiento de la regla de la mayoría deberá estar subordinado al previo cumplimiento del requisito de una decisión colectiva que permita a todos los afectados la posibilidad de defender públicamente sus respectivos puntos de vista e intereses, mediante argumentos genuinos y negociaciones limpias. Así, el proceso deliberativo instaurado por la democracia deliberativa no sería, en ningún caso, la sola confirmación colectiva de las posiciones ya definidas.

De ahí que lo decisivo para la democracia deliberativa sea la mejora de los métodos y condiciones del debate, de la discusión y de la persuasión de los procedimientos democráticos institucionalizados en el ordenamiento político y constitucional. Al defender el sistema democrático como un mecanismo que permite la legitimación de las prácticas de poder, la concepción deliberativa de la democracia apunta a la idea de una democracia cualificada, esto es, una democracia deliberativa que se presenta a la opinión pública política activa como aquella instancia donde se justifica la legitimidad del sistema democrático, así como la de sus diversos procesos para la toma de decisión. En este sentido, la democracia deliberativa implica un serio cuestionamiento a la forma en que opera la democracia de masas, esto es, a aquella democracia en la que los partidos políticos han cooptado el espacio de los ciudadanos, relegándolos al simple proceso de votación y elección de representantes. Frente a esta concepción elitista de la democracia, la política deliberativa se presenta como la forma que permite descentrar el poder político.

De esta manera, el modelo de democracia deliberativa propuesto por Habermas se dirige al fomento de una democracia participativa, democracia que integra la resolución racional de los conflictos públicos a las diferentes prácticas del proceso argumentativo en los espacios públicos. Sin embargo, para su operativización, se hace fundamental la presencia de una esfera pública que se asiente sobre la sociedad civil. Esfera pública que estaría configurada por esos espacios públicos no institucionalizados

o informales que se encuentran a salvo de las interferencias del Estado, de las regulaciones del mercado y de los influyentes medios de comunicación. Y es precisamente en estos espacios no institucionalizados de la esfera pública en los que surge una opinión pública informal, opinión pública informal que depende enteramente de las interacciones de esas asociaciones cívicas en las que se puede influir, criticar y evaluar la actividad pública. En última instancia, la vigencia de este modelo de democracia deliberativa y procedimental depende de cuán robusta sea la sociedad civil de una comunidad política, así como de su capacidad para poner sobre el tapete la problematización y procesamiento público de todos los asuntos que afectan al conjunto de los ciudadanos. A su vez, se hace necesario que los ciudadanos asuman la responsabilidad de los asuntos públicos, reflexionen acerca de lo que ocurre en la sociedad y sus problemas; pero tales condiciones solo serían posibles, si los ciudadanos están exentos de coacciones en sus discursos.

### **3.3 Patriotismo constitucional<sup>20</sup>**

Después de la caída del régimen nacional-socialista en Alemania, esta debía buscar nuevos cimientos y lazos cívicos sobre los que erigir una nueva sociedad, es decir, ¿cómo construir nuevos pilares que permitan a una sociedad moralmente devastada crear vínculos y lazos cívicos sobre formas diferentes a lo étnico, la cultura, las tradiciones y la nación? La forma de enraizar estos nuevos pilares, fue a través de la experiencia positiva que generó la Constitución alemana de 1949 o Ley Fundamental de Bonn, la cual contribuyó de forma continua a la construcción de una nueva identidad colectiva que ya no se basara en el nacionalsocialismo. Dicha Constitución, además de tener un rol importante en la consolidación del sistema jurídico-político ha inspirado una cultura política de profundo sesgo democrático. Y es precisamente esta construcción de nuevas bases, lo que ha generado un cierto orgullo de los ciudadanos alemanes en cuanto a su Constitución y cultura política. A esto es a lo que se refería el jurista y politólogo Dolf Sternberger, cuando en un artículo periodístico publicado en mayo de 1979, acuñó el término patriotismo constitucional.

<sup>20</sup> El concepto de patriotismo constitucional se debe tanto a Dolf Sternberger, que lo acuñó, como a Habermas, quien le ha dado su posterior difusión y desarrollo.

Con relación a Habermas, fue en el contexto de la discusión sobre la autocomprensión<sup>21</sup> de la república alemana que este utilizó por primera vez la noción de patriotismo constitucional. Con la utilización de este concepto, se lo dotó de una especial relevancia moral, dado que Habermas consideró que dicho concepto representaba una forma adecuada de responder a la barbarie cometida por el régimen nacionalsocialista contra el pueblo judío. Frente a la deslegitimación y rechazo histórico que ha generado el nacionalismo alemán, hubo la urgente necesidad de diferenciar entre *demos* y *ethnos*, es decir, que jamás debería olvidarse que colocar ese sentimiento de pertenencia hacia la “nación como una comunidad étnico-cultural que tiene un destino común (*ethnos*), por encima de la lealtad debida a la nación de ciudadanos como titular de la soberanía política (*demos*) tendría como fatal consecuencia una represión o asimilación coactiva de otras partes étnicas, culturales, religiosas o socioeconómicas de la población” (Habermas, 1991: 310). De esta manera, el concepto de patriotismo constitucional “se apoya en una identificación de carácter reflexivo, no con contenidos particulares de una tradición cultural determinada, sino con contenidos universales recogidos por el orden normativo sancionado por la Constitución: los derechos humanos y los principios fundamentales del Estado democrático de derecho” (Habermas, 1989: 64).

Para Habermas, la construcción de la identidad nacional implica, una forma determinada de identidad, esto es, un cuestionamiento a las tradiciones que se han venido llevando a lo largo del tiempo en la historia nacional, en especial, aquellas tradiciones que se sustentan en elementos culturales, étnicos, con un destino histórico común compartido o aquellas

---

<sup>21</sup> En dicho debate se presentan dos tipos de orientaciones: por un lado, se encuentran aquellos que defienden enfáticamente la orientación de la República Federal hacia Occidente; al interior de esta perspectiva se encuentran dos facciones, lo que conciben estos lazos con Occidente más en términos de política de bloques, más exactamente, en alianzas militares y en política exterior y, los que acentúan dichos lazos más en términos de la cultura de la Ilustración europea. El debate, visto desde esta perspectiva, gira en torno a renovada conciencia nacional que pueda calar en el conjunto de la población. Esto es, de una renovada conciencia nacional que se afiance mediante una actualización histórica de “elementos del pasado”, sobre los cuales puedan ser susceptibles de un asentimiento por parte de la población. Del otro lado, se critica que en esta especie de política de la historia, la verdad histórica se quedaría perdida en el camino por cuanto que, no se cuestionan críticamente los elementos identitarios generados a partir de los procesos históricos de identificación con el Estado-nación. Es decir, no se cuestionan las prácticas y costumbres de una historia nacional y su configuración con la identidad nacional (Cfr. Habermas, 1989: 84-85).

que van en contra de la dignidad humana. Fue este cuestionamiento el que le permitió la configuración de una identidad colectiva postnacional, un patriotismo constitucional. Este patriotismo constitucional significó para los alemanes, el orgullo de haber superado el fascismo del régimen nacionalsocialista, el establecimiento de un Estado de derecho y el anclaje de este a una cultura política más o menos liberal. A su vez, permitió que en Alemania la democracia se afanzara en los motivos y corazones de los ciudadanos, o de las generaciones más jóvenes.

De esta manera, la adhesión de los ciudadanos giraría en torno a aquel régimen constitucional que es capaz de reunir los requisitos de civilidad exigidos por el constitucionalismo democrático; solo de este modo cabe sentirse legítimamente orgulloso de pertenecer a un país. Al presentar un componente altamente universalista, el concepto de patriotismo constitucional se contrapone al concepto de nacionalismo de base étnico-cultural, puesto que en el patriotismo constitucional se integran la personalidad colectiva y soberanía popular y se reconcilian identidad cultural y ley democrática; esto es, que este representa una forma integradora y pluralista de identidad política, en la medida en que las identificaciones básicas que mantienen los sujetos con las formas de vida y las tradiciones culturales que les son propias no se reprimen, ni se anulan, sino que, por el contrario, “quedan recubiertas por un patriotismo que se ha vuelto más abstracto y que no se refiere ya al todo concreto de una nación, sino a procedimientos y a principios formales” (Habermas, 1989: 101).

Las diferentes potencialidades del patriotismo constitucional se pondrían de manifiesto, en el momento de intentar cohesionar democráticamente una sociedad de carácter multicultural, como también, la de crear un nuevo tipo de identidad colectiva que vaya más allá del Estado y de la nación, la cual es compatible con una pluralidad de identidades nacionales. El patriotismo constitucional representa, entonces, una cierta forma de cultura política que logra integrar el sistema de los derechos humanos con el contexto histórico de una determinada comunidad política. En este sentido, el objetivo de Habermas se concentra en mostrar, por una parte, que es posible establecer una comunidad política que se articule en términos de un Estado postnacional; por otra, que el patriotismo

constitucional puede tener similares prestaciones a las que presenta la conciencia nacional.

Así las cosas, el patriotismo constitucional postula una nueva identidad que vaya más allá de la nación, es decir, una identidad posnacional que implica la ruptura con todas aquellas identidades colectivas que se basen en una recepción no reflexiva de un único legado cultural, con una conciencia histórica no problematizada. Presupone, en últimas, una apropiación reflexiva y crítica del pasado. La construcción de esta identidad de tipo posnacional, que sea abierta a la diversidad de tradiciones y que pueda posibilitar, a su vez, la inclusión de lo diferente implica, de alguna manera, la adhesión razonada a principios universales.

Finalmente, mencioné a comienzos de este apartado que el patriotismo constitucional se apoya en una serie de “contenidos universales recogidos por el orden normativo sancionado por la Constitución: los derechos humanos y los principios fundamentales del Estado democrático de derecho” (Habermas, 1989: 64). Para comprender mejor la idea del patriotismo constitucional, tómese en cuenta el ejercicio de exigibilidad que han realizado las comunidades LGTBI en Colombia, para la garantía de sus derechos, en especial, aquellos relacionados con el acceso a porción conyugal<sup>22</sup>, constitución de la familia homosexual<sup>23</sup>, reconocimiento de la pensión de sobreviviente a la pareja homosexual<sup>24</sup> y ampliación de algunos derechos sucesorales<sup>25</sup> a los compañeros permanentes y las parejas homosexuales en unión de hecho. Esta exigencia por parte de las parejas del mismo sexo, surge, a raíz de que en las uniones de hecho de estas parejas, uno de sus integrantes (hombre o mujer) no podía acceder a la porción conyugal, heredar la pensión de sobrevivencia y los bienes de sus cónyuges, una vez que estos morían. Cosa contraria a lo que sucede con los matrimonios de las parejas heterosexuales, pues a estos sí se les reconoce el derecho a la herencia del cónyuge muerto. A raíz de esta situación, y ante el desconocimiento de sus derechos fundamentales, se interpuso una demanda de inconstitucionalidad para el acceso a la

<sup>22</sup> Sentencia C-283 de 2011.

<sup>23</sup> Sentencia C-577 de 2011.

<sup>24</sup> Sentencia T-716 de 2011.

<sup>25</sup> Sentencia C-238 de 2012.

herencia en unión de parejas del mismo sexo, allí donde uno de sus integrantes falleciera.

Mediante demanda de inconstitucionalidad<sup>26</sup>, el ciudadano Juan Carlos Marín Quinceno demandó la expresión “cónyuge” contenida en los artículos 1046, 1047 y 1233 del Código Civil. A su juicio, el Código Civil viola los artículos 1, 2, 5, 13, 42 y 85 de la Constitución Política (en adelante CPC). Con relación al artículo 1 de la CPC, argumenta que

“privar de derechos herenciales a las personas que conforman una familia surgida de la unión marital de hecho, incluidas las parejas del mismo sexo, es contrario a la dignidad humana, a la solidaridad, a la prevalencia del interés general y a la igualdad. Estima que la privación de los derechos herenciales al compañero o compañera permanente impide asegurar la vigencia de un orden justo y el cumplimiento de los deberes sociales del Estado y de los particulares e indica que el deber de amparar a la familia como institución básica de la sociedad, previsto en el artículo 5 superior, impone permitir que las personas que conforman una familia por unión marital de hecho, incluidas las parejas del mismo sexo gocen de derechos herenciales. Señala que el derecho a la igualdad, contemplado en el artículo 13 de la Carta que, según el artículo 85, es de aplicación inmediata, resulta vulnerado por la privación de los derechos herenciales a quienes conforman la unión de hecho, sean de distinto sexo o del mismo sexo, lo que, además, constituye discriminación por razón del origen familiar. Agrega que la situación reseñada desconoce la protección que, en los términos del artículo 42 de la Constitución se debe brindar a la familia, dado que, según la jurisprudencia constitucional hay derechos, garantías y cargas susceptibles de asimilación, lo que tiene especial relevancia en el ámbito patrimonial. Enfatiza que la Corte Constitucional ha estimado que la ausencia de regulación ha generado un trato discriminatorio entre “las distintas modalidades de uniones de pareja” y precisa que la institución herencial “busca que el patrimonio de una persona, ante su muerte, pase a aquellos que le eran más cercanos, dentro de los que la legislación

---

<sup>26</sup> Artículo 242, Numeral 1, Título VIII, Capítulo 3: De la jurisdicción constitucional. Constitución política de Colombia 1991. Mediante este mecanismo, “Cualquier ciudadano podrá ejercer las acciones públicas previstas en el artículo precedente, e intervenir como impugnador o defensor de las normas sometidas a control en los procesos promovidos por otros, así como en aquellos para los cuales no existe acción pública”. El artículo precedente al que se menciona es el 241 (funciones de la Corte Constitucional), numeral 4 que dice lo siguiente: “Decidir sobre las demandas de constitucionalidad que presentan los ciudadanos contra las leyes, tanto por su contenido material como por vicios de procedimiento en su formación”.

colombiana incluye expresamente a sus consanguíneos más allegados y a su cónyuge”. Aduce que a la luz de la Carta no existe razón suficiente para prohibirle al miembro de la pareja que reciba la herencia de aquel con quien ha compartido la vida y la carga familiar, “independientemente de la manera como se haya conformado la pareja” e indica que en el caso del compañero permanente y de la pareja del mismo sexo está pendiente una regulación referente a los derechos herenciales, razón por la cual se discrimina a los compañeros permanentes “quienes no pueden recibir herencia cuando concurren con los padres o los hermanos del causante, mientras que el cónyuge sí tiene estos derechos, por el diferente tratamiento que en el siglo XIX se le daba a las personas que no habían contraído matrimonio. El demandante solicita la declaración de exequibilidad condicionada de la expresión acusada, siempre y cuando se entienda que, en el caso de los artículos 1040, 1046 y 1047 del Código Civil los derechos y obligaciones que regulan, también son aplicables al compañero o compañera permanente, con independencia de la orientación sexual de la respectiva pareja y que, tratándose del artículo 1233 de la misma codificación se entienda que “la condición establecida frente al cónyuge sobreviviente para que tenga derecho a la porción conyugal al momento de fallecer el otro cónyuge, sea aplicable también frente al compañero permanente, con independencia de la orientación sexual de la respectiva pareja”. Señala que lo resuelto en la Sentencia C-174 de 1996 no constituye cosa juzgada, pues a su juicio, “en dicha oportunidad la Corte Constitucional no analizó los derechos del cónyuge equiparables al compañero permanente, cuando se forma unión marital de hecho entre parejas del mismo sexo, [y] tampoco analizó la naturaleza jurídica de los hechos herenciales ni las equivalencias que existen entre las uniones maritales de hecho y las uniones matrimoniales, lo que permite vislumbrar que no resulta objetivo ni razonable darles un tratamiento diferente”. Manifiesta que la Corte Constitucional mediante Sentencia C-283 de 2011, declaró exequibles los artículos 1016-5, 1045, 1054, 1226, 1230, 1231, 1232, 1234, 1235, 1236, 1237, 1238, 1243, 1248, 1249, 1251 y 1278 del Código Civil, siempre y cuando se entienda que a la porción conyugal en ellos regulada, también tienen derecho el compañero o compañera permanente y la pareja del mismo sexo”. (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-238 de 2012 , pp. 2-3).

En consideración de los argumentos expuestos por el ciudadano demandante de los artículos 1040, 1046, 1047 y 1233 del Código Civil y, por extensión al Ministerio de Justicia y del Interior, la Procuraduría

General de la Nación, la decana de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad del Norte, los ciudadanos Anna Burckhardt Pérez, María Angélica Prada Uribe y Santiago Peña Gómez para que, en caso de ser necesario, intervinieran dentro del proceso con el propósito de impugnar o defender la constitucionalidad de las disposiciones acusadas, la Corte Constitucional resolvió lo siguiente:

“**Primero.** –Declarar **EXEQUIBLE**, por los cargos analizados en esta sentencia, la expresión “*cónyuge*”, contenida en los artículos 1040, 1046 y 1047 del Código Civil, siempre y cuando se entienda que ella comprende al compañero o compañera permanente de distinto sexo o del mismo sexo que conformó con el causante, a quien sobrevive, una unión de hecho. **Segundo.** –Declarar **EXEQUIBLE**, por los cargos analizados en esta sentencia, la expresión “*cónyuge*”, contenida en el artículo 1233 del Código Civil, siempre y cuando se entienda que ella comprende al compañero o compañera permanente de distinto sexo o del mismo sexo que conformó con el causante, a quien sobrevive, una unión de hecho” (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia C-238 de 2012: 20).

#### 4. A modo de conclusión

He presentado la salida normativa que ofrecen John Rawls y Jürgen Habermas, a través del consenso traslapado y la idea de la razón pública y el patriotismo constitucional al problema de la falta de vínculos cívicos, solidarios y participativos y la falta de una cultura política común compartida por todos los ciudadanos.

Como se expuso al comienzo de este artículo, el conflicto que se genera entre el Estado democrático constitucional y la pluralidad étnica, cultural y religiosa no es algo reciente. Este se remonta a finales del siglo XVI, en el contexto de la intolerancia religiosa entre confesiones cristianas, producto de la Reforma Protestante. Para solucionar dicho conflicto, hubo la necesidad de inventar un mecanismo que permitiera la coexistencia entre confesiones cristianas al interior de la comunidad política. Este mecanismo, vino de la mano de la invención filosófica de la tolerancia religiosa. Esto tiene su razón de ser, en la medida en que la tolerancia puede considerarse como aquella primigenia forma del vínculo moral moderno, puesto que

fue más allá de los vínculos sociales y éticos propios del Medioevo, es decir, que permitió, por una parte, la disidencia religiosa o la aceptación de confesiones cristianas con diferentes interpretaciones del texto bíblico en el seno de la comunidad política y el establecimiento de la libertad de conciencia y de religión; por otra, coadyuvó a la separación de las esferas de acción entre la Iglesia y el Estado, originando la secularización del Estado y, por ende, su aspecto jurídico y laico.

No obstante, sería la intolerancia religiosa, que desembocó en un conflicto entre confesiones cristianas por toda Europa Occidental durante los siglos XVI y XVII, la que generó un rompimiento de la cohesión e identidad de las personas que habitaron las sociedades medievales europeas. Esto significa que cuando la religión cristiana dejó de ser aquella unidad axiológica y homogénea que daba comprensión, sentido y cohesión a los habitantes de estas sociedades, se hizo perentoria la búsqueda de un sustrato sobre el cual pudieran no solamente erigirse las sociedades de la época sino también, se integraran las personas. De ahora en adelante, las sociedades partirán de un “mundo desgarrado”; de un mundo en el que no existe un vínculo moral (un acuerdo político estable y moralmente legítimo) que integre y cohesionen fuertemente a las personas a una comunidad política, ni mucho menos, una moralidad posconvencional<sup>27</sup> que sea independiente de la que ofrecía la Iglesia medieval. Es este el contexto en que Rawls y Habermas inscriben sus propuestas normativas y procedimentales para abordar los conflictos generados entre el Estado democrático constitucional y la pluralidad política, étnica y cultural. Más exactamente, la construcción de un vínculo moral que aglutine a personas y miembros de comunidades étnicas, culturales y religiosas más sobre la base del estatuto de la ciudadanía y, menos, sobre las cuestiones religiosas, culturales y étnicas.

En el apartado dos presentamos la salida procedimental y normativa que propone Rawls para abordar la tensión entre el Estado democrático constitucional y la pluralidad étnica, cultural y religiosa. Esta salida

---

<sup>27</sup> Una moral que tiene como objetivo la búsqueda de un mecanismo que permita distanciar, de forma reflexiva, los intereses propios y creencias de los ciudadanos, de modo que se puedan concertar normas que reciban la aquiescencia y validez universal de todos los ciudadanos, dada su fuerza de convicción racional.

procedimental y normativa implica, en primer lugar, el esfuerzo de Rawls por elaborar un punto de vista (la *concepción política de la justicia*) que pueda servir de base común para las relaciones políticas del conjunto de los ciudadanos dentro de una misma comunidad política; en segundo lugar, la forma (el *consenso traslapado*) a partir del cual los ciudadanos que profesan doctrinas comprensivas diferentes, pueden aceptar la concepción política de la justicia desde los puntos de vista de su propia doctrinas comprensiva; en tercer lugar, la forma de razonamiento público (la idea de la *razón pública*) de los ciudadanos cuando se presentan cuestiones fundamentales en un régimen constitucional. Estas ideas, en conjunto, conforman lo que Rawls denomina su *Liberalismo político*. En cuanto a la consolidación de un vínculo moral entre los ciudadanos, vimos que para Rawls depende de cuán estructurada sea la arquitectura constitucional que configura a las instituciones sociales y políticas, así como de las interacciones y procedimientos realizados por los ciudadanos, cuando se presentan cuestiones fundamentales que afectan el buen ordenamiento de un régimen constitucional. Puesto que en un régimen constitucional existe un dominio de lo político, se espera que las personas actúen y razonen conforme a los valores políticos y se entiendan en términos de ciudadanos en la esfera pública, cuando están en juego las cuestiones fundamentales (esencias constitucionales y los asuntos de justicia básica).

En el apartado tres, expusimos la salida procedimental y normativa que Habermas propone para resolver las tensiones que se presentan entre el Estado democrático de derecho y la pluralidad étnica, cultura y religiosa. Esta salida procedimental y normativa implica, la articulación de tres perspectivas teóricas dentro del pensamiento habermasiano, a saber: la ética discursiva, la democracia deliberativa y el patriotismo constitucional. La primera implica, la construcción de un punto de vista moral, es decir, lo que es igualmente bueno para todos los ciudadanos cuando se han puesto en discusión los enunciados y juicios morales de forma intersubjetiva y dialógica. A partir de este procedimiento, las normas y los enunciados de carácter moral pueden recibir la aquiescencia de todos los ciudadanos, es decir, se convierten en universales. La segunda, lleva la ética discursiva al plano de las relaciones políticas entre el Estado y los

ciudadanos a partir de los procedimientos democráticos institucionalizados y no institucionalizados. Desde esta perspectiva deliberativa de la democracia, Habermas reivindica una fundamentación normativa de la política que se deriva de las estructuras racionales de la comunicación y de los procedimientos democráticos institucionalizados, para la toma de decisiones y la deliberación de los ciudadanos sobre los asuntos de interés general. Finalmente, la tercera perspectiva reúne las dos anteriores y las integra en un constructo teórico que permite la integración de los ciudadanos, no sobre la base de su pertenencia étnica, sus tradiciones y costumbres culturales y su filiación religiosa sino a partir de los principios contenidos en la Constitución política, sobre la base de un sentimiento de defensa y lealtad a los mismos.

Para Habermas, dado su enfoque sistémico, la consolidación de un vínculo moral entre los ciudadanos se convierte en un aspecto procedimental, normativo y dinámico en el que el Estado democrático y los ciudadanos juegan un papel fundamental. La construcción de un punto de vista moral a partir de los juicios y enunciados morales que se dan en el mundo de la vida, la revitalización de los procedimientos democráticos y de los espacios institucionalizados a través de la formación de la opinión y de voluntad en los espacios informales y la construcción de una identidad colectiva permiten no solo una aceptación y legitimidad por parte de los ciudadanos, sino que, además, conlleva a la formación de una lealtad al Estado democrático constitucional por parte de los ciudadanos, en la línea de los principios constitucionales y la cultura política común compartida.

A la pregunta de si las ideas del *consenso traslapado* y la *razón pública* de Rawls, y el *patriotismo constitucional* de Habermas, pueden servir como un vínculo moral que aglutine a los ciudadanos solo sobre la base de los fundamentos de la comunidad política y su libre asentimiento y no, como un simple *modus vivendi* que depende de las circunstancias e intereses de las partes en conflicto. Respondemos que ambos planteamientos pueden servir como un vínculo moral que cohesione a los ciudadanos, sobre la base de los fundamentos de la comunidad política: la Constitución política, la cultura política común compartida por los ciudadanos, las prácticas y procedimientos democráticos públicos y no públicos, las instituciones

sociales y políticas justas y, sobre todo, la realización del ideal de la libertad sin coacciones y las condiciones para su materialización. En conjunto, estos elementos permiten, por una parte, la consolidación de una identidad política y colectiva de los ciudadanos; por otra, la creación de vínculos políticos y adhesiones de los ciudadanos con la comunidad política, sobre la base de los principios democráticos y constitucionales.

A mi modo de ver, la posibilidad de un vínculo moral entre los ciudadanos de un régimen constitucional depende de que las personas sepan diferenciar claramente sus dos roles, esto es, que deben diferenciar claramente sus roles como ciudadanos de una sociedad democrática, de aquellos roles que tienen como miembros de una asociación o comunidad étnica, religiosa y cultural. Sobre la base de un entendimiento en términos de “una nación de ciudadanos” que actúan conforme a la Constitución política, en oposición a un entendimiento como miembros de una comunidad religiosa, étnica y cultural, es posible la construcción de un vínculo moral que integre a los ciudadanos de una sociedad democrática.

## 5. Referencias bibliográficas

- Bjarne, Melkevik (2006). *Rawls o Habermas. Un debate de filosofía del derecho*. Universidad Externado de Colombia, No. 42.
- Bobbio, Norberto (1989). *Liberalismo y democracia*. México. Fondo de Cultura Económica, S.A.
- Dawson, Christopher (2005). *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gargarella, Roberto (2001). *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Buenos Aires: Paidós.
- Grueso, Delfin (2005). *John Rawls, legado de un pensamiento*. Programa Editorial Universidad del Valle. Cali.
- \_\_\_\_\_. (2008). *La filosofía y la política en el pluralismo la metafísica del último Rawls*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Habermas, Jürgen (1989). *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (2008) (1990). *El pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1991). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.

- \_\_\_\_\_. (2003). Sobre uso y papel de la tolerancia religiosa en las sociedades democráticas. En: *Diálogo Científico*. Revista semestral de investigaciones alemanas sobre sociedad, derecho y economía. Vol. 12, pp. 11-22.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Hernández, Andrés (2002). *Republicanismo contemporáneo: igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Locke, John (1988). *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos.
- Kamen, Henry (1987). *Historia y nacimiento de la tolerancia en la Europa moderna*. Alianza Editorial, S.A., 1987.
- Mejía Quintana, Óscar (1997) *Justicia y democracia consensual*. La teoría neocontractualista en John Rawls. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Pluralismo, legitimidad y economía política. Ensayos críticos sobre la obra de John Rawls*. Bogotá: Universidad Externado.
- Pettit, Philip (1999). *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, John (1996). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2001). *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Madrid: Paidós.
- Ruiz Miguel, Carlos (2004). Patriotismo constitucional. *Cuadernos de pensamiento político*, Número 3 , pp. 81-92.
- Rosales, José María (1999). Patriotismo constitucional: sobre el significado de la lealtad republicana, *Isegoría* No. 20, pp. 139-149.
- Sanclemente, John Manuel (2012). John Rawls-Jürgen Habermas. El vínculo moral en las sociedades contemporáneas. Monografía para optar al título de Licenciado en Filosofía. Universidad del Valle, Cali-Colombia.
- Skinner, Quentin (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sternberger, Dolf (2001). *Patriotismo constitucional*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Velasco, Juan Carlos (2003). *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (2002). Patriotismo constitucional y republicanismo. *Claves de razón práctica*, No. 125 , pp. 33-40.
- Walzer, Michael (1998). *Tratado de la tolerancia*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Zarka, Yves-Charles (2003) La tolerancia o cómo vivir en un mundo desgarrado. *Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año VIII, Año 2003, Número 12, pp. 391-412.
- \_\_\_\_\_. (2008), *Difficil tolerancia*. s.l.: Escolar y Mayo Editores.