

## HABERMAS Y EL DESAFÍO DEL ASILO Y LA MIGRACIÓN\*

*HABERMAS ON THE CHALLENGE OF ASYLUM AND MIGRATION*

**JUAN CARLOS VELASCO**

Doctor en Filosofía  
Investigador Científico del Instituto de Filosofía del CSIC,  
Madrid/España  
jc.velasco@csic.es

Recibido: 13/09/2019  
Aceptado: 18/09/2019

*Resumen:* Pese a que ni los inmigrantes ni los refugiados se encuentran en el centro de la obra de Habermas, sus ocasionales intervenciones sobre la cuestión introducen una relevante e iluminadora perspectiva normativa. Sus consideraciones tienen como objeto dos momentos diferentes del fenómeno migratorio: por un lado, versan sobre el deber jurídico, pero también moral, de admitir refugiados y migrantes; por otro, detallan las condiciones mínimas que debe satisfacer el proceso de integración de tales personas dentro de un Estado democrático.

*Palabras clave:* Habermas, inmigración, refugiados, integración social

*Abstract:* Although neither immigrants nor refugees are in the main focus of Habermas' work, his occasional interventions on the issue introduce a relevant and illuminating normative perspective. His considerations concern two different moments of the migratory phenomenon: in the first place, he deals with the legal, but also moral duty of admitting the access of refugees and migrants; in the second place, he details the conditions the process of integration of such people should meet within a democratic State.

*Keywords:* Habermas, immigration, refugees, social integration.

El dilatado recorrido vital de Jürgen Habermas no se ciñe exactamente a la tópica imagen del profesor universitario encerrado en una torre de marfil.

\* Esta nota de presentación de los artículos de Habermas publicados en este número de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* se ha elaborado en el marco del proyecto "Fronteras, democracia y justicia global" (PGC2018-093656-B-I00), financiado por el Plan Estatal de I+D+i del Gobierno de España (MCIU/AEI/FEDER, UE), y del que el autor es Investigador Principal.

Siempre se ha mostrado capaz de hacer indistintamente de filósofo académico y de intelectual público. Además de ser uno de los teóricos más reputados de la esfera pública, Habermas es un activista en ella. Está convencido de que “el compromiso público es [...] la más importante tarea de la filosofía” (Habermas 2009: 22). Entiende que una labor indeclinable del filósofo es proporcionar medios para que haya una relación más directa entre teoría y praxis.

Lo que hacemos nos define. En efecto, pero es propio del filósofo convertir ese hacer en objeto de reflexión. Siguiendo esa pauta, Habermas ha meditado sobre el sentido de la figura del intelectual en nuestros días. Su especificidad la cifra en un especial olfato para captar lo relevante entre la multiplicidad de acontecimientos que se suceden ante nuestros ojos (Habermas 2009: 58). Tal descripción se ajusta bastante certeramente a su propia trayectoria: como pocos, ha sabido detectar los temas importantes, exponer interpretaciones fructíferas de los mismos, aportar una visión de largo plazo que contribuya a entender el presente y ampliar la paleta de argumentos disponibles con el objeto de incrementar la calidad de los debates públicos. Constante ha sido su empeño en trasladar sus ideas a sus conciudadanos y no le ha faltado habilidad para hacer oír su voz en las múltiples controversias en las que ha intervenido, pero ajustándose en la medida de lo posible a este criterio rector: “un intelectual cuyas competencias tienen que ver más con lo normativo de una perspectiva de mayor alcance que con aspectos pragmáticos de problemas inmediatos” (Habermas 2009: 81). Este mismo criterio es el que, como se mostrará a continuación, se percibe en sus diversas intervenciones sobre el controvertido tema migratorio.

Antes de entrar en el contenido de tales intervenciones, es preciso hacer una pequeña aclaración. Ni los inmigrantes ni los refugiados se encuentran en el centro de la obra de Habermas<sup>1</sup>, pese al hecho, poco discutible, de que los movimientos migratorios a lo largo de la historia han sido el germen de grandes transformaciones sociales, tanto en los lugares de origen como de destino. Tal desinterés resulta especialmente insólito en un pensador como él, porque tanto la comprensión de tales fenómenos como su gestión política y social implican juicios normativos muy controvertidos en todas sus fases. Es cierto que esta negligencia, probablemente no deliberada, era bastante común entre filósofos e incluso entre filósofos políticos hasta hace bien poco; un caso bien notorio sería el de John

1 No deja de ser revelador que, en la biografía intelectual de Habermas elaborada por Matthew G. Specter (2013), en la que el hilo conductor no es otro que la evolución de su pensamiento específicamente político y el relato de las principales disputas públicas en las que ha ido tomando parte, no se haga mención alguna a sus intervenciones sobre asuntos migratorios. De hecho, las referencias a sus reflexiones sobre migrantes y refugiados son mínimas dentro de la amplísima bibliografía secundaria sobre Habermas, con alguna contada excepción (Velasco 2013: 172-174, 196-200; Müller-Doohm 2014, 386-390; Guerra 2015: 123-125).

Rawls. Sin duda, esto era así cuando Habermas inició su trayectoria pública allá por la década de 1950. Hoy, sin embargo, cuando las migraciones son una de las grandes cuestiones que definen y constituyen nuestro tiempo (Castles y Miller 2004), ese desinterés se ha vuelto del todo incomprensible. De hecho, desde hace al menos un par de décadas, el panorama ya es otro bastante diferente: hoy contamos con toda una serie de distinguidos filósofos que de manera sistemática y con todo rigor afronta los desafíos morales y políticos que plantean los desplazamientos masivos de personas a lo largo del planeta. Una nómina no menor en la que se incluyen, entre otros, Joseph Carens, Michael Walzer, Ayelet Shchar, David Miller, Ermanno Vitale, Gabriel Bello, Sandro Mezzadra o Phillip Cole. Aunque a diferencia de estos autores, la aproximación algo tardía de Habermas al tema es ciertamente mucho más puntual, ello no impide tildar de relevante la perspectiva normativa que sus consideraciones introducen.

En principio, la toma de posición de Habermas sobre estas cuestiones es más bien una reacción ante acontecimientos sobrevenidos. De hecho, su primera intervención destacada sobre la cuestión no tuvo lugar hasta el comienzo de la década de 1990, justo cuando cientos de miles de refugiados llegaban a Alemania huyendo de las guerras que assolaban a la ex Yugoslavia (Habermas 2019a)<sup>2</sup>. Se abrió entonces un amplio debate sobre el derecho de asilo y el gobierno conservador de aquel momento defendió una política de acogida restrictiva con el argumento de que dicho derecho era objeto de abuso manifiesto y de que Alemania, pese a todas las evidencias, no era un «país de inmigración». Junto a numerosos ciudadanos, Habermas no sólo se movilizó personalmente<sup>3</sup>, sino que se implicó a fondo en la intensa polémica que rodeó el proceso de reforma de la Ley Fundamental.

En la modificación sustancial de la regulación constitucional alemana del derecho de asilo –cuyos generosos márgenes habían sido perfilados en 1949 como una rectificación histórica de las emigraciones masivas provocadas por las persecuciones políticas y étnicas de la dictadura nazi– Habermas percibió un intento de detener sin más los flujos migratorios atendiendo exclusivamente a particulares razones de política interna. A partir de esa experiencia tomó conciencia de que la gestión política de las migraciones internacionales ponen en un brete la pretensión de validez universal de los derechos humanos. Es más, en un contexto de creciente afluencia de refugiados y de extensión del fenómeno migratorio, procesos intensificados con la proliferación de conflictos bélicos y la agudización de las

2 El texto de esa intervención, titulada “El derecho de asilo” (2019a), se reproduce traducido en este mismo número de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*.

3 Así, por ejemplo, el 8 de noviembre de 1992, unas 350.000 personas marcharon por las calles de Berlín para protestar contra la planeada modificación del derecho fundamental de asilo. Entre los manifestantes se encontraba el propio Habermas (Müller-Doohm 2014, 388).

desigualdades entre el mundo desarrollado y el resto del planeta, se hace patente en los países europeos más prósperos y pacíficos, y de un modo bien peculiar en Alemania, “la tensión siempre latente entre ciudadanía e identidad nacional” (Habermas 1998, 637). En ese contexto, Habermas considera indispensable introducir una perspectiva normativa que sirva de contrapeso a las maniobras políticas cortoplacistas. Sus consideraciones, como se verá, tienen como objeto dos aspectos diferentes del fenómeno: versan, en primer lugar, sobre el deber jurídico, pero también moral, de admitir refugiados y migrantes (1); atienden, en segundo lugar, a las condiciones en las que han de discurrir el proceso de integración de tales personas dentro de un Estado democrático (2).

## 1. SOBRE EL DEBER DE ADMISIÓN DE REFUGIADOS Y MIGRANTES

En ese primer texto relevante de Habermas que se acaba de mencionar se encuentra ya una constante que guiará su aproximación al tema: “Las cuestiones de asilo político e inmigración conforman un solo «paquete» [*Junktim*]” (Habermas 2019a: 18). Nuestro autor hace uso aquí del término de origen latino *iunctim*, una cláusula jurisprudencial empleada para indicar la necesidad imperiosa de abordar conjuntamente dos o más asuntos dada su íntima conexión que condiciona la posible resolución de cualquiera de ellos por separado. Esto tiene especial validez para el asunto de marras: no cabe dissociar sin más entre el asilo político y la migración que huye de la pobreza y menos aún esgrimir dicha diferencia como coartada para eludir las obligaciones de los países más prósperos –y él tiene en mente particularmente a los europeos– con los refugiados procedentes de las regiones empobrecidas del planeta. Es por eso que, en su opinión, el debate sobre el asilo, tal como se plantea, resulta engañoso y falaz. Dado el grado imbricación entre ambas formas de movilidad humana, los inmigrantes económicos no pueden ser excluidos sin más del derecho de asilo.

En diversos textos de finales de la década de 1990, Habermas desarrolló esta idea y la armó con nuevos argumentos. Según él, no se puede reducir el derecho de asilo a lo dispuesto literalmente en el artículo 33 de la *Convención sobre el Estatuto de los Refugiados* de 1951 (según el cual, puede hacer valer su derecho al asilo cualquier persona que huye de países «donde su vida o su libertad peligre por causa de su raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social o de sus opiniones políticas»). La vida de las personas puede estar en peligro no sólo por persecuciones de carácter religioso, político o étnico, que son los casos amparados por dicha Convención. Dignos de igual protección son también aquellos “que quieren escapar de una existencia miserable en su propia patria” (Habermas 1999, 220) y deambulan a la búsqueda de un lugar donde recalar.

Para garantizar que las personas puedan encontrar en este mundo un lugar seguro donde desarrollar su proyecto de vida existe cobertura jurídica y política, pero sobre todo hay buenas razones morales: “El punto de vista moral nos obliga a enjuiciar este problema imparcialmente, es decir, no unilateralmente desde la perspectiva del habitante de una región opulenta, sino también desde el punto de vista de un inmigrante que busca en ella su salvación, o digámoslo de otro modo: una existencia libre y digna del hombre y no sólo asilo político” (Habermas 1998, 640). Si esto es así, entonces resultan poco defendibles las manifestaciones de *chovinismo del bienestar*, tras cuya barrera se atrincheran posiciones nacional-populistas radicalmente insolidarias, que consideran legítimo reservar los recursos de un país en beneficio exclusivo de los propios ciudadanos y restringir la entrada de extranjeros (Habermas 1998: 636-643). Habermas se muestra convencido de que las prósperas sociedades europeas no han sobrepasado ni de lejos sus propias capacidades materiales de admisión y de que esa mentalidad chovinista predominante se interpone en el camino de una solución razonable para un país que, como Alemania, que hace tiempo que se transformó en un país de inmigración. Por eso, se revuelve airado contra quienes en lugar de llorar a las víctimas de la violencia xenófoba, se preocupan exclusivamente por la reputación de Alemania en el extranjero.

Sin embargo, con el transcurso del tiempo, y especialmente en el contexto de la crisis de refugiados en el Mediterráneo de 2015, Habermas ha ido matizando su propia posición, hasta llegar a manifestarse en contra, en principio, de un ilimitado derecho de asilo por considerarlo poco factible por razones de orden económico (Habermas 2015, 102-103). No obstante, no considera lícito desatenderse del problema y plantea una vía de solución integral que vaya a su origen: “hacer frente a la raíz de los flujos migratorios, es decir, combatir no simplemente las consecuencias de la inmigración, sino las causas de la emigración. En general, uno no emigra por placer o pura sed de aventuras” (Habermas 2015, 103). De ahí que la flexibilidad deba ser la regla en las políticas de control fronterizo.

## 2. SOBRE LAS CONDICIONES DE INTEGRACIÓN DE REFUGIADOS E INMIGRANTES

Junto a la crucial pregunta relativa a la admisión de inmigrantes y refugiados, Habermas se plantea también la pregunta normativa acerca de las posibles condiciones que un Estado democrático puede imponer para la integración de los nuevos vecinos. Su respuesta, que empezó a perfilarse en distintos textos de finales de la década de 1990, supone una clara apuesta por una integración inclusiva frente a cualquier atisbo de xenofobia. El proceso de integración no es

una calle de sentido único, sino de doble dirección (Habermas 2008, 93-94): para quien llega, presupone el derecho a mantener la propia forma de vida cultural y la obligación de aceptar el marco político de convivencia definido por los principios constitucionales y los derechos humanos; para los ciudadanos del país receptor también tiene consecuencias, pues “no hay integración sin ampliación del propio horizonte, sin disposición a soportar un amplio espectro de olores y pensamientos, incluido también dolorosas disonancias cognitivas”. Para lograr implementar este proceso bidireccional se requiere establecer una nítida distinción entre dos niveles de integración, esto es, entre los elementos que configuran la *cultura política* de una sociedad y las diversas *formas de vida* que individuos libremente pueden abrazar. A los inmigrantes se les puede y se les debe exigir *aculturación política*, pero no es admisible exigirles también su *integración étnico-cultural* y que tengan que abandonar sus particulares formas de vida: “lo único que se debe esperar de los inmigrantes es la voluntad de entrar en la cultura política de su nueva patria, sin tener que renunciar por ello a la forma de vida cultural de sus orígenes” (Habermas 1999, 229; en un sentido similar, véase Habermas 1998, 642). Sería la integridad de los principios constituciones universalistas, no la particular forma de vida de la sociedad receptora, lo que habría que preservar.

Habermas es bien consciente de que en las sociedades receptoras existen poderosas fuerzas empeñadas por mantener la homogeneidad cultural con el fin de asegurarse la hegemonía. Frente a esta influyente deriva, afirma que el propósito de las políticas públicas propias de una democracia no puede ser ése, sino lograr «la inclusión del otro» (Habermas 1999). Como dirá de paso en un escrito posterior, la mayoría social de un país que acoge inmigrantes no puede prescribir “la propia forma de vida cultural [...] como la supuesta cultura dominante (*Leitkultur*)” (Habermas 2002, 12). Sin embargo, esta remisión a la noción de *Leitkultur* («cultura guía» o «cultura de referencia» en cuanto cultura hegemónica en un Estado nacional) no es casual. El término se había consolidado ya por entonces en los debates públicos en Alemania sobre inmigración y Habermas considera importante intentar deslegitimarlo, pues presupone una comprensión etnicista –y, por ende, tendenciosa– de la Constitución<sup>4</sup>. Desde su perspectiva jurídico-política, no es aceptable sostener que un Estado liberal puede y debe exigir más

4 El rechazo frontal de Habermas a la noción de *Leitkultur* es coherente con su apuesta por una forma de integración social alternativa al nacionalismo étnico-cultural –predominante históricamente en el ámbito germano y que tras la reunificación alemana amenaza con regresar– y, por tanto, con su conocida apuesta por el denominado *patriotismo constitucional* (Velasco 2006). Entre las intuiciones más sugerentes de esta última noción se encontraría seguramente la siguiente: “Si se espera que las sociedades multiculturales sean funcionales, entonces el nacionalismo requiere ser vencido con algo así como una constitución democrática que todo grupo étnico, religión y cultura pueda hacer suya” (Jeffries 2018, 424).

de sus inmigrantes que aprender el idioma del país y aceptar los principios de la Constitución. Asimilar también los peculiares valores de la cultura mayoritaria y adoptar sus costumbres no se encuentran entre sus deberes. Dado que los inmigrantes traen consigo referencias culturales diferentes, aportarán previsiblemente perspectivas distintas a la interpretación habitual de la constitución política. Tales aportaciones pueden y deben ser entendidas, en principio, como un nuevo ingrediente de la conversación democrática, más que como un freno a la misma.

A este problemático empeño de afirmar la forma cultural predominante –supuestamente homogénea e invariable en el tiempo– frente a quienes proceden de fuera y poseen una herencia diferente, Habermas le dedicó un texto en 2010<sup>5</sup>. En él se muestra alarmado por el aumento de hostilidad hacia los inmigrantes, que reflejan diversos estudios y encuestas de opinión realizados entre la población alemana. Junto a esos datos, dos eventos con notable resonancia en la esfera pública alemana son los que activan esta nueva intervención de Habermas: por un lado, la extraordinaria recepción obtenida por el libro de Thilo Sarrazin *Deutschland schafft sich ab* (2010)<sup>6</sup>, en el que sin rubor se hacían valer presuntos argumentos genetistas; y, por otro, la airada reacción ante un discurso del Presidente Federal en el que se atrevía a afirmar que “también el Islam forma parte de Alemania”. Ambos eventos denotan el creciente apoyo popular a la idea de que el futuro del país se encuentra amenazado por el tipo equivocado de inmigrantes que llegan, especialmente los procedentes de países musulmanes.

Con respecto a la inmigración musulmana en particular, Habermas ya se había pronunciado con anterioridad (Habermas 2008). En primer lugar, reconoce que los flujos migratorios hacia las sociedades occidentales ha supuesto en muchos casos el florecimiento en su seno de religiones poco profesadas hasta hace poco. En segundo lugar, subraya que la presencia de creyentes de tales religiones constituye uno de los principales factores impulsores del cambio de conciencia en lo referente al papel de las religiones en la esfera pública. En tercer lugar, sostiene –y ello no es ajeno al núcleo de su posición normativa sobre «la inclusión del otro»– que “los inmigrantes musulmanes no pueden ser integrados en una sociedad occidental en contra de su religión, sino sólo con ella” (Habermas 2015,

5 Se trata de un texto publicado originalmente en inglés, con el título de “Leadership and Leitkultur”. Con pequeñas variaciones, apareció posteriormente en francés, pero en alemán sigue inédito. Ahora aparece traducido al castellano en este mismo número de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*.

6 *Deutschland schafft sich ab* («Alemania se deshace») es el título de un libro de Thilo Sarrazin publicado en 2010, uno de los libros de no ficción más vendidos desde la fundación de la RFA. Ya a principios de 2012 se habían vendido más de 1,5 millones de ejemplares. Las tesis formuladas en este libro desencadenaron una amplia y duradera controversia social en la que participaron representantes de la política, los medios de comunicación y la academia.

273). En cualquier caso, Habermas considera que los requisitos de integración en la cultura política –a las que anteriormente se ha hecho referencia– no tienen que variar en función de la confesión que profese cada inmigrante.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTLES, Stephen y MILLER, Mark J. (2004), *La era de la migración*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas / Porrúa.
- GUERRA, María José (2015). *Habermas. La apuesta por la democracia*. Barcelona: Batiscafo.
- HABERMAS, Jürgen (1998), *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- , (1999), *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- , (2002), *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- , (2008), “Europa und seine Immigranten”. En: *Ach, Europa!*, Fráncfort: Suhrkamp, 88-95.
- , (2009), *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta.
- , (2015), *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta.
- , (2016), “Für eine demokratische Polarisierung”. En: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 11: 35-42.
- , (2019a), “El debate sobre el asilo”. En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 46: 23-28.
- , (2019b), “Liderazgo y «cultura guía»”. En: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 46: 39-46.
- JEFFRIES, Stuart (2018), *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Turner.
- MÜLLER-DOOHM, Stefan (2014), *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, Berlín: Suhrkamp.
- SPECTER, Matthew G. (2013), *Habermas. Una biografía intelectual*. Madrid: Averigani.
- VELASCO, Juan Carlos (2006) “Pluralidad de identidades e integración cívica”. En: *Arbor* 722: 725-740.
- , (2013), *Habermas. El uso público de la razón*. Madrid: Alianza.