

EL DISCURSO DE LOS DERECHOS COMO FORMA DE EMANCIPACIÓN POLÍTICA: ENTRE LA CRÍTICA DE MARX Y LA RESPUESTA DE HABERMAS

ALONSO SILVA ROJAS
UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

JAVIER ORLANDO AGUIRRE
UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

ANÍBAL CARVAJAL
UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

RESUMEN ABSTRACT

El artículo reflexiona acerca de la real efectividad del discurso de los derechos, según el cual éstos permiten lograr la inclusión social y el reconocimiento político de los grupos históricamente marginados. Desde Marx pueden ser realizadas a este discurso dos críticas fundamentales: a) despolitiza (oculta y legitima) las fuerzas de dominación que existen en la sociedad, y b) convierte en paradigma de lo humano al ser egoísta, aislado de la sociedad (el burgués) e instrumentaliza la sociedad política con el fin de defender y mantener ese modelo de humanidad capitalista. Estas críticas se encuentran justamente en la base de la teoría habermasiana del derecho, que trata de resolverlas a partir de su idea de insolubilidad de la autonomía pública y la autonomía privada, dentro de una teoría de los derechos "bien entendida", sin que, de todas formas, la perspectiva de Marx pueda considerarse superada.

This paper examines the real effectivity of the Discourse on Rights, according to which rights achieve social inclusion and the political recognition of the historically marginalized groups. From Marx's point of view, there are two fundamental critics which can be raised against this Discourse: a) it depoliticizes (it hides and legitimizes) the dominating forces that exist in society, and b) it turns into a paradigm of the human the egoistic and isolated human being (the bourgeois), and instrumentalizes political society with the purpose of defending and maintaining such a model of capitalist humanity. These criticisms are exactly in the base of the Habermasian theory of Law. In fact, he tries to answer them through his idea of inseparability of the public autonomy and the private autonomy, within a theory of Rights "correctly understood". However, the article suggests that by no means Marx's perspective can be considered surpassed.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Derechos, emancipación, igualdad, política, autonomía.

Rights, emancipation, equality, politics, autonomy.

Recibido el 21 de Marzo y aprobado el 31 de Mayo de 2007.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, tanto en Colombia como en el resto del mundo, puede observarse la existencia de una gran cantidad de grupos sociales que, al interior de la sociedad política, reivindican para sí *derechos*. Con esto, buscan ser protegidos por el ordenamiento jurídico vigente para poner fin a la exclusión social de la cual históricamente han sido víctimas. Movimientos de género, de grupos indígenas, de inmigrantes y ecologistas, entre otros, ejemplifican tal fenómeno.

La demanda que adelantan se fundamenta en la idea según la cual, si no se poseen *derechos*, las personas son tratadas como cosas para uso libre de quienes sí se constituyen en titulares de ellos. De cierta forma, esta es una idea propia de las teorías liberales que le dan una gran relevancia a los derechos toda vez que invisten a los individuos de un poder tal que les permite ser reconocidos por el otro, con lo cual aseguran el no quebrantamiento de la dignidad humana y la convivencia pacífica entre semejantes. En consecuencia, la lucha del “excluído” por el reconocimiento de derechos es apenas comprensible.

Un ejemplo de lo anterior puede encontrarse en el caso *Dred Scott versus Sandford*¹ que tuvo lugar en la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos de Norteamérica. En este caso, un esclavo afroamericano reclamó contra su amo por llevarlo de regreso a Missouri contra su voluntad. El amo lo había llevado junto con su familia a Illinois, sitio en que estaba proscrita la esclavitud. *Dred Scott* reivindicó su libertad en las cortes de Missouri sin resultado favorable. La Corte Suprema de los Estados Unidos señaló que hubo un error al adelantarse judicialmente el caso toda vez que Scott no era ciudadano de ese país sino un objeto de propiedad, y que tal estatus no se había modificado en el momento en que fue conducido a Illinois. Es decir, Scott no era, desde ningún punto de vista, un “sujeto de derechos”. Por tal motivo, señala Patricia Williams, “Para los históricamente marginados la concesión de derechos es un símbolo de todos los aspectos de su humanidad que le han sido negados: los derechos implican un respeto que lo ubica a uno en el rango referencial de “yo” y “otros”, que lo eleva del status de cuerpo humano al de ser social”.²

¹ *Dred Scott versus Sandford*, 60 U.S. 383 (1857).

² WILLIAMS, Patricia. “La Dolorosa prisión del Lenguaje de los Derechos”. En *La Crítica a los Derechos*. Bogotá: Uniandes, Instituto Pensar y Siglo del Hombre Editores, 2003: 55.

Ahora bien, en Colombia, la Constitución Política de 1991, como se recordará, fue publicitada como un “pacto de paz y reconciliación”. Por ello, los tres primeros capítulos de su Título II se consagraron a la elaboración de un amplio listado de derechos que debería convertirse, de ser aplicado por todas las autoridades nacionales, en el camino para lograr la paz y la justicia social.

Esta “fe en los derechos” se ve complementada por el Capítulo Cuarto del mencionado Título en donde se hace referencia a la protección y aplicación de los derechos. Allí se puede encontrar el Artículo 86 mediante el cual se introdujo en el ordenamiento jurídico colombiano la acción de tutela que le da la facultad a toda persona para “reclamar ante los jueces, en todo momento y lugar, mediante un procedimiento preferente y sumario, por sí misma o por quien actúe a su nombre, la protección inmediata de sus derechos constitucionales fundamentales, cuando quiera que éstos resulten vulnerados o amenazados por la acción o la omisión de cualquier autoridad pública”. Esta acción ha llegado a ser considerada por muchos juristas colombianos como uno de los más efectivos instrumentos para alcanzar la paz.³

Además de esto, en el mismo Capítulo Cuarto, el Artículo 94 deja abierta la puerta para que nuevos derechos, diferentes a los taxativamente establecidos en los artículos precedentes, “entren” a nuestro ordenamiento jurídico para colaborar en la búsqueda de la paz y la justicia social: “Artículo 94. La enunciación de los derechos y garantías contenidos en la Constitución y en los convenios internacionales vigentes, no debe entenderse como negación de otros que, siendo inherentes a la persona humana, no figuren expresamente en ellos”.

Con base en estas herramientas jurídicas, un importante número de movimientos sociales (grupos feministas, LGBT, afrocolombianos, indígenas, etc.) han hecho suyo el discurso de los derechos, ya sea como estrategia política, o como el resultado de una sincera fe en su poder. Y es que “Parte del poder del discurso de los derechos radica en que a éstos se les atribuye la capacidad de reintroducir el problema ético en el razonamiento jurídico, sin que éste se disuelva en política”.⁴ Por esta razón, el discurso de los derechos se ha convertido en el discurso

³ Cfr. GAVIRIA Carlos, *La tutela como instrumento para la paz*. En *Revista de la Universidad de Antioquia*, Medellín, No. 34, 1995.

⁴ JARAMILLO Isabel. “Instrucciones para salir del discurso de los derechos”. En BROWN, Wendy y WILLIAMS, Patricia. *La crítica de los derechos*. Bogotá: Siglo del Hombre, pág. 19.

ético-jurídico dominante de las fuerzas progresistas que abogan por un cambio social en el país; cambio que, gracias a tal discurso, parece posible al margen de la vía armada.

De esta forma se revela la principal característica del llamado “discurso de los derechos”: la idea según la cual los derechos permiten que el “excluido” sea integrado a la sociedad política haciendo posible la convivencia pacífica humana. Parecería, pues, que el discurso de los derechos constituyera una herramienta en las manos de los grupos y los pensadores progresistas liberales y de una gran parte de la izquierda que, al reivindicarlos, proponen la realización de la justicia social dentro del marco del Estado democrático de derecho.

Sin embargo, esta voz que reivindica los derechos como fuente de esperanza en la lucha política por lograr condiciones de vida dignas para todos los seres humanos no es respaldada por el pensador más importante de la izquierda mundial, esto es por Karl Marx, para quien el discurso de los derechos se enmarca dentro de los parámetros del Estado burgués y, por lo tanto, del capitalismo reinante.

El tema, entonces, es importante, en cuanto define conceptualmente las posiciones frente a lo que se debe o no esperar de la vida social, y se debe o no hacer en la lucha política. Aspiraciones y fines del accionar político actual dependen en gran medida de cómo se responda a la pregunta por la verdadera efectividad del discurso de los derechos.

De ahí que muchos pensadores en el marco de la reflexión filosófica-política se hayan planteado la cuestión de cómo lograr la realización de los derechos teniendo en cuenta o, mejor dicho, sin pasar por alto, la crítica de Marx a la búsqueda de la emancipación mediante el logro del reconocimiento de los derechos políticos y sociales de las minorías o de los excluidos. En efecto, uno de los filósofos contemporáneos de mayor relevancia y peso teórico que trata de avanzar en esta cuestión es Jürgen Habermas, quien busca una alternativa a la acción revolucionaria planteando la posibilidad de la liberación dentro del marco de los Estados democráticos de derecho modernos.

Por esto, el presente artículo se encuentra dividido en dos partes. En la primera de ellas resaltamos los aspectos principales de la crítica de Marx al discurso de los derechos para, en la segunda parte, presentar la manera como la teoría de Habermas sobre el derecho intenta responder a tales críticas.

KARL MARX Y LA CRÍTICA DE LOS DERECHOS

En aras de comprender la crítica marxiana al discurso de los derechos puede iniciarse, a nuestro modo de ver, por una observación suya al final del ensayo *La cuestión Judía*⁵, que pareciera, a primera vista, una observación suelta, pero que resume toda su concepción en torno a lo político y lo jurídico. En efecto, hablando de la revolución que condujo a la disolución de la forma del Estado y de las relaciones sociales del feudalismo, y a la constitución del Estado político burgués y de la sociedad burguesa disuelta, con los individuos independientes, Marx afirma que la manera de relación general de la sociedad feudal era el privilegio, mientras que *La forma de relación social en el capitalismo es el derecho*.⁶

Este último juega, entonces, un papel fundamental en el mantenimiento de las relaciones políticas y sociales de dominación propias del régimen capitalista de producción, por lo que se podría afirmar, desde esta perspectiva, que ninguna forma de emancipación real puede esperarse de su puesta en acción.

Ahora bien, como es sabido, Marx parte de una concepción negativa del capitalismo, y esto por una razón sencilla pero contundente: en la sociedad burguesa el ser humano queda escindido en una especie de dos naturalezas: la privada (civil o burguesa) y la ciudadana (política). La primera, la privada, es real, cierta y defendida de forma radical, mientras que la segunda, la ciudadana, es mantenida como mero recurso ideológico, mera metafísica o mera sustancia trascendental y quimérica. Lo que realmente importa, entonces, es mantener la vigencia de la sociedad civil en contra de la afirmación de la sociedad política.

Es en esta relación en donde el judaísmo (no en sentido teológico, sino práctico) es propuesto por Marx como la esencia (*Inbegriff*) del capitalismo mismo, de la sociedad burguesa. Sus palabras en detalle son las siguientes:

¿Cuál era, de por sí, el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo (...) La *necesidad práctica*, el egoísmo, es el principio de la *sociedad burguesa* y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa alumbra

⁵MARX, Karl. *La cuestión judía*. Argentina: Ediciones Coyoacán, 1969.

⁶ *Ibid.*, p. 157.

totalmente de su seno el Estado político. El Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo es el dinero* (...) El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo (...) Lo que de un modo abstracto se halla implícito en la religión judía, el desprecio de la teoría, del arte, de la historia y del hombre, como fin en sí, es el punto de vista consciente real, la virtud del hombre de dinero. Los mismos nexos de la especie, las relaciones entre los hombres y las mujeres, etc., se convierten en objeto del comercio. La mujer es negociada⁷.

Es por ello que la verdadera emancipación del ser humano no es la emancipación a través de la ampliación de los derechos de una comunidad religiosa específica, sino un proceso mediante el cual se supere la escisión de las dos naturalezas del ser humano generada por el predominio de las relaciones burguesas de producción y de interacción social. En efecto, afirma Marx:

Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, del dinero⁸.

En este sentido, Marx concluirá esta primera parte sobre la cuestión judía de forma decidida afirmando que sólo habrá verdadera emancipación cuando se haya superado definitivamente "(...) el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre"⁹.

Con el fin de desarrollar y esclarecer esta última idea que puede resultar un tanto enigmática, es necesario profundizar en el análisis específico que hace Marx en torno al asunto que se esconde detrás de la pretensión judía de emancipación política.

En efecto, si los judíos lo que pretenden es que se les otorguen los derechos que poseen, por el hecho de ser ciudadanos, iguales a todos los demás, entonces, lo que desean es que se haga efectivo con respecto a su especificidad los derechos proclamados en la revolución liberal de los siglos XVIII y XIX.

⁷ *Ibid.*, p. 125-126.

⁸ *Ibid.*, p. 128.

⁹ *Ibid.*, p. 128.

Es, precisamente aquí, donde según Marx, falla el análisis de Bruno Bauer, pues su reflexión no profundiza más sobre lo que se esconde detrás de las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano, proclamadas por los gobiernos revolucionarios de la época, fundamentalmente el francés y el norteamericano.

En el feudalismo, en efecto, afirmará el filósofo, la sociedad civil estaba dividida en diferentes corporaciones. Estas últimas constituían el único espacio en el cual los seres humanos desarrollaban sus actividades productivas, reproductivas y participativas. El Estado como tal no ejercía control, ni ningún poder de determinación sobre las políticas económicas y sociales de la comunidad, pues esto estaba en manos de organizaciones que impedían tanto el desarrollo de actividades privadas, de uso de la propiedad, como de definición pública de los asuntos generales. Mediante la revolución política burguesa se superó este conflicto con la abolición de las corporaciones y el surgimiento de una sociedad civil en donde predomina el interés privado, y una sociedad política en donde predomina el interés público y general.

Ahora bien, el meollo del problema, según Marx, consiste en cómo se relacionan estas dos sociedades en el Estado burgués. En efecto, en esta forma de relación social y política es el interés individual, el interés del propietario burgués, el que predomina y, como ya se anotó anteriormente, el interés colectivo, verdaderamente humano, queda relegado a un asunto meramente ideológico, formal y fantasmagórico.

En este contexto, ¿cómo hace el Estado para garantizar esta determinada ecuación de la relación? Instituyendo los Derechos Humanos, esto es, imponiendo mediante la institucionalización jurídica la libertad privada y los intereses egoístas por sobre los intereses generales “(...) los llamados *derechos humanos* (...) no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”.¹⁰ En efecto, pregunta Marx, ¿cuáles son los derechos que se han proclamado como característicos de la naturaleza humana? Cuatro: la libertad, la propiedad privada, la igualdad y la seguridad.

El derecho de la libertad trata precisamente de poder hacer lo que se quiera sin daño de otro: “Se trata de la libertad del hombre como una

¹⁰ *Ibíd.*, p. 150.

mónada aislada, replegada sobre sí misma".¹¹ Por ello, continúa el filósofo, y esto a nuestro modo de ver es fundamental subrayarlo, este derecho "(...) no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el *derecho* a esta disociación, el derecho de individuo *delimitado*, limitado a sí mismo".¹² Es paradójico, entonces, para Marx, que el hombre encuentre en el derecho humano a la libertad, no su libertad, no su realización, sino precisamente lo contrario, su limitación.

El derecho a la propiedad privada por su parte, representa una aplicación del derecho burgués de la libertad, pues es el que instituye el interés personal por sobre el colectivo, y general en todos los asuntos de la vida en sociedad, tanto los materiales como los espirituales.

Lo mismo ocurre con el derecho a la igualdad, el cual está íntimamente relacionado con el derecho a la libertad y puede ser descrito como "que todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma".¹³

Finalmente, el derecho a la seguridad asegura el egoísmo institucionalizado, pues obliga al Estado y a la sociedad misma a poner todos los recursos disponibles y a utilizarlos de la mejor manera con el fin de que el estatus de "libertad" no se subvierta. De esta manera, se hace efectivo el "concepto social de la sociedad burguesa", esto es: el concepto de la policía. Según este último "(...) toda la sociedad existe solamente para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad".¹⁴

Queda claro, entonces, el sentido que para Marx tiene el discurso de los derechos dentro de la sociedad burguesa. Mediante los derechos garantizados por el Estado burgués no es posible una verdadera emancipación del ser humano, pues mientras persista la separación entre una naturaleza privada, predominante y excluyente, y una naturaleza política o ciudadana, relegada a un plano meramente virtual e irreal, la única medida de lo humano es el dinero, la usura y la explotación del hombre por el hombre.

¹¹ *Ibíd.*, p. 151.

¹² *Ibíd.*, p. 151.

¹³ *Ibíd.*, p. 152.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 152.

Pero dejemos que sea el mismo texto marxiano el que profundice esta crítica:

Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen parecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.¹⁵

Como se puede ver claramente, pareciera aquí como si Marx anticipara la crítica que prácticamente toda la filosofía política realiza a las condiciones de vida de la sociedad contemporánea, en donde el ser humano ha sido relegado a una sola dimensión, la dimensión del mercado. Es este el que establece las pautas de lo humano, de lo propiamente humano, de tal manera que esta unidimensionalidad se ha convertido casi en su primera naturaleza. De ahí que, por ejemplo, en términos psicológicos las experiencias más comunes entre los individuos tomados como mónadas sean el aburrimiento, la soledad, el aislamiento, la agresión y la indiferencia, con lo cual se agrava aun más y se profundiza la escisión y la separación entre las dimensión puramente privada, egoísta y aislada del ser humano y su dimensión social, pública, ciudadana.

En este sentido Marx realizará, una fuerte crítica a quienes se presentan como los emancipadores políticos dentro del liberalismo capitalista, pues en verdad lo que pretenden es el sometimiento del hombre entendido como ciudadano al hombre entendido sólo en su dimensión narcisista y autorreferencial. No es, por tanto, la lucha política tendiente a hacer que todos sean iguales como compradores y vendedores de su fuerza de trabajo, de su cuerpo y de sus capacidades espirituales y creativas dentro del marco de poder del Estado, y por ende de la soberanía capitalista, la que hará posible la liberación del hombre de su condición abyecta. En este sentido, Marx postulará que:

¹⁵ *Ibíd.*, p. 153.

(...) los emancipadores políticos rebajan incluso la ciudadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio para la conservación de estos llamados derechos humanos: que, por tanto, se declara *citoyen* servidor del *hombre* egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como un ser parcial; que, por último, no se considera como *verdadero* y *auténtico* hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto burgués.¹⁶

¿Qué logra, entonces, la emancipación política liberal en el contexto del capitalismo dominante? ¿Para qué sirve el discurso de los derechos en el marco institucional burgués? Para darle una apariencia de social y ciudadano a lo que no es más que la institucionalización de la unidimensionalidad y mercantilización de las relaciones humanas. Por ello, el individuo aislado y narciso se convierte en el prototipo de lo humano y se constituye una institucionalidad que utiliza todo su poder y su creatividad en hacer que este *status quo* continúe prevaleciendo. Se trata de un tomar lo uno por lo otro, una transvaloración de la apariencia en lo real, pues lo que debería ser real, esto es al hombre entendido como unido a sus semejantes y formando una totalidad con la sociedad, se convierte en mera apariencia. Entonces,

(...) la emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general. La sociedad feudal se hallaba disuelta en su fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era su fundamento, en el hombre *egoísta*. Este hombre, el miembro de la sociedad burguesa, es ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocido por él en los derechos humanos.¹⁷

La conclusión de Marx será, entonces, contundente, pues muestra cómo cuando dentro del marco de una sociedad en donde la explotación del trabajo en todas sus formas es regulado por el mercado de lo humano en todas sus dimensiones, el recurso ideológico a la figura del ciudadano no es más que una abstracción sin sentido y sin significado. Políticamente, todo está realmente dirigido a la profundización de la escisión entre lo civil y lo político, y a la entronización del ser individual y egoísta como la única realidad posible:

Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el

¹⁶ *Ibíd.*, p. 153.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 156.

*homme a diferencia del citoyen, por el hombre en su inmediata existencia sensible e individual, mientras que el hombre político sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona alegórica, moral. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo egoísta; el verdadero hombre, sólo bajo la forma del citoyen abstracto.*¹⁸

De esta manera, concluye Marx: “La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo egoísta independiente, y, de otra parte, al ciudadano del Estado, a la persona moral”.¹⁹

Todo esto con el agravante de que el discurso de los derechos despolitiza ciertas modalidades de dominación social y política ya que se basa en una idea abstracta de igualdad entre todos los ciudadanos y oculta las profundas diferencias materiales existentes detrás de esa nominación. Desde acá, el discurso de los derechos tiene dos efectos adicionales: por una parte, construye una política ilusoria de igualdad, libertad y comunidad que coloca un velo a la realidad de la falta de libertad e individualismo que existe en el ámbito de la sociedad civil, y, por otra, “legitiman, al naturalizarlos, los diversos poderes estratificantes de la sociedad civil y disfrazan la colusión del Estado con este poder social, legitimando también de esta manera al Estado como un representante neutral y universal del pueblo”.²⁰

Ahora bien, si esto es así, ¿en qué sentido deberá, entonces, ser resuelta esta ecuación entre autonomía privada y autonomía pública, para hablar ya en términos habermasianos, en Marx?

No casualmente, en este preciso y decisivo momento, Marx recurre a Rousseau con el fin de esclarecer lo que ocurre en la emancipación política burguesa y proyectar su idea de lo político. En efecto, señala Rousseau, lo que tiene lugar en el proyecto político burgués es la transformación de la naturaleza humana, de tal manera que ella, que tiene originariamente en sí la suficiente fuerza propia para constituir un todo perfecto, se convierta en una existencia parcial. El hombre es despojado de su propia capacidad de acción, la cual es entregada al Estado y a las instituciones sociales del capital, que definen su rol y lugar dentro de la estructura

¹⁸ *Ibíd.* p. 157.

¹⁹ *Ibíd.* p. 158.

²⁰ BROWN, Wendy. “Lo que se pierde con los derechos”. En *La Crítica a los Derechos*. Bogotá: Uniandes, Instituto Pensar y Siglo del Hombre Editores, 2003: 110.

de la vida social. Concluye Marx, por tanto, introduciendo la idea de la reunificación de la totalidad humana, de las dos naturalezas en las cuales la emancipación burguesa las había escindido. De esta manera, no el interés de una parte de la humanidad sino de la totalidad de ella, prevalecería. En este contexto, la autonomía pública formaría una unidad total con la autonomía privada y la definición de los fundamentos materiales y espirituales de la realidad social y política, además de un lugar en el ámbito social y no mediante la mediación del todopoderoso Estado (cuyo medio fundamental es el derecho), reemplazo del Dios judío y cristiano, que todo lo domina a través de la succión de la fuerza propia del hombre genérico y real. Así,

Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser* genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “*forces propres*” como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.²¹

De esta forma, queda visto cómo un discurso que pretenda reivindicar a los derechos, después de Marx, tendrá que dar cuenta al menos de dos problemas fundamentales: a) tendrá que responder a la pregunta de si el discurso de los derechos despolitiza (oculta y legítima) las fuerzas de dominación que existen en la sociedad, y b) tendrá que partir de una teorización que no separe la realidad individual del ser humano con sus particulares intereses, deseos y necesidades de cierta idea de personalidad social o pública que coexiste en términos abstractos de igualdad. Problemas que, como se verá, justamente se encuentran en la base de la teoría habermasiana del derecho.

JÜRGEN HABERMAS: HACIA UNA CONCEPCIÓN BIEN ENTENDIDA DEL DISCURSO DE LOS DERECHOS

El problema fundamental al que apunta la crítica marxiana, esto es el Estado burgués, se mantiene en la filosofía política contemporánea como uno de sus problemas centrales.

Lo interesante del asunto es, a nuestro modo de ver, que la cuestión de

²¹ MARX, Karl. *Op. Cit.*; 158.

la cual se parte en la actualidad surge en el marco de la misma discusión que Marx debate a propósito de los judíos; sólo que hoy no se llamaría la cuestión judía, sino la cuestión del pluralismo.

En efecto, el problema es general, esto es, las sociedades contemporáneas se han desarrollado en una dirección que supone una infinita diversidad de proyectos y formas de vida particulares y comunitarias que no solamente son incompatibles entre sí sino que, además, se contraponen en sus concepciones del bien y de lo que es vivir una vida digna.

Existen diversas teorías que intentan dar respuesta a esta problemática, sin embargo, todas ellas se mueven dentro del marco crítico a la sociedad capitalista propuesto por Marx. El marxismo tradicional continúa con la idea revolucionaria del filósofo; el comunitarismo realiza una fuerte crítica al Estado liberal y a la sociedad contemporánea en términos análogos a los del marxismo, en la medida en que sus sostenedores consideran que en este marco prevalece el narcisismo, el egoísmo, el segregacionismo y la indiferencia frente a los valores y las necesidades de las comunidades específicas. En la misma dirección van también las concepciones feministas, para quienes la sociedad capitalista, como los demás tipos de sociedades que históricamente han prevalecido, no es más que el reflejo de la imposición de las concepciones de vida y de mundo masculinas por sobre las femeninas. Finalmente, las concepciones posmodernas y neo-marxistas consideran necesaria la eliminación del Estado y las formas sociales de relación burguesa como única salida al estado de postración, explotación y alienación en el que se encuentra el hombre, no solamente dominado respecto de su cuerpo sino también de su espíritu, de lo que le es más humano, como es su capacidad creativa, comunicativa y de interacción social.

Es en este contexto donde se destaca la concepción habermasiana de lo político, pues si bien acepta la crítica marxiana respecto a que el mundo de la vida en las sociedades capitalistas ha sido conquistado de hecho por los factores de integración social: dinero y poder burocrático, trata de elaborar una alternativa a las posiciones antiestatales antes señaladas. En efecto, el filósofo trata de hacer realidad la propuesta marxiana expresada en *La cuestión judía* mediante una “bien entendida” teoría liberal de los derechos.

A juicio de Habermas, las conquistas políticas liberales permiten colegir que la lucha contra la represión y la explotación que supone el

sistema capitalista de producción puede ser llevada a cabo con éxito precisamente a través del mecanismo que representa la universalización de los derechos civiles mediante los procedimientos propios del estado de derecho.

Para aclarar tal posición, Habermas se propone esbozar una “teoría de los derechos correctamente entendida”, mostrando cómo ésta, a pesar de su corte netamente individualista, de ninguna manera es ciega frente a las reivindicaciones sociales y a la necesidad de hacer que las naturalezas privada y ciudadana del hombre compongan una indisoluble unidad.

Ahora bien, lo esencial de esta “teoría de los derechos bien entendida” consiste, para Habermas, en la necesaria conexión interna (“conexión conceptual”) que ha de existir ente la autonomía privada y la autonomía pública. Con esto se superaría la escisión del hombre moderno que postulara Marx entre su estado civil y su estado ciudadano, pues tanto el uno como el otro formarían parte de un todo, que es necesario mantener con el fin de lograr una sociedad justa y a la vez respetuosa de las diferencias de intereses y concepciones de vida buena entre los individuos que la componen.

Para Habermas, “los destinatarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía (en el sentido dado por Kant) en la medida en que ellos mismos puedan comprenderse como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados (...) pues autonomía privada y autonomía pública tienen un carácter igualmente originario”.²²

Con estas palabras, Habermas quiere dar a entender que los individuos, en tanto sujetos jurídicos privados, además de tener la autonomía para diseñar y ejecutar el plan que consideren más pertinente para llevar a cabo su ideal propio de vida buena, simultáneamente son autónomos para diseñar y ejecutar la concepción de vida buena de un “nosotros”, es decir, de la colectividad; y este plan lo elaboran haciendo gala de su autonomía pública, es decir en tanto ciudadanos colegisladores de su propio devenir histórico colectivo. De esta manera, los individuos deciden en el escenario público institucionalizado qué derechos se han de reconocer entre sí, para llevar a cabo una convivencia pacífica mediada por el derecho positivo.

²² HABERMAS, Jürgen. “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”. En HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del Otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999: 194.

En ese orden de ideas, Habermas sostiene que precisamente los derechos subjetivos han de garantizar a los diferentes grupos y movimientos sociales que surgen del interior del Estado un desenvolvimiento autónomo de sus vidas en lo privado. Sin embargo, estos derechos subjetivos,

(...) apenas pueden ser formulados adecuadamente si antes los propios afectados no articulan y fundamentan en discusiones públicas los correspondientes aspectos relevantes para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos. La autonomía privada de los ciudadanos que disfrutan de iguales derechos sólo puede ser asegurada activando al mismo compás su autonomía ciudadana.²³

Detrás de esta afirmación yace su concepción procedimental del derecho, según la cual el derecho se actualiza en la medida en que los ciudadanos discuten libremente en el escenario público cuestiones tales como qué tradiciones desean continuar o finiquitar, cómo quieren relacionarse entre ellos mismos, cómo quieren concebirse en tanto ciudadanos de una determinada cultura, cuál es la lengua oficial, cómo quieren concebirse en tanto sociedad, etc.

Bajo tales premisas, Habermas acentúa la tesis según la cual una teoría de los derechos correctamente entendida protege al individuo incluso en los contextos de vida que configuran su identidad. De ahí que la idea de derechos colectivos resulte inane, puesto que lo que el derecho protege es la libertad del individuo para que pertenezca a una cultura a la que él, libre y voluntariamente, quiera adscribirse, pero no faculta a una cultura determinada para que sea dueña de sus miembros. Esto último se daría si se reconocen derechos colectivos, pues implicaría una restricción a los derechos subjetivos de los ciudadanos en la medida que les imposibilitaría el conocer otras formas de vida, sujetándolos única y exclusivamente a un determinado horizonte de comprensión de mundo.

En otras palabras, para Habermas el derecho protege a los diferentes grupos culturales únicamente en la medida en que existan individuos que libre y voluntariamente pertenezcan a ellos. De ahí sus palabras:

La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término,

²³ *Ibíd.*, p. 197.

al reconocimiento de sus miembros; (...) una garantía de supervivencia (para la cultura) habría de robarles a los miembros precisamente la libertad de decir sí o no, que hoy día constituye una condición necesaria para la apropiación y preservación de una herencia cultural.²⁴

Con esto, queda evidenciada la fuerte relación que existe entre los derechos y el reconocimiento político, pues es justamente la pertenencia a una comunidad particular y a una comunidad política lo que permite que el Estado moderno ofrezca las condiciones de posibilidad de la inclusión de la diferencia, respetando los intereses de las colectividades específicas y garantizando la libertad de los individuos.

En efecto, la política deliberativa, para Habermas, se nutre de una interacción entre la formación de la voluntad institucionalmente articulada en términos democráticos en la cual se toman resoluciones vinculantes de carácter *erga omnes*, y la formación informal de la opinión pública, esto es, se nutre de las deliberaciones que se desarrollan en el Parlamento tendientes a solucionar problemas que se presentan en el interior de la sociedad global, y las prácticas deliberativas que acaecen en el espacio público político con miras a formar una opinión cualificada de la sociedad civil respecto a la identificación y tematización eficaz de tales problemas.

Se trata, en términos generales, de “crear una conciencia de crisis”, lo cual puede ser comprendido de la siguiente manera: en un primer momento, los ciudadanos, de un modo espontáneo perciben, identifican y tematizan rigurosamente los problemas de los que adolece la sociedad civil, en el marco de una red abierta e inclusiva. En esta red, mediante el uso de un lenguaje inteligible, los mismos afectados intentan persuadir a la sociedad, mostrando que los problemas que los aquejan en su esfera privada han de ser estimados como una preocupación de la sociedad toda, es decir, como una preocupación común.

En un segundo momento, una vez esa pluralidad de voces diversas que debaten y ponen a consideración los problemas en el espacio de la opinión pública ha logrado su cometido en cuanto que se ha persuadido al auditorio de la necesidad de afrontarlos, estos deben ser resueltos en otra parte, esto es en el Parlamento, o lo que es lo mismo en la esfera política institucionalizada, en donde los diferentes partidos políticos

²⁴ *Ibíd.*, p. 210.

juegan el papel determinante y central. Esto, pues, en la esfera de la opinión pública, en donde se forman opiniones cualificadas acerca de las materias relevantes para la sociedad, pero es en el Parlamento en donde se resuelven y se toman las medidas que van a tener implicaciones *erga omnes* a través de la reglamentación positiva. En palabras del filósofo:“(...) Sólo el sistema político puede actuar. Es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas de la opinión pública, constituyen una vasta red de sensores que reaccionan a la presión de problemas o situaciones que afectan a la sociedad global, y estimulan situaciones influyentes”.²⁵

En este orden de ideas, es clara la íntima relación que propone Habermas entre autonomía pública y autonomía privada. En efecto, para el autor, el procedimiento de la producción legítima del derecho es políticamente fundamental, pues es a través del mismo que se regula la vida social y se hace realidad la idea marxiana de unir la naturaleza del ser humano en una totalidad que no escinda la naturaleza civil y ciudadana del hombre. En efecto, el derecho nace a partir de un problema que afecta a los seres humanos en su esfera privada (esto hace que sea sentido como propio), luego, tal problema es socializado en el espacio de la opinión pública para conseguir la atención y el respaldo de la sociedad civil y tomar la fuerza suficiente que le permita, finalmente, elevarse mediante las esclusas de la institución de los partidos políticos al Parlamento, donde se toma una resolución tendiente a solucionar el problema y que obliga *erga omnes*.

El discurso de los derechos adquiere aquí, entonces, una muy diferente significación a la señalada por Marx, pues en este caso constituye la única herramienta que permite mantener bajo control las pretensiones tiránicas y dominadoras del dinero y de la burocracia. Si estos dos factores de integración social tienden por su misma naturaleza a colonizar el mundo de la vida, el derecho, fundado en el proceso democrático de su creación, pone límite a esas pretensiones y permite a los seres humanos autodeterminarse. Con esto se hace posible que los seres humanos puedan expresar y desarrollar su fuerza propia, como Marx lo pretendía.

²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta. p. 376.

El ejemplo con el que Habermas ilustra el proceso anterior es el caso de las reivindicaciones feministas, que al igual que los riesgos que comportan experimentos científicos como la experimentación genética o los riesgos de una economía de la naturaleza empujada más allá del límite de sus posibilidades, no fue un tema que se problematizara por exponentes del aparato estatal. Por el contrario, fue planteado por los propios afectados²⁶ y, tras una *escenificación tenazmente sostenida* en el espacio de la opinión pública política (debates, foros, seminarios), se logró penetrar al interior del Parlamento para ser discutido y llegar a tomar una resolución vinculante al respecto, “Y es la regulación de un nuevo tipo penal o la ejecución de una resolución política (...) Las que intervienen en la esfera de la vida privada e introducen cambios en las responsabilidades formales o en las prácticas vigentes”.²⁷

Pues bien, a este procedimiento que fue brevemente reconstruido es a lo que Jürgen Habermas denomina “un procedimiento ideal para la deliberación y toma de decisiones racionales”. Procedimiento que, sin embargo, sólo se desarrolla eficazmente en la medida en que la sociedad civil se haya sacudido las cadenas milenarias de la estratificación y la explotación social, y acuda a las vías del diálogo crítico como mecanismo de resolver los conflictos. De esta manera, “(...) la solución comunicativa de estos conflictos constituye en una sociedad secularizada, que ha aprendido a habérselas de forma consciente con su propia complejidad, la única fuente para una solidaridad entre extraños que hacen renuncia a la violencia y que, al regular cooperativamente su convivencia, se conceden también mutuamente el derecho de permanecer extraños los unos a los otros”.²⁸

De esta manera, se hace claridad sobre cómo la propuesta de Habermas responde intrínsecamente a la crítica marxiana, tratando de postular la forma en la que una verdadera emancipación política es posible a través del discurso de los derechos “bien entendido”, esto es, uno que no

²⁶ Al respecto Habermas cita las palabras de N. Fraser: “Hasta hace poco las feministas estábamos en minoría al pensar que la violencia doméstica contra las mujeres debía ser un asunto de preocupación común y, por tanto, un tema legítimo de discusión pública. La gran mayoría de la gente consideraba que eso era un asunto privado entre lo que se consideraba ser un número bastante pequeño de parejas heterosexuales... Entonces las feministas formamos un contrapúblico subalterno desde el que difundimos una visión de la violencia doméstica haciéndola ver como un extendido rasgo sistemático de las sociedades dominadas por el varón. Eventualmente, tras una sostenida contestación discursiva, logramos convertirlo en una preocupación común”. *Ibid.* p. 390.

²⁷ *Ibid.* p. 393.

²⁸ *Ibid.* p. 385 y 386.

separa ni la naturaleza civil de la ciudadana, ni lo privado de lo público, sino que los pone a interactuar dentro del ámbito regulador mismo del derecho. Lo cual es posible con base en una teoría del derecho que no separe lo jurídico de lo político, y que muestre que la idea de ser un “sujeto de derechos” no se agota con el simple reconocimiento legal, pues el derecho es también un campo de lucha política.