

**EMANCIPACIÓN HUMANA VS. RECONOCIMIENTO POLÍTICO:
UNA DISCUSIÓN ENTRE K. MARX Y J. HABERMAS**

**POR:
ANÍBAL CARVAJAL VÁSQUEZ**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2006**

**EMANCIPACIÓN HUMANA VS. RECONOCIMIENTO POLÍTICO:
UNA DISCUSIÓN ENTRE K. MARX Y J. HABERMAS**

ANÍBAL CARVAJAL VÁSQUEZ

MONOGRAFÍA PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

**DIRECTOR: ALONSO SILVA ROJAS, MAGÍSTER EN FILOSOFÍA Y
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2006

RESUMEN

TITULO: Emancipación humana vs. Reconocimiento político: una discusión entre k. Marx y j. Habermas.*

AUTOR: Aníbal Carvajal Vásquez.**

PALABRAS CLAVES: derechos, emancipación, reconocimiento político.

RESUMEN:

El problema de los derechos es un tópico fundamental de la filosofía política, tiene como eje central el análisis del papel del Estado y su relación intrínseca con la sociedad, así como el papel del individuo en el interior de la sociedad civil.

La polémica que aún hoy se mantiene en torno a sí la lucha política por el reconocimiento debe presentarse como una lucha por la reivindicación de los derechos hace apremiante el estudio de la validez de tal intento de emancipación.

Las posiciones al respecto son además de diferentes, en muchos de los casos contrapuestas, diametralmente.

Los liberales, sostienen que los derechos son de importancia suma 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 <excluido> por el reconocimiento de derechos es comprensible.

Por otra parte, Karl Marx sostiene que los derechos lejos están de emancipar a la humanidad, por el contrario, simplemente son el emblema de los individuos no emancipados de la modernidad. Según Marx, los derechos ofrecen libertad e igualdad formal para los individuos en tanto que “ciudadanos”, en tanto seres quiméricos, pero no como seres humanos vivientes, toda vez que como ciudadanos los individuos son entes abstraídos de las desigualdades materiales y económicas que constituyen la cotidianidad de su vida real. De esta manera es imposible una integración real que posibilite la convivencia pacífica humana.

En este orden de ideas, ¿los derechos: integran o desintegran la sociedad política? En esta investigación pretendo mostrar que los *derechos* son un instrumento efectivo que posibilita el reconocimiento político, la convivencia pacífica de los seres humanos en el marco de *una teoría de los derechos correctamente entendida*.

* Monografía

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Silva Rojas Alonso. Ph.D. Ciencias Sociales.

SUMMARY

TITLE: Humanizes emancipation Vs. Political recognition: a discussion between K. Marx y J Habermas.*

AUTHOR: Anibal Carvajal Vasquez.**

KEY WORDS: rights, emancipation, political recognition.

ABSTRACT:

The problem of the rights is a fundamental topic of the political philosophy, takes as point the analysis of the government role and his intrinsic relation with the society, as well as the role of the individual inside the civil society.

The polemic that still today is kept around the political struggle for the recognition must appear as a struggle for the recovery of the rights makes urgent the study of the validity of such an attempt of emancipation.

The positions in the matter are besides different, in many of the cases opposed, diametrically.

The liberal position, support that the rights are supreme importance although they undress the individuals of a such power that allows them to be recognized by other one, with which they assure not breaking of the human dignity and the living together . In consequence, the struggle of the <excluded> for the recognition of rights is understandable.

On the other hand, Karl Marx supports that the rights far are of emancipating the humanity, on the contrary, simply they are the emblem of the individuals not become emancipated from the modernity. According to Marx, the rights offer freedom and formal equality for the individuals while "citizens", while chimerical beings, but not as human living beings, although as citizens the individuals are absent-minded entities of the material and economic several that constitute the commonness of his real life. Hereby there is impossible a real integration that makes the pacific human living together possible.

In this order of ideas, the rights: do they integrate or disintegrate the political society?

In this investigation I try to show that the rights are an effective instrument that makes the political recognition possible, the living together appeases of the human beings in the frame of a theory of the rights correctly understood.

* Monograph

** Ability of Human Sciences. School of Philosophy. Rojas Silva Alonso. Ph.D. Social Sciences

Deseo dedicar la realización de este trabajo académico a mi cara familia, especialmente a mis padres, Beatriz Vásquez C. y Aníbal Carvajal G. quienes apoyaron con infinito amor y esfuerzo mi formación personal y profesional. Mil gracias por demostrarme con su ejemplo lo que implica ser padres.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
1. DERECHOS Y EMANCIPACIÓN POLÍTICA: LA CRÍTICA DE K. MARX	3
1.1. La Cuestión Judía	4
1.2. Manuscritos	13
2. RECONOCIMIENTO POLÍTICO: UNA TEORÍA DE LOS DERECHOS CORRECTAMENTE ENTENDIDA, LA POSTURA DE J. HABERMAS	18
2.1. La Lucha por el reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho	19
2.2. Política deliberativa: Un concepto Procedimental de Democracia	23
CONCLUSIONES	28
BIBLIOGRAFIA	31

INTRODUCCIÓN

Sin lugar a dudas, el problema de los derechos es un tópico fundamental de la filosofía política. Tal problema tiene como eje central el análisis del papel del Estado y su relación intrínseca con la sociedad, así como el papel del individuo en el interior de la sociedad civil misma.

La polémica que aún hoy se mantiene en torno a sí la lucha política por el reconocimiento debe presentarse como una lucha por la reivindicación de los derechos hace apremiante el estudio de la validez de tal intento de emancipación. Las posiciones al respecto no son solamente diferentes, sino también en muchos de los casos contrapuestas, diametralmente.

Así, los liberales, por un lado, sostienen que los derechos son de importancia suma 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 <excluido> por el reconocimiento de derechos es apenas comprensible.

Por otra parte, Karl Marx sostiene que los derechos lejos están de emancipar a la humanidad, por el contrario, simplemente son el emblema de los individuos no emancipados de la modernidad. Según Marx, los derechos ofrecen libertad e igualdad formal para los individuos en tanto que “ciudadanos”, en tanto seres quiméricos, pero no como seres humanos vivientes, toda vez que como ciudadanos los individuos son entes abstraídos de las desigualdades materiales y económicas

que constituyen la cotidianidad de su vida real. De esta manera es imposible una integración real que posibilite la convivencia pacífica humana.

En este orden de ideas, frente a la contundencia de tales argumentos, emerge la siguiente inquietud: ¿los derechos: integran o desintegran la sociedad política?

En esta investigación pretendo mostrar que los *derechos* son un instrumento efectivo que posibilita el reconocimiento político, y en consecuencia, la convivencia pacífica en el marco de una comunidad jurídica. En la medida que desarrolle algunos puntos importantes esta tesis se inferirá paulatina e implícitamente.

La metodología que utilizo es la siguiente: En primer lugar (i) reconstruyo la crítica de Karl Marx a la reivindicación judía en tanto emancipación política, luego (ii) establezco la concepción de emancipación humana que plantea Marx, acto seguido (iii) señalo cómo Habermas concilia la autonomía privada y la autonomía pública de los individuos, en virtud de una teoría de los derechos correctamente entendida y, finalmente, (iv) muestro cómo esboza Jürgen Habermas la formación procedimental del derecho.

CAPÍTULO I

DERECHOS Y EMANCIPACIÓN POLÍTICA: LA CRÍTICA DE K. MARX

Del interior de la sociedad política es y ha sido perceptible el emerger constante de grupos sociales que reivindican para sí *Derechos*, esto es, buscan ser protegidos por el ordenamiento jurídico vigente, con el objetivo capital de poner fin a la exclusión social de la cual se es víctima. Movimientos de género, de grupos indígenas, de inmigrantes y ecologistas, entre otros, ejemplifican tal fenómeno.

La demanda que adelantan estos grupos se fundamenta en un argumento muy poderoso, según el cual, si no se posee *Derechos*, los individuos son tratados como cosas para uso libre de quienes se constituyen en titulares de ellos. Ejemplo de esto, por dar uno solo, es 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 conocerse del caso toda vez que Scott no era ciudadano de este país sino un objeto de propiedad y que tal estatus no se había modificado en el momento en que fue conducido a Illinois. Scott no tenía *Derechos*.

¹ 60 U.S. 383 (1857).

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.

En consecuencia, para quienes defienden el discurso de los *Derechos*, éstos son de importancia suma toda vez que permiten que el “*excluido*” sea integrado a la sociedad política haciendo posible la convivencia pacífica humana.

Ahora bien, sin lugar a dudas, el planteamiento anterior es bastante sólido y bien hilvanado, pero ¿Qué nos diría Marx frente a tal argumento? La respuesta a tal inquietud, como más adelante señalaré, no deja de descollar por su brillantez, su diáfana contundencia argumentativa y la finura con que están tejidas y entrelazadas premisas y conclusiones.

La Cuestión Judía y los *Manuscritos* serán los textos de Karl Marx en que indagaremos por la respuesta que hemos sugerido en el párrafo anterior. Veamos.

1.1 LA CUESTIÓN JUDÍA (1843)

En este apartado presento una reconstrucción analítica de la posición de Karl Marx respecto a los Derechos y su relación intrínseca con la Integración Política. *La Cuestión Judía*, uno de los primeros trabajos del joven Marx, redactado en 1843, y en el que ya se perfila de modo palmario la crítica radical al Estado, la religión y a la sociedad capitalista, me servirá de guía.

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, p. 55.

A su vez, con el objetivo de establecer qué entiende Karl Marx por emancipación humana, hago alusión a un texto escrito en 1844, denominado *Manuscritos*.

En *La Cuestión Judía* Karl Marx lanza una fuerte crítica a la crítica que Bruno Bauer plantea al pueblo judío respecto al modo como busca ser integrado al Estado cristiano germano.

Emancipación Política

Bruno Bauer, uno de los intelectuales más influyentes de la época, luego de estudiar rigurosamente la situación de segregación social que afrenta al pueblo judío en Alemania, critica fuertemente el modo como esta comunidad ha intentado concretizar su emancipación en tal escenario, por lo que plantea una hipótesis en virtud de la cual no sólo es posible que el pueblo judío se emancipe, sino además, que lo hagan los hombres religiosos en general y el mismo Estado cristiano. Deshilvanemos lentamente.

Según Bauer, el judío ha intentado derribar el dique que le mantiene segregado socialmente, en virtud de la lucha por el reconocimiento de los mismos derechos de que están investidos los miembros de la comunidad cristiana, con lo cual quedarían integrados al Estado cristiano germano. Empero tal dique continúa incólume. Las pretensiones del judío son de suyo absurdas, toda vez que un Estado religioso no reconocerá como semejante a "*su enemigo mortal*". Mientras el Estado profese su cristiandad y el judío se conserve como tal, aquél no podrá emancipar y éste no podrá ser emancipado, en consecuencia, la segregación no se desvanecerá.

Para Bauer, el pueblo judío es un egoísta, "*Vosotros sois unos egoístas cuando exigís una emancipación especial para vosotros, judíos. Como alemanes deberías laborar por la emancipación política de Alemania y, como hombres por la*

*emancipación humana, y no sentir el tipo especial de vuestra opresión y de vuestra ignominia como una excepción a la regla, sino por el contrario, como la afirmación de ésta.*³. Tal emancipación se cristaliza en el momento en que las personas se hagan libres e iguales en derechos ante la ley en tanto “ciudadanos” y el Estado sea declarado laico. A partir de ese momento, por definición, no habrá más exclusión social. La comunidad política quedará integrada por “ciudadanos”.

La emancipación política – para Bauer- sólo es posible en la medida que la religión sea abolida radicalmente. En ese instante los hombres podrán develar que la religión no es más que una etapa en el proceso de desarrollo de la humanidad, y como consecuencia “(...) *no se enfrentarán más en un plano religioso, sino sólo en un plano crítico, científico, en un plano humano. La ciencia será su unidad*”⁴. No obstante, dice, el judío se emancipará como ciudadano, a pesar de permanecer judío. La religión ha de pasar a un segundo plano, a la vida privada, detrás del ciudadano. Se trata de una emancipación política a medias. Empero, deja ver, tal fenómeno es transitorio, pues “*Cuando ya no haya religiosos privilegiados, la religión habrá dejado de existir*”⁵. Concluye.

En síntesis, Bruno Bauer se opone a la emancipación de los judíos en nombre de la emancipación política general. Tal emancipación solamente cobra realidad justo en el momento en que el hombre en general abandona plenamente la religión para ser emancipado como ciudadano y, a su vez, el Estado se constituya laico, con lo cual se hace apto para emancipar. Emerge entonces la comunidad política, como resultado. De este modo se resuelve la Cuestión judía.

Sin lugar a dudas, el planteamiento de Bruno Bauer es novedoso para la época, sólido, bien estructurado y representa una aparente salida del escenario de

³ MARX, Karl. *La Cuestión Judía*, Buenos Aires: Coyoacan, 1969, p. 128.

⁴ *Ibíd.*, p. 131.

⁵ *Ibíd.*, p.133.

profundo sufrimiento humano que implica la desintegración social, la desintegración humana. La argumentación de Bauer es tan contundente que el mismo Karl Marx la somete a revisión, revisión de la cual, sin embargo no saldría bien librada.

Karl Marx, reprocha el enfoque de Bauer. Naturalmente, proponer que el Estado se libere de la tutela religiosa era de suyo progresivo en las condiciones de Alemania, lugar en el que era categórica la hegemonía del Estado cristiano, empero de esta manera solamente se cuestiona al Estado *religioso*, mientras que el Estado *como tal* queda exento de toda objeción. Hay entonces una formulación unilateral del problema. Bauer piensa que el hombre en general se emancipa plenamente aboliendo la religión, ignorando que la emancipación humana debe ser más general: es necesario además criticar al Estado. “*La crítica a la emancipación política misma era, en rigor, la crítica final de la cuestión judía.*”⁶.

Para mostrar que emancipar políticamente al Estado no equivale a emancipar humanamente al hombre, Marx desplaza su análisis a un escenario en el que halla un tipo de Estado plenamente emancipado de la religión: los Estados libres de Norteamérica. Lo primero que señala es que sus ciudadanos son profundamente religiosos, a tal punto que allí “*no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honesto*”⁷, e incluso se ha consagrado el derecho humano a ser religioso⁸.

Con base en este hallazgo Marx refuta a Bauer, toda vez que establece que la emancipación política acabada acontece sin que la religión se ausente de la vida privada de las personas. “*El límite de la emancipación política se manifiesta*

⁶ *Ibíd.*, p. 123.

⁷ *Ibíd.*, p.136.

⁸ Constitución de Pennsylvania, artículo 9, # 3: “*Todos los hombres han recibido de la naturaleza el derecho imprescindible de adorar al Todopoderoso con arreglo a las inspiraciones de su conciencia, y nadie puede legalmente, ser obligado a practicas, instituir o sostener en contra de su voluntad ningún culto o ministerio religioso. Ninguna autoridad humana puede, en ningún caso, intervenir en materias de conciencia ni fiscalizar las potencias del alma*”. *Ibíd.*, p.142.

*inmediatamente en el hecho de que el Estado pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el Estado pueda ser un Estado Libre sin que el hombre sea un hombre libre*⁹. Para Marx, el hombre no dejará de ser religioso sólo porque su religiosidad sea algo meramente privado¹⁰.

Ahora bien, no obstante haber desquebrajado el argumento de Bauer, Marx lejos está de abandonar el análisis que ha iniciado, por el contrario acentúa su crítica y con ella la idea según la cual es necesario objetar la emancipación política. Miremos esto con bastante cuidado.

De la coexistencia del Estado libre y del hombre que no lo es, del Estado político y el hombre religioso, deduce el filósofo la escisión entre el Estado político y la sociedad. Todo hombre lleva en este escenario político una doble vida, una vida comunitaria en tanto ser abstracto (ciudadano) y una vida individual en tanto miembro de la sociedad civil (sociedad burguesa) en la que se enfrenta con los demás hombres de un modo egoísta, para satisfacer sus intereses y necesidades religiosas o económicas: *bellum omnium contra omnes*. Ninguna de estas dos vidas es auténticamente humana. (Esa vida dual se expresa en el mundo jurídico, al proclamarse los Derechos del Hombre y del Ciudadano).

Acto seguido, Marx presenta su posición respecto a los Derechos que otorga la comunidad política. Observemos con detenimiento este escenario toda vez que es éste precisamente el que sirve de eje a la investigación que adelanto.

Según Marx, al hablar de los Derechos Humanos se hace necesario distinguir entre los derechos del hombre (*Les droits de l'homme*) y los derechos del ciudadano (los *droits du citoyen*). ¿En qué se diferencian los unos de los otros? Dejemos que sea el propio filósofo quien nos lo revele: "*Estos derechos (los del ciudadano) son derechos políticos, derechos que sólo pueden ejercerse en*

⁹ *Ibíd.*, p.137.

¹⁰ La existencia de la religión, para Marx, es un signo de no libertad toda vez que se constituye en óbice para que el hombre se reconozca como sujeto al transferir las características humanas a un ser supraterráneo, Dios.

comunidad con otros hombres. Su contenido es la participación en la comunidad, y concretamente en la comunidad política, en el Estado.”¹¹. Estos derechos civiles o políticos son ejercidos por los ciudadanos, quienes se han constituido en sus titulares en virtud de la emancipación política.

Marx, por su parte, critica estos derechos pues considera que simplemente invisten de poder a los individuos en tanto que “ciudadanos”, en tanto seres alegóricos, artificiales, abstractos, pero no como seres humanos vivientes, toda vez que como ciudadanos los individuos son entes abstraídos de las desigualdades materiales y económicas que constituyen la cotidianidad de su vida real. En consecuencia, declara estos derechos como insuficientes, inanes, para lograr una integración humana.

¿Y los derechos del hombre?

“Cual es el hombre a quien aquí se distingue del citoyen? – Pregunta Marx, quien a su vez responde- Sencillamente el miembro de la sociedad burguesa. ¿Y por qué se llama al miembro de la sociedad burguesa “hombre”, el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de derechos humanos? ¿Cómo explicar este hecho? Por las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política”¹².

Les droits de l’homme, son los derechos del miembro de la sociedad burguesa, esto es, del hombre de carne y hueso que impulsó el devenir de la emancipación política, del hombre que es acompañado en todo momento por el poder del dinero y que está dispuesto a la ejecución de cualquier empresa por no separarse de él. Quien no goza de tan privilegiada compañía, en la praxis, no es más que un obrero, en el mejor de los casos.

¹¹ MARX, Karl. *La Cuestión Judía*. Op. Cit., p.148.

¹² *Ibíd.*, p.150.

A continuación, Marx analiza el Derecho a la Libertad, el Derecho a la Propiedad, el Derecho a la Igualdad, y el Derecho a la Seguridad, estandartes del liberalismo, y concluye que éstos solamente conducen a la desintegración social, toda vez que legitiman el egoísmo. Veamos:

En la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791 se establece que los hombres tienen Derecho a la Libertad, pero hasta donde la Ley lo permita, no hasta donde el mismo hombre considere humanamente para con el otro. *“Se trata de la libertad del hombre como una monada aislada, replegada sobre si misma, (...) el derecho humano a la libertad no se basa en la unión del hombre, sino en la separación del hombre con respecto al hombre. Es el derecho a esta disociación, el derecho al individuo delimitado.”*¹³

¿Y el derecho a la Propiedad?

Es el derecho del propio interés. Faculta al ciudadano a disponer libremente de su patrimonio sin consideración a la sociedad en que vive. Así se contempla en el artículo 16 de la Constitución de 1793: *“El derecho de propiedad es el que corresponde a todo ciudadano de disfrutar y disponer a su arbitrio de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria”*¹⁴.

Presentemos ahora los dos Derechos Humanos restantes: Igualdad y Seguridad.

El Estado Político proclama el Derecho a la Igualdad entre los “ciudadanos” al abolir a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación del hombre al declarar éstas como diferencias no políticas, proclamando así a quien haga parte del pueblo como copartícipe por igual de la soberanía popular. *“No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza especial”*. Según el artículo

¹³ *Ibíd.*, p. 151.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 151.

3 de la Constitución de 1795: "*La igualdad consiste en la aplicación de la misma ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga*"¹⁵.

Asimismo, El Estado político otorga al "ciudadano" el Derecho a la Seguridad el cual aparentemente integra a los hombres en cuanto que los protege en sus derechos, empero todo lo contrario, pues lo que realmente implica es que en cualquier momento el Estado puede intervenir de modo arbitrario en la esfera privada de los "ciudadanos" con el objetivo de "garantizar" la seguridad de todos. Según el artículo 8 de la Constitución de 1793: "*La seguridad consiste en la protección conferida por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades*"¹⁶.

En este orden de ideas, se comprende la afirmación del filósofo según la cual "*Ninguno de los derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta (...) del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad.*"¹⁷. Se trata de los derechos del individuo, no de la sociedad, o los derechos del egoísmo, no de la solidaridad.

Por último, vale la pena destacar un hecho que en modo alguno adolece de importancia: Marx señala que debido a la relación especial que existe entre el Estado Político y la sociedad burguesa, ésta es quien elabora y promulga las leyes con carácter *erga omnes*. De ello se colige, que quien a pesar de vivir dentro de la sociedad burguesa, sin ser parte de ella (la clase obrera), está sujeto al cumplimiento de los mandatos legales. Estas leyes "*No rigen para él porque sean las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque imperan y porque su infracción es vengada*"¹⁸.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 153.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 152.

¹⁷ *Ibíd.*, p.152, 153.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 116. Lo que Marx intenta señalar es que la sociedad burguesa es quien ostenta el poder político y económico, y ello le permite un dominio absoluto sobre la otra parte de la sociedad, los trabajadores. Empero, la separación de los individuos producto de la lucha por intereses es *erga omnes*. De vez en cuando se aprecian coaliciones, pero son simplemente para resguardar intereses de quienes conforman tal colisión.

Ahora bien, luego de haber reconstruido la posición de Marx en torno a los Derechos que reconoce la Comunidad Política, vemos con toda claridad la validez de la tesis de Marx, señalada líneas arriba, según la cual en la medida en que el hombre se comporta comunitariamente no es real, sino abstracto, y en la medida en que tiene una vida real, esa vida no es comunitaria, sino egoísta, aislada del semejante. El hombre lleva una vida celestial y otra terrenal, pero ninguna es auténticamente humana. Esto es producto de la dislocación de la sociedad civil y el Estado político.

Por lo hasta aquí presentado, Karl Marx insiste en que una emancipación política no equivale a una emancipación humana, toda vez que en aquélla es imposible una integración real de la humanidad consigo misma, por el contrario, incentiva la disgregación.

En conclusión, el Estado político, que proclama Baeur, representa un nuevo óbice a la integración humana, una nueva forma de separación, toda vez que pone la comunidad humana en un terreno *formal* -como dice Marx, “en las nubes de la política”-, en un mundo ignoto, dejando intactas la opresión y la desigualdad reales: *bellum omnium contra omnes*. Los derechos, por su parte, simplemente legitiman la separación del hombre respecto del hombre, respecto de la sociedad al ser otorgados a los ciudadanos, pero no a las personas en tanto seres sociales.

No obstante lo anterior, Marx reconoce que la emancipación política representa un progreso hacia la emancipación humana, hacia el hombre genérico, el hombre universal, el cual es posible vislumbrar superando el dique final que se mantiene incólume por la presencia del Estado político.

“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” (fuerzas propias) 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”¹⁹.

A este escenario, en el que el hombre se encuentra consigo mismo, con la humanidad y la naturaleza toda, Marx la denominará, meses más tarde, “Comunismo”.

I.2 MANUSCRITOS (1844)

En *La Cuestión Judía*, Marx se ha propuesto explicar agudamente porqué piensa que la emancipación política es insuficiente para constituirse en la anhelada y verdadera emancipación humana, toda vez que considera que aquélla en lugar de integrar a la humanidad, la desintegra, la separa, convirtiendo a los hombres en seres atomísticos que se enfrentan unos a otros de modo hostil.

Ahora, luego de su crítica, Karl Marx se propone plantear una tesis en virtud de la cual es posible vislumbrar la integración del hombre con respecto del hombre, al hombre real, al hombre feliz, al hombre genérico que ha superado el infinito dolor que atormentaba su existencia en el Estado político. Marx nos habla del advenimiento del *comunismo*, como escenario único en el que la segregación social no tiene existencia alguna y en el que la emancipación humana cobra plena realidad. Este planteamiento es plasmado en un texto titulado *Manuscritos*, redactado un año después de *La Cuestión Judía*, como colofón de ésta. Veamos.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 158.

Emancipación Humana

En los *Manuscritos* el filósofo afirma que el ser humano es por naturaleza un ser comunitario, social, esto es, un ser universal, toda vez que tiene la capacidad no sólo de pensar la totalidad sino además de construirla y realizarse en ella, a tal punto que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, del cual no puede separarse so pena de perecer. Esta universalidad del hombre se pone de manifiesto en el hecho de que *“El hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente, por eso el hombre crea también según las leyes de la belleza”*²⁰, es una producción libre, consciente, una producción en la que el hombre recrea su existencia. El animal, por el contrario, sólo produce para su propia especie y para satisfacer las necesidades suyas y las de su descendencia. Se trata de una producción unilateral.

El hombre, en tanto ser genérico tiene en la naturaleza la fuente de su existencia en la medida que en ella se proporciona el escenario y la herramienta para que a través del trabajo, actividad vital, auto construya su realidad, afirme su existencia, y se *“contemple en un mundo creado por él.”*²¹. El producto del trabajo es una prolongación de la vitalidad humana, algo que le pertenece en tanto su creador, algo que le reporta alegría, felicidad.

Empero, al observar la realidad social, Marx anota que el hombre se ha separado del producto de su trabajo, el cual se le enfrenta de modo hostil e indiferente, dominándolo, no siendo ya más una prolongación de su vitalidad, sino una simple mercancía. De esta manera se explica que *“El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen”*²².

²⁰ MARX, Karl. *Manuscritos*. Madrid: Altaya, 1998, p. 116.

²¹ *Ibíd.*, p.116.

²² *Ibíd.*, p.109.

Marx señala que lo que originariamente es la realización del hombre, el trabajo en tanto actividad vital, en tanto recreación, se ha tornado en desrealización del trabajador, quien labora en condiciones indecibles hasta llegar a la inexorable prematura muerte por inanición, luego de haber padecido y lacerado su cuerpo y espíritu.

El trabajo, insiste Marx, ha dejado de ser un acto de afirmación humana, y se ha convertido en un medio de subsistencia física, en un medio de prolongar miserablemente la vida. Quien carece de trabajo no corre mejor destino. *“Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador (...) Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador”*²³.

Por otra parte, el filósofo señala que no solamente el producto del trabajo se opone al hombre, sino que incluso la misma actividad de trabajar le es ajena, lo cual se manifiesta palmariamente en un hecho categórico: *“Tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste”*²⁴. El trabajar se ha tornado una forma de negación del hombre, en el que el hombre se siente infeliz, desgraciado, mortificado.

Acto seguido, señala Marx, el hombre no sólo se ha separado del trabajo y del producto de su trabajo, sino que además, como consecuencia de aquello, se ha separado de la naturaleza y de sus congéneres.

Que el hombre se halla separado de la naturaleza es claro en la medida en que el trabajo y el producto de su trabajo se ha hecho exterior a él, toda vez que de ello se desprende, dice Marx, que el hombre no construye libre y conscientemente su

²³ *Ibíd.*, p.112.

²⁴ *Ibíd.*, p. 113.

propia realidad, la naturaleza, sino que ésta se le opone como mercancía. De ahí la actitud destructiva que se ha adoptado contra la naturaleza.

En lo que hace referencia a la separación del hombre con respecto del hombre, ello se manifiesta en que el trabajo y el producto del trabajo no pertenecen al trabajador, sino al no trabajador, esto es, a otro hombre que goza y disfruta de la producción. De esta manera lo que es dolor y amargura para el trabajador es goce y alegría vital de otro, el patrono. Agrega: *“Al enajenarse de su propia actividad (el trabajador) posesiona al extraño de la actividad que no le es propia”*²⁵.

Para Marx, el resultado último de esta enajenación del hombre respecto de sí mismo, de la naturaleza y respecto de los demás hombres, es el surgimiento de la propiedad privada. Dejemos que sea el mismo filósofo quien nos lo diga:

*“Así, pues, mediante el trabajo enajenado crea el trabajador la relación de este trabajo con un hombre que está fuera del trabajo y le es extraño. La relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.”*²⁶.

Propiedad privada que a la postre se ha convertido en reguladora de la vida del trabajador, y éste en su siervo.

Pues bien, de esta relación del trabajo enajenado con respecto a la propiedad privada, Marx señala el papel trascendental de la clase trabajadora en la cristalización de una real emancipación humana. Para el filósofo es apremiante

²⁵ *Ibíd.*, p. 119.

²⁶ *Ibíd.*, p. 120.

que los trabajadores se emancipen toda vez que *“su emancipación entraña la emancipación humana general”*.²⁷

Para Marx, el hombre se reencuentra consigo mismo, con la naturaleza toda y con los demás hombres en el preciso momento en que el comunismo haya cobrado una existencia real. Emerge la comunidad real, como resultado. Para que todo lo anterior devenga realidad es necesario superar positivamente la propiedad. *“La superación positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es por ello la superación positiva de toda enajenación, esto es, la vuelta al hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir social”*²⁸.

Para culminar, es necesario poner de relieve que Marx no señala cómo es posible lograr la consecución de la emancipación humana, simplemente nos señala un horizonte que ha de ser conquistado, una meta que ha de ser rebasada, un topos en el que hombre recobrará su universalidad luego de un esfuerzo capital para superar positivamente la propiedad privada.

²⁷ *Ibíd.*, p. 121.

²⁸ *Ibíd.*, p. 148.

CAPÍTULO II

RECONOCIMIENTO POLÍTICO: UNA TEORÍA DE LOS DERECHOS CORRECTAMENTE ENTENDIDA, LA POSTURA DE J. HABERMAS

Sin lugar a dudas, la preocupación que emerge frente a los problemas que representa la exclusión social debe ser abordada por el Estado democrático de Derecho a fin de que se creen los mecanismos necesarios para neutralizar la fuerza desintegradora que genera el advenimiento de tal fenómeno. A tal objetivo apunta la teoría de los derechos, desarrollada por Jürgen Habermas, en virtud de la cual en el marco de un Estado democrático de Derecho moderno es factible suscitar formas de *inclusión* mediante una concepción de los derechos correctamente entendida.

Pues bien, a fin de poner de relieve la concepción de Jürgen Habermas en torno a una Teoría de los Derechos que concilia la autonomía privada y la autonomía pública de los individuos, me permito centrarme en el análisis del texto que lleva por título *La Lucha por el reconocimiento en el Estado Democrático de Derecho*, el cual se halla publicado en el libro *La Inclusión del Otro*, escrito por el filósofo.

A su vez, con el objetivo de mostrar cómo plantea Habermas la producción procedimental del derecho, hago alusión al Capítulo VII del texto denominado *Facticidad y Validez*.

II. 1 LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN EL ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO (1993)

En este texto Habermas presenta una teoría de los derechos que a pesar de estar cortada en términos individualistas, lejos está de permanecer ciega frente a la protección de las diferentes formas de vida culturales que existen en el interior de un Estado moderno. Deshilvanemos lentamente.

El problema que Habermas busca desatar hace referencia a la presencia de grupos sociales que luchan por ser reconocidos a través del ordenamiento jurídico estatal con el objetivo capital de poner fin a la exclusión social que los afrenta y disminuye, y que incluso los somete al inminente riesgo de desaparecer como cultura, en algunos casos. Estos grupos discriminados luchan para ser investidos del poder que les reporta los derechos colectivos.

Para ilustrar tal fenómeno, Habermas presenta como ejemplo el caso de la Provincia de Québec, en Canadá. En esta provincia los francófonos son mayoría, pero en Canadá son minoría. Los francófonos ante el temor de desaparecer como cultura reivindican para Québec el derecho a formar en el interior del Estado una <sociedad distinta>, por lo cual exigen, entre otras cosas, se prohíba a la población francesa enviar a sus hijos a las diferentes escuelas inglesas y que se prescriba el francés como lengua de los negocios. Mediante estas demandas los francófonos pretenden asegurar su autonomía cultural.

Del planteamiento anterior, Habermas formula el siguiente interrogante: *“¿No exige el reconocimiento de las formas de vida y tradiciones culturales que están marginadas, ya sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el seno de la sociedad mundial dominada por el Atlántico Norte o de un mundo euro céntrico, garantías de status y de supervivencia y, en cualquier caso, un tipo de derechos*

*colectivos que hacen estallar en pedazos nuestra tradicional autocomprensión del Estado democrático de derecho que está cortada en base al patrón de los derechos individuales y que, en ese sentido, es "liberal"?*²⁹. En otras palabras, ¿para proteger a una cultura determinada de los peligros que envuelve la discriminación social es indispensable investirla de un derecho colectivo?

La respuesta de Habermas a tal inquietud es un categórico no. En efecto, a su juicio, las conquistas políticas liberales permiten colegir que la lucha contra la represión de los colectivos se ha llevado a cabo con éxito es 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 la teoría de los derechos correctamente entendida, mostrando cómo ésta, a pesar de su corte netamente individualista, de ninguna manera es ciega frente a las diferencias culturales, es decir, mostrando cómo los derechos protegen simultáneamente a los individuos y a la cultura en la que éstos desarrollan y configuran su identidad. Veamos con atención cómo ejecuta el autor tal empresa.

Para Habermas, palabras que son repetidas una y otra vez en su obra, "*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*"³⁰. Con estas palabras, lo que el autor quiere expresar a su auditorio no es otra cosa distinta a que los individuos en tanto que 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 (o de vida no malograda), simultáneamente son autónomos para diseñar y ejecutar la concepción de vida

²⁹ 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, p. 191.

³⁰ *Ibid.*, p. 194.

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, en tanto 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.

En ese orden de ideas, Habermas sostiene que los derechos subjetivos que 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, 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.*”³¹

En últimas, lo que Habermas está proponiendo es una concepción procedimental del derecho que se actualiza en la medida en que los ciudadanos discuten libremente en el escenario público cuestiones tales como, entre otras, 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.

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.

³¹ Ibid., p. 197.

Ahora bien, retomando el caso de Québec, Habermas asevera que si los francófonos desean preservarse como cultura deberán ser capaces de convencer a aquellos que los abrazan. Han de tener la capacidad de auto transformarse haciéndose atractivos en medio del acelerado devenir de las sociedades modernas, en fin, han de adoptar un revisionismo constante so pena de extinguirse en la medida que los miembros de tal colectividad busquen “*otras costas*”. Esta es la estrategia que el Estado de derecho le concede a toda colectividad que desee prolongarse en el tiempo toda vez 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, vg., si se reconocen los derechos colectivos que los francófonos reivindican toda vez que 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 Québec.

En otras palabras, lo que el filósofo desea dejar exenta de toda vaguedad es la idea según la cual el derecho protege a los diferentes grupos culturales en la medida que existan individuos que libre y voluntariamente pertenezcan a ellas. De ahí sus palabras: “*La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último termino, 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.*”³²

Así las cosas, la teoría de los derechos no necesita una corrección sino simplemente su aplicación consecuente. Puntualiza Habermas.

Antes de finalizar el texto, Habermas deja notar que es la pertenencia a una comunidad particular y a una comunidad política, lo que permite que el Estado

³² Ibid., p. 210.

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. La relación entre derechos y reconocimiento político salta a la vista.

II.2 POLÍTICA DELIBERATIVA: UN CONCEPTO PROCEDIMENTAL DE DEMOCRACIA (1992)

En el apartado anterior mostré cómo para Jürgen Habermas una teoría de los derechos de corte individualista no se constituye en óbice para proteger las diferentes formas de vida y cultura en las que nacen, crecen y desarrollan su identidad los ciudadanos. Y ello en la medida en que autonomía privada y autonomía pública de los ciudadanos se presuponen simultáneamente.

A continuación, presento cómo el filósofo ilustra su concepción procedimental de la formación del derecho que permite la realización del sistema de los derechos. Veamos.

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. Deshilvanemos lentamente.

Para el filósofo, en las sociedades complejas modernas existe un espacio público político en el que los ciudadanos de un modo espontáneo perciben, identifican y tematizan rigurosamente los problemas de los que adolece la sociedad civil. Tal proceso se efectúa en el marco de una red abierta e inclusiva en la que 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 ha de ser estimados como una preocupación de la sociedad toda, es decir, como una preocupación común. Se trata de crear una *consciencia de crisis*.

Esta tarea de persuasión que se desarrolla en el espacio público político en la mayoría de las ocasiones implica una labor verdaderamente ardua pues son muchos los discursos que luchan en este escenario por hacerse oír a fin de ejercer influencia de tal manera que sus pretensiones no se tornen estériles al no ser tomadas en consideración como una preocupación común. En consecuencia, quienes buscan ejercer una influencia eficaz han de *dramatizar* en el marco de tal escenario su problemática a fin de que los mass media se den por enterados del asunto y lo comuniquen al gran público en general, con lo cual logran penetrar en la agenda pública.

Ahora bien, una vez esa pluralidad de voces diversas que resuenan en el espacio de la opinión pública ha logrado su cometido, esto es, ha logrado persuadir a su auditorio (en virtud de un suministro suficiente de información relativa al problema de que se trata) de la prontitud con que debe tratarse un asunto determinado a fin de neutralizar las consecuencias negativas que genera, Habermas deja ver que allí encuentra su límite la esfera de la opinión pública, pues tales problemas han de ser resueltos en otra parte. En el Parlamento.

En efecto, para Habermas, en la esfera de la opinión pública política sólo se forman opiniones cualificadas acerca de las materias relevantes para la sociedad, pero es en el Parlamento precisamente en donde se resuelven tales conflictos.

Dejemos que sea el mismo autor quien nos lo revele:" (...) *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*"³³.

Empero, vale la pena señalar, Habermas sostiene que en algunas ocasiones es necesario que los ciudadanos acudan, sí éstos a sí lo consideran indispensable, a la realización "(...) *De protestas masivas e incesantes campañas hasta que los temas, a través del éxito electoral, a través de los partidos (...) penetren en el sistema político para ser tratados*"³⁴. Esta es la última alternativa a ejecutar.

En efecto, Habermas deja ver que la desobediencia civil, en tanto fenómeno social exento de violencia, es un mecanismo con el que los ciudadanos se dirigen tanto a sus conciudadanos para señalar el injusto que se niegan a seguir soportando, como a los portadores de la representación ciudadana para que asuman las deliberaciones pertinentes y tomen las resoluciones consecuentes. Digámoslo una vez más, esta es la última alternativa, primero ha de agotarse las vías del diálogo y la crítica responsable.

A su vez, este fenómeno de la desobediencia civil, Habermas lo interpreta como la defensa de la intrínseca relación entre el espacio de la opinión pública política y la formación formal estructurada de la voluntad. "*El mensaje se dirige a un sistema político que en virtud de su estructuración en términos de Estado de derecho no puede ni desligarse, ni desprenderse de la sociedad civil autonomizándose frente a la periferia*".³⁵

³³ HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez*. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Madrid: Trotta p. 376.

³⁴ Ibid., p. 463.

³⁵ Ibid., p. 465.

En este orden de ideas, es diáfana la noción según la cual el procedimiento de la producción legítima del derecho es riguroso: nace a partir de un problema que afecta una biografía en su esfera privada, luego, tal problema es socializado en el espacio de la opinión pública para hacerse al respaldado de la sociedad civil y tomar la fuerza suficiente que le permita finalmente atravesar las esclusas del Parlamento, donde se toma una resolución tendiente a desatar el problema. 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 afectados³⁶ 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 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*”³⁷.

Pues bien, a este procedimiento que acabo de reconstruir es a lo que Jürgen Habermas denomina *un procedimiento ideal para la deliberación y toma de decisiones racionales*. Procedimiento que no obstante sólo se desarrolla eficazmente en la medida en que la sociedad civil se *haya sacudido las cadenas*

³⁶ 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*”. *Ibíd.*, p. 390.

³⁷ *Ibíd.*, p. 393.

*milenarios de la estratificación y la explotación social y acuda a las vías del diálogo crítico como mecanismo de resolver los conflictos, (...) 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.*³⁸ Puntualiza Habermas.

³⁸ *Ibíd.*, p. 385 y 386.

CONCLUSIONES

Luego de haber reconstruido el pensamiento de Karl Marx en torno a la emancipación política y los derechos, podemos señalar que en virtud de ambos conceptos el filósofo colige una integración humana formal, abstracta, celestial si se quiere. Una emancipación de seres “fantasmagóricos”, pero no de seres humanos vivientes. El reconocimiento de derechos hace impensable la integración humana real pues aquéllos legitiman la separación del hombre respecto del hombre. En consecuencia, la disgregación social real imperante lejos está de desvanecerse.

En segundo lugar, para cristalizar una verdadera integración humana, una integración real, una emancipación humana, el filósofo señala el advenimiento del comunismo. Advenimiento que se acelera mediante la acción emancipatoria de la clase trabajadora, como estandarte de la emancipación humana general. Esta emancipación sólo es posible a través de una esfera que posee un carácter universal por su sufrimiento universal y que no reclama ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ninguna injusticia especial, sino la injusticia pura y simple; que no puede apelar ya a un título histórico, sino simplemente al título humano.

Por su parte, Jürgen Habermas, al abordar el estudio sobre la relación entre derechos y reconocimiento político, señala que tal conexión sólo se hace efectiva en la medida en que la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos se entiendan como complementarias una de la otra. Es decir, los derechos conllevan al reconocimiento político en la medida que los destinatarios

del derecho se conciben a si mismos como sus autores. Los ciudadanos no sólo son autónomos para diseñar y ejecutar su ideal propio de vida buena (en virtud de los derechos individuales o derechos del hombre), sino que además son autónomos para que cooperativamente los unos con los otros diseñen y ejecuten el ideal de vida de la sociedad en que viven (en virtud de los derechos civiles). Son los propios asociados quienes deciden cómo regular su convivencia a través del derecho positivo. Son ellos mismos quienes señalan el contenido de los derechos que se reconocen mutuamente. De esta manera, digamos, Habermas busca superar la distancia que Marx apuntala críticamente entre el ciudadano y el ser viviente que es el ser humano.

En segundo lugar, Habermas señala que la relación de complementariedad de la autonomía privada y la autonomía pública se cristaliza en el concepto de *política deliberativa* en virtud del cual los propios asociados deciden deliberativamente en una esfera pública resonante y autónoma qué asuntos han de ser considerados una preocupación común, para luego darles el suficiente impulso a fin de trasladar los conflictos detectados desde la periferia hasta el corazón mismo del sistema político. Sistema político especializado en la resolución de problemas que emergen en la sociedad. De esta manera Habermas busca superar la crítica que con tanta energía sostiene Marx respecto a la separación del Estado y la sociedad.

En efecto, para Habermas tal distancia no puede abolirse, simplemente se puede salvar a través del puente que representa la democracia radical. La regulación y canalización de las diferentes fuerzas sociales hace impensable la no existencia del Estado. Por su parte, la sociedad civil, no obstante, toma la misma distancia frente al Estado que frente a la economía.

Ahora, respecto a la idea del advenimiento del comunismo, Habermas insiste en la idea según la cual es necesario renunciar a una filosofía de la historia de corte

determinista, pues son los hombres mismos los que construyen su devenir histórico y en consecuencia han de afrontar el desafío que ello implica. El comunismo, parafraseando al autor, no es quizá más que una esperanza nacida de la desesperación. *“A los filósofos debería bastarles con que en las sociedades complejas sólo en el medio del derecho es ya posible establecer fiablemente esas relaciones de respeto mutuo (también entre extraños) moralmente obligatorias”*³⁹.

³⁹ *Ibíd.*, p. 659.

BIBLIOGRAFÍA

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.

_____. *La Inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.

MARX, Karl. *La Cuestión Judía*. Buenos Aires: E.d. Coyoacán, 1969.

_____. *Manuscritos*. Madrid: Altaya, 1998.

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.