



**HABERMAS Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS:
CON MARX Y CONTRA MARX**

Habermas and the foundation of human rights: with Marx and against Marx

Habermas und die Begründung der Menschenrechte: mit Marx und gegen Marx

Delamar José Volpato Dutra y Jovino Pizzi

Universidade Federal de Santa Catarina - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico,
Brasil
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

djvdutra@yahoo.com.br

jovino.piz@gmail.com

Recibido: 12-07-2022

Aceptado: 24-10-2022

Delamar José Volpato Dutra es Profesor titular de la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. Doctor en Filosofía por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil, con una pasantía doctoral en la Université Catholique de Louvain, Bélgica. Realizó investigación post-doctoral en la Aberystwyth University (Gales, Reino Unido) sobre el tema "Habermas's Critique of Kant and Hobbes". Becario de productividad en investigación del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – Nivel 1B.

Jovino Pizzi es Profesor de la Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Brasil. Doctor en Ética y Democracia por la Universitat Jaume I (UJI), España. Investigador visitante en la misma institución en dos ocasiones, en 2005-2006 y en 2007. Realizó investigación post-doctoral en la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. Coordinador del Observatório de Patologias Sociais (CAPES/Print).

Resumen

Este trabajo presenta dos perspectivas sobre los derechos humanos: la primera, defendida por Bobbio, sostiene que es imposible e innecesario presentar un fundamento absoluto para esos derechos; la otra, defendida por Habermas, mantiene firme la posibilidad y la necesidad de ofrecer una fundamentación. El texto también trata de la crítica de Marx a los derechos humanos, así como una reconstrucción que los recupera a lo largo de la obra de Habermas.

Palabras clave: *Derechos humanos; Fundamentación; Habermas; Bobbio; Marx.*

Abstract

This paper presents two perspectives on human rights: the first, defended by Bobbio, argues that it is impossible and unnecessary to present an absolute foundation for human rights; the other, defended by Habermas, maintains the possibility and necessity of offering a foundation. The text also discusses Marx's critique of human rights, as well as the recuperative reconstruction of human rights present throughout Habermas' work.

Keywords: *Human rights; Foundation; Habermas; Bobbio; Marx.*

Zusammenfassung

In diesem Artikel werden zwei Perspektiven bezüglich der Menschenrechte vorgestellt: Die erste, von Bobbio vertretene, argumentiert, dass es unmöglich und unnötig ist, eine absolute Grundlage für die Menschenrechte zu präsentieren; die andere, die Habermas vertritt, hält die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Begründung aufrecht. Der Text erörtert auch Marx' Kritik an den Menschenrechten sowie die rekuperative Rekonstruktion der Menschenrechte, die sich durch Habermas' Werk hindurchzieht.

Schlüsselwörter: *Menschenrechte; Begründung; Habermas; Bobbio; Marx.*

Bobbio y la crítica a la fundamentación absoluta de los derechos humanos

El jurista y filósofo italiano Norberto Bobbio¹ califica la búsqueda de un fundamento incondicional para los derechos humanos como ilusorio y, por eso, defiende la idea de que los derechos humanos fundamentados absolutamente ha sido un obstáculo para la generación de nuevos derechos o incluso para el cambio de los derechos, como es el caso específico del derecho a la propiedad. (Bobbio, 2000, p. 16 y 22) El derecho a la propiedad ya fue considerado como sagrado e inviolable, pero ha sufrido limitaciones a lo largo del siglo XX.² El espejismo señalado por Bobbio levanta cuatro dificultades fundamentales, que podrían impedir que las dos estrategias de fundamentación absolutas tengan un resultado razonable. Así expone el autor: la primera estrategia de fundamentación remite al concepto de naturaleza humana, de donde se pueden deducir los derechos humanos; la segunda estrategia consiste en considerar tales derechos como verdades evidentes en sí mismas. Entre esas dificultades, Bobbio señala dos estrategias de fundamentación de los derechos humanos:

- A. la primera estrategia remite al concepto de naturaleza humana, desde el cual se podría deducir los derechos humanos;
- B. la segunda estrategia consiste en considerar tales derechos como verdades evidentes en sí mismas.

Según el autor, las dificultades concernientes a su fundamentación son cuatro:

1. La primera subraya la vaguedad de la expresión *derechos humanos*, pues no alcanza a definir con claridad lo que ellos desean sostener, al menos que, en la definición, sea utilizado algún elemento valorativo;
2. La segunda dificultad se refiere al aspecto cambiante de los derechos humanos. Los derechos sociales son un buen ejemplo de cambio, pues, en las primeras

¹ En el contexto italiano, Bobbio es conocido como defensor de una nueva ilustración, un tipo de "socialismo liberal" con elementos de la filosofía analítica y del positivismo jurídico. El derecho prescriptivo lógicamente irreductible sostiene un "principio de efectividad" de modo que tanto el derecho como las prescripciones normativas ofrezcan una efectividad real en una determinada sociedad. (Cf. Garzanti, 1981, p. 98)

² La *Constitución de la República Federativa de Brasil* es muy original en esa formulación. El art. 5º, inc. XXII, garantiza el derecho de propiedad, inmediatamente seguido por el inc. XXII, el cual subraya que "la propiedad atenderá su función social".

declaraciones, no había ninguna mención; lo mismo ocurre con los derechos de los animales o de los niños;

3. La tercera dificultad se relaciona a la heterogeneidad de sus pretensiones. Para algunos derechos existe la pretensión de que valgan sin excepciones, como la interdicción de la tortura [art. V de la *Declaración universal de los derechos humanos*]. Incluso en otros artículos no existe tal pretensión, como es el caso de la censura [art. XIX];
4. La cuarta dificultad remite al carácter antinómico de los derechos humanos, como se puede observar, por ejemplo, en los conflictos entre los derechos negativos, del liberalismo clásico, y los derechos llamados positivos, como son los derechos sociales.

Como se puede apreciar, la cuarta dificultad atañe primordialmente a la primera estrategia de fundamentación. Bobbio se refiere, por ejemplo, al derecho de sucesión. Para solucionar ese derecho el autor ofrece tres intentos, pero ninguno de ellos da por satisfecha la idea de naturaleza del ser humano. Las tres opciones son:

- 1] los bienes pos muerte del de *cujus* deben retornar a la comunidad;
- 2] los bienes deben ir para los descendentes del *cujus*;
- 3] los bienes deben obedecer a la última disposición de voluntad del propietario.

En efecto, las tres soluciones son compatibles con la naturaleza humana, pues se puede definir al ser humano como: 1] miembro de una comunidad, 2] como padres biológicos y 3] como individuo libre y autónomo. Las tres soluciones han sido aceptadas por gran parte de las legislaciones contemporáneas. Pero en el fondo, esa problemática subraya la dificultad inherente a la definición de naturaleza humana. Al final se puede preguntar: ¿qué corresponde a la naturaleza humana: el derecho del más fuerte, la libertad o la igualdad? Como ha dicho MacIntyre, cualquier definición de naturaleza humana ya presupone una actitud evaluadora. (MacIntyre, 1991, p. 78)

Las otras dificultades se aplican a la segunda estrategia, pues derechos considerados evidentes en un período determinado de la historia, han desaparecido en otros. La tortura, por ejemplo, siempre ha sido considerada como un medio legítimo

de prueba, pero actualmente ya no lo es. Del mismo modo la propiedad, como ya hemos subrayado, ha sido considerada como un derecho patente. Hoy día, en muchos documentos de la ONU ya no aparece, sea en el *Pacto internacional sobre los derechos económicos, sociales y culturales* o, incluso, en el *Pacto internacional sobre los derechos civiles y políticos*, los dos de 1966. De este modo, se puede afirmar que, de igual modo que Bobbio, los derechos humanos representan gestaciones históricas, atendiendo a los desafíos que la humanidad enfrenta en un determinado momento. Por ello se pueden considerar como de distintas generaciones de derechos humanos. Desde su perspectiva analítica y del positivismo jurídico, Bobbio afirma que son cuatro las generaciones:

- la primera sería aquella constituida por los derechos liberales;
- la segunda generación sería constituida por los derechos sociales;
- la tercera generación residiría en los derechos ecológicos, como el derecho de vivir en un medio ambiente no contaminado;
- la cuarta generación está ligada a los derechos biológicos, como la integridad del patrimonio genético.

La primera generación de derechos humanos defendía intereses individuales. La segunda ya aboga por derechos colectivos; la tercera y la cuarta generaciones defienden intereses difusos, distintos de los colectivos por no hacer referencia a un conjunto de personas reconocidas como tal, en su asignación presencial, como es el caso de los derechos a las generaciones futuras y, además, sobre el medio ambiente.³ En este sentido, los derechos humanos suponen un proceso de gestación y perfeccionamiento, pero también de derogación de partes o aspectos considerados elementales. Es decir, hay derechos singulares que prácticamente han desaparecido o han sido significativamente minimizados, como es el caso del derecho de propiedad o al derecho del cobro igual por el mismo trabajo.

³ Brasil. *Ley 8078/90, que dispone sobre la protección del consumidor y ofrece otras disposiciones*. Su art. 81 define el derecho difuso como transindividual, de naturaleza indivisible, pues sus titulares son sujetos indeterminados. Por otra parte, los derechos colectivos son también derechos transindividuales de carácter indivisible. Los titulares de este derecho son un grupo específico, categoría o una clase. Por fin, esta ley define los derechos individuales homogéneos como aquellos derivados de un origen común.

Desde su perspectiva teórica Bobbio apunta, entonces, hacia un camino alternativo y plausible, o sea, el del *consensus omnium Gentium*, “lo que significa que un valor es tanto más fundamentado cuanto más sea aceptado”. Según Bobbio, el argumento de la objetividad ha sido sustituido por el del consenso. De este modo, el argumento de la objetividad de los derechos humanos pasa a ser sustituido por una validez aceptada universalmente. Eso podría significar, según el autor, un consenso construido históricamente o simplemente contextualista. En otras palabras, “Se trata seguramente de un fundamento histórico y, como tal, no absoluto. Mientras tanto, el fundamento histórico del consenso es el único que puede ser factualmente comprobado” (Bobbio, 1992, p. 27). Para el autor, la mayor prueba que se tiene hoy día de ese consenso es exactamente la aceptación, por casi todas las naciones, de la *Declaración universal de los derechos humanos*. Ante la asunción e incorporación de esos derechos en los ordenamientos jurídicos actuales, Bobbio puede defender la tesis de que el mayor problema de los derechos humanos no es filosófico (justificación), sino político, o sea, de resguardarlos.

Esta tesis comprende una determinada dosis de iuspositivismo que, por presentarse como teóricamente cómoda, no consigue dar cuenta, por completo, del ámbito normativo intrínseco a la problemática de los derechos humanos. Sin embargo, esa visibilidad está presente en el *Preámbulo* de la *Declaración* (1948), donde, en una de sus enunciaciones afirma: “considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión”. Así, el derecho de desobediencia remite a un elemento normativo más allá del derecho vigente.⁴ Está claro que el *consensus omnium gentium* de Bobbio no puede ser reducido a la aceptación jurídica de los Estados, a punto de remitir también a una aceptabilidad

⁴ “El modo de validez del derecho remite a la sumisión (que políticamente se espera) frente a la decisión y la coerción, a la vez que a la expectativa moral de reconocimiento racionalmente motivado de una pretensión de validez normativa, que, llegado el caso, puede ser desempeñada y puede ser resuelta, mediante argumentación. En los casos límites que representan la resistencia legítima y la desobediencia civil, revela que tales argumentaciones son capaces de hacer añicos incluso la propia forma jurídica en la que están institucionalizadas” [Habermas, 1998, p. 586-587].

colectiva de sus valores. Mientras tanto y aun así, tal propensión es insuficiente, pues esos consensos cambian y, como el autor mismo afirma, son históricos y contingentes. Esa observación autoriza a pensar como importante la búsqueda de un fundamento fuera de la vía propuesta por Bobbio.

Habermas y la defensa de una fundamentación absoluta de los derechos humanos

Los elementos de la filosofía analítica y del positivismo jurídico de Bobbio dan aliento a una plausibilidad aparente, pues su punto de vista suele ser correcto en relación a cómo han surgido históricamente los derechos humanos. De hecho, “el concepto de derechos humanos no tiene una procedencia moral, sino que representa una acuñación específica del concepto moderno de derechos subjetivos, es decir, de una terminología jurídica. Los derechos humanos poseen *originalmente* una naturaleza jurídica” (Habermas, 1997, p. 222). Esa referencia al derecho parece ser el tono predominante en gran parte de los teóricos de los derechos humanos.

La cuestión central remite a cómo Bobbio, e incluso Habermas, realzan el tratamiento de la cuestión de los derechos humanos desde la perspectiva jurídica. Tugendhat (1996), a su vez, al discutir los derechos humanos, los considera concernientes a la exigencia moral del Estado, como una forma de garantizar su mayor efectividad en la exigencia de un derecho. En este sentido, el texto de la *Declaración*, en su *Preámbulo*, apunta para una relación con el derecho.

Sin embargo, más allá de la garantía de eficacia de esos derechos, lograda a través de la inclusión de los derechos humanos en los textos constitucionales de las naciones, la referencia al derecho se torna imprescindible, con el fin de dar cuenta sobre qué significa tener un derecho, o sea, para garantizar la legitimidad de tener un derecho. Como ha subrayado Habermas, la cuestión remite a la noción de derechos subjetivos, porque configura el modo de ser de los derechos humanos, o sea, como algo distinto del ámbito moral. Esa ha sido la razón que condujo a Bobbio a hablar de una era de los derechos, substituyendo la era de los deberes.

Por ello, mucho más importante que la forma jurídica desde la cual nacen los derechos humanos, es el significado de *tener un derecho*, en el sentido de realzar lo que verdaderamente sea el sentido normativo de los derechos humanos. En este caso, se trata de justificar el hecho de *tener un derecho* más allá del contexto de una determinada sociedad o, incluso, mantenerse en el horizonte contextualista e históricamente determinado.

En este sentido, Tugendhat defiende un aspecto conceptual. Para él se trata de la existencia de obligaciones morales recurrentes de la existencia de derechos concernientes a estas obligaciones. (Tugendhat, 1996) Por tanto, la pretensión de validez de los derechos humanos hace que tengan repercusiones morales, pues son correlatos a obligaciones morales. En esta perspectiva, Kant (2005), en el ámbito del derecho, excluiría de esta formulación los deberes para con uno mismo, pues no podrían ser un derecho exigible a uno mismo. Incluso Hegel se pondría en contra: “el ámbito moral y los mandamientos morales, mientras conciernen a la voluntad según su propia subjetividad y particularidad, no pueden ser objeto de legislación jurídica” (2000, § 213). Para Tugendhat, Habermas reduce la moral al tratamiento de cuestiones de justicia. En otras palabras, “Muchos éticos de hoy, de entre ellos, por ejemplo, Mackie y Habermas, definen 'moral' de forma que ella, en términos de contenido, se refiera solamente a la relaciones intersubjetivas, por lo tanto, a deberes para con los otros [...]. (Por eso) he intentado mostrar en la lección 5 que el programa plausible de ser bueno, reclamado por una moral no trascendente, excluye deberes para sí mismo, pero eso reposa sobre una argumentación moral” (Tugendhat, 1996, p. 164-5).

No obstante, Habermas sostiene que los derechos humanos, aunque hubiesen tenido su origen fuera del ámbito estrictamente moral, ello no implica que no puedan poseer contenido moral. Pero esa no es su cuestión esencial. Es decir, “Sin perjuicio de este contenido, los derechos humanos pertenecen estructuralmente a un orden legal positivo y coercitivo, a punto de fundamentar pretensiones legales desencadenantes. En este aspecto, la pretensión al *status* de derechos básicos hace parte del significado de derechos humanos, y son implementados en el contexto de *un* orden legal

existente, sea nacional, internacional o global” (Habermas, 1997, p. 225). Si esta tesis fuera tomada en serio, es decir, desde la filosofía habermasiana, el significado de derechos humanos está implicado en la noción de derechos subjetivos. Entonces, es posible ofrecer una fundamentación absoluta de la mayor parte de los derechos fundamentales. En ese sentido, Habermas se acerca a una determinada perspectiva del pensamiento kantiano, según la cual “todo hombre tiene sus derechos inalienables que no puede renunciar, aunque lo quiera” (Kant, 1988, p. 90-91).

La fundamentación propuesta por Habermas conlleva la noción de *forma jurídica* y del *principio del discurso*. La *forma jurídica* supone el dominio de libertad de elección, con consecuencias estructurales para los órdenes jurídicos modernos. Eso es posible desde la distinción entre moral y derecho. En ese punto, el concepto de “forma jurídica” pasa a ser entendido a partir del modo kantiano de diferenciar derecho de moral. Esa distinción realza el hecho de que la forma jurídica se constituye por la libertad subjetiva de acción y, al mismo tiempo, por la coacción. A su vez, el *principio del discurso* adviene del concepto de racionalidad comunicativa. En su obra *Facticidad y Validez*, Habermas lo presenta del siguiente modo: "D: Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales" (Habermas, 1998, p. 172). El principio del discurso puede ser explicitado según un conjunto de presuposiciones, cuya formulación más clara ha sido dada por Alexy. (1990, p. 166-167)

Según Alexy, las reglas y formas del discurso práctico son:

- a) Ningún hablante puede contradecirse.
- b) Todo hablante sólo puede afirmar aquello que él mismo cree.
- c) Todo hablante que aplique un predicado F a un objeto A debe estar dispuesto a aplicar F también a cualquier otro objeto igual A en todos los aspectos relevantes.
- d) Distintos hablantes no pueden usar la misma expresión con distintos significados. (Alexy, 1989, p. 185)

En este sentido, y siguiendo el catálogo de reglas de Alexy, Habermas reconstruye estos presupuestos en forma de normas. Con el intento de “no” confundir las reglas de argumentación con una forma de vida particular, Habermas pasa a tratar las reglas del discurso no como *convenciones*, sino como presupuestos discursivos. O sea, aunque Habermas mantenga la formulación *standard* de Alexy, esas reglas podrían ser resumidas del siguiente modo:

- a) todos pueden participar de discursos;
- b) todos pueden problematizar cualquier aserción;
- c) todos pueden introducir cualquier aserción en el discurso;
- d) todos pueden manifestar sus actitudes, deseos y necesidades;
- e) todos pueden ejercer todos esos derechos.

El *enlace* del principio del discurso con la forma jurídica pondrá énfasis lógico a un sistema de derechos, constituido por un conjunto de cinco derechos fundamentales. Los primeros tres tienen su origen en la *aplicación* del principio del discurso a uno de los aspectos de la forma jurídica, o sea, a la libertad subjetiva de acción. Esos derechos fundamentales son los siguientes:

"(1) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *derecho al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción*.

Estos derechos exigen como correlatos necesarios los demás:

(2) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del *status de miembros* de la asociación voluntaria que es la comunidad jurídica.

(3) Derechos fundamentales que resultan directamente de la *accionabilidad* de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento, y del desarrollo y configuración políticamente autónomos de la *protección de los derechos individuales*" (Habermas, 1998, p. 188).

La certificación que el principio del discurso ofrece a los derechos fundamentales de número (1) es su legitimidad, o sea, la igualdad en la distribución de las libertades subjetivas de acción no puede producirse por medio del derecho como tal. En otras palabras, la igualdad es el principio de legitimación, pues — insistimos con — las “condiciones de juridiformidad de la ‘sociación’ horizontal [...] no hacen sino regular las relaciones que entablan o guardan entre sí ciudadanos libremente asociados”

(Habermas, 1998, p. 188). Las determinaciones formales del derecho no dan cuenta, por tanto, de la legitimidad, o sea, de la igual distribución de los derechos subjetivos. Al final, "la igual distribución de esos derechos subjetivos (y de su *fair worth*) sólo puede satisfacerse mediante un procedimiento democrático" (Habermas, 1998, p. 653-4).

Como representación histórica de los clásicos derechos liberales concernientes a la dignidad del ser humano, Habermas hace mención "a la libertad, a la vida y a la integridad corporal de la persona, a la libertad de movimiento, a la libertad de elección de la profesión, a la propiedad, a la inviolabilidad del domicilio, etc." (1998, p. 191).

El derecho de pertinencia, es decir, el status de miembro de una asociación libre, configurado en los derechos de número (2), advienen del principio del discurso. El derecho no regula moralmente las conductas de forma universal, o sea, para la totalidad de los sujetos racionales. En efecto, el derecho regula la conducta de un conjunto de personas sometidas a una instancia que ejerce el monopolio del uso de la coerción. En razón de su carácter impositivo, el derecho es siempre espacio-temporalmente limitado, pues está vinculado a una forma de vida particular. En tal circunstancia, el derecho define el status de sujeto participante como miembro de una comunidad específica de comunicación, o sea, a quiénes se aplica su reglamento. Más aún, la perspectiva discursiva indica la pertenencia según reglas de igualdad entre todos, independientemente de cualquier forma de vida particular, de modo de evitar la injusticia o la ilegitimidad. Como manifestaciones históricas de esos derechos tenemos la prohibición de extradición y el derecho a asilo.

Los derechos fundamentales del número (3) resultan de la abdicación del individuo al uso de la fuerza o violencia. Así, para poder disponer de su uso, en el caso de conflicto de derechos, hay que obedecer la disponibilidad y la posibilidad por demandarla a una instancia autorizadora. Se trata del principio del discurso concerniente al derecho de tratamiento igual respeto de la ley. Para Habermas son ejemplos históricos las garantías procesuales fundamentales, o sea, la "prohibición de la retroactividad, la prohibición de ser castigado más de una vez por la misma acción,

la prohibición de tribunales especiales, así como la garantía de independencia objetiva y personal de juez, etc." (1998, p. 192).

De la *institucionalización* del principio del discurso, bajo la forma jurídica, surgen los derechos del número (4): "Derechos fundamentales a participar, con igualdad de oportunidades, en procesos de formación de la opinión y la voluntad comunes, donde los ciudadanos ejerzan su *autonomía política* y mediante los que establezcan derecho legítimo" (Habermas, 1998, p. 189). Según Habermas, esos derechos pueden ser condensados en el epíteto: "todo poder del Estado proviene del pueblo." Por eso, deben ser explicitados "en cada caso y según las circunstancias" en forma de "libertades de opinión e información, de libertades de reunión y de asociación, de libertades de fe, de conciencia y de confesión religiosa, de derechos a participar en elecciones y votaciones políticas, a enrolarse en partidos políticos o a participar en movimientos ciudadanos, etc." (1998, p. 194).

Los derechos fundamentales del número (5), resguardan los derechos sociales y ecológicos, o sea, son "Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados del (1) al (4)" (Habermas, 1998, p. 189). En *Facticidad y Validez*, el pensador alemán sostiene que los derechos de libertad y de participación son "absolutamente fundamentados", mientras los derechos sociales son "apenas relativamente fundamentados" (1998, p. 189).⁵ Los derechos del número 5 son exigidos por los anteriores, o sea, los derechos fundamentales tienen la

⁵ En *Faktizität und Geltung*, Habermas utiliza la expresión *absolut begründeten* (p. 157) y, por eso, no hay cómo suprimir su formulación, pero es posible intentar interpretarla de forma más coherente. En este sentido, existen al menos dos alternativas. La primera se vincula a las críticas de Habermas a Apel, específicamente respecto de la fundamentación última (Volpato Dutra, 2020). En razón de eso, no parece coherente la afirmación de Habermas sobre *absolut begründeten*. De ahí que la segunda alternativa parece ser más plausible, pues trata de cómo los derechos sociales y ecológicos pueden ser fundamentados frente a la fundamentación de los derechos de libertad. Para Habermas, los derechos de libertad no se fundamentan desde otros derechos, como sería el caso de los derechos sociales y ecológicos, pues solo serían fundamentados desde los derechos de libertad. Al ser así, los derechos de libertad no dependen de una fundamentación desde otros derechos y, por eso, sería una fundamentación absoluta. Aunque pueda tener una connotación liberal, el hecho de poder fundamentarse a sí mismos permite interpretar que los derechos a la libertad son absolutos.

“finalidad de aclarar la conexión interna entre derechos del hombre y soberanía popular y resolver la paradoja del nacimiento de la legitimidad a partir de la legalidad” (Habermas, 1998, p. 189). En efecto, son derechos que deberían ser decididos por una comunidad de comunicación, pero donde no aparece determinado, de forma absoluta, si todos, por ejemplo, tienen derecho al trabajo o, en otro caso, al salario de desempleo; tampoco está todavía definida la aceptación de la regla de que el mismo trabajo implica igual cobro. Los derechos ecológicos son aún más relativos, pues, para Habermas, en su verisimilitud no comportan razones morales, pues se trata de cuestiones solamente éticas.⁶ En el caso de los derechos del número 4, toda y cualquier sociedad debería tenerlos, porque remiten a la propia estructura discursiva de la racionalidad comunicativa y, por tanto, para Habermas, remiten a la posibilidad de la legitimidad del ordenamiento jurídico.

Habermas defiende que “los derechos fundamentales inscritos en el código mismo con que opera el derecho, permanecen, por así decir, *sin saturar*. Tienen que ser *interpretados y desarrollados*, según sean las circunstancias, por un legislador político. El código que es el derecho no puede establecerse en abstracto” (Habermas, 1998, p. 191). O sea, el sistema de derechos revela condiciones muy abstractas de la legitimidad del derecho y, por eso, ellos deben ser concretizadas por derechos específicos, como los ejemplos ya señalados.

Entre los autores que hacen objeciones a la teoría de Habermas se encuentra Alessandro Pinzani (2001). Dos de sus objeciones son muy importantes. La primera está ligada a la complementariedad entre moral y derecho. Según Pinzani, esa complementariedad ofrece una ventaja a la moral, suprimiendo su déficit de eficacia. Pero eso imposibilita, en Habermas, que, previo a la modernidad, haya un lugar para el derecho, pues, en aquella época, había una efectividad del derecho bajo las formas de vida tradicionales muy enmarcadas por el ámbito religioso. O sea, Habermas no le

⁶ Habermas distingue ética de moral. La ética hace referencia a cuestiones de vida buena o a la felicidad, mientras que el ámbito moral estaría directamente ligado al deber o a la justicia. Más allá de las dudas, estos términos asumen un aspecto técnico, pero que no siempre es respetado por Habermas y, por supuesto, mucho menos por otros pensadores morales.

daría un lugar propio al derecho porque lo consideraría meramente como subordinado a la moral. La respuesta posible sería la siguiente: no se trata exactamente de garantizar un lugar para el derecho, porque la moral asume un poder determinante y, por tanto, no es necesaria, aunque hoy día eso parezca algo inadmisibile. Por ejemplo, no habría razón para la criminalización del incesto, porque la sociedad simplemente lo recusa. En la sociedad occidental, Edipo Rey expresa tal denegación.

La segunda objeción atañe a la tesis de la in-saturación. El hecho de instituir los derechos humanos determina, según Pinzani, una insuficiencia normativa, que produce, a su vez, un concepto de derecho no absoluto, pues cualquier saturación podría manifestarse como equivocada *in the long run*. En la línea de Höffe, Pinzani sostiene la oposición a Habermas, pues acredita que hay un derecho absoluto, la libertad. La prueba residiría en el hecho de que los que no desean ser libres tienen interés en ese derecho, para así poder optar por no ser libres. Por eso, podría haber un derecho absoluto vinculado a la protección de la libertad. A pesar de la modestia de Habermas frente a la determinación de los derechos humanos, él no puede sostener un concepto fuerte de derecho, como ha sido señalado en la primera objeción. Una posible respuesta a la objeción sostiene que el derecho a la libertad es tan abstracto que, en rigor, no dice nada. Por eso, la libertad necesita estar diseñada por un conjunto de derechos asignado en una Constitución histórica, pero, aun así, su determinación legal puede, de hecho, estar equivocada. Por ejemplo, el derecho a la propiedad ya ha sido considerado plenamente absoluto. Pero ese móvil no ha sido solamente motivo de crítica por parte de Bobbio, como se ha destacado, sino también por Marx, como será tratado más adelante.

La dignidad humana⁷

En su texto sobre el concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos,⁸ Habermas ha concedido una función importante al concepto de

⁷ La temática sobre dignidad humana en Habermas ya fue tratada en F. J. Guedes de Lima y D. J. Volpato Dutra, D. J. (2020). Democracia supranacional, cosmopolitismo y derechos humanos segundo Habermas e à luz de Kant. *Princípios: Revista de Filosofia*, 27 (53), 35-62.

dignidad humana. Según el pensador alemán, "la dignidad humana configura el portal a través del cual el sustrato igualitario y universalista de la moral se traslada al ámbito del derecho. La dignidad humana se transforma en el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario de toda persona con el derecho positivo y el proceso de legislación democrático" (Habermas, 2010, p. 10). En este caso, hay dos implicaciones, con consecuencias importantes en torno a las cuales Habermas afirma no haberse fijado en sus trabajos anteriores sobre los derechos humanos. Por un lado, se trata de la fuerza motivacional de la noción de dignidad humana, incluso como base en las revoluciones políticas y, por otro, de su papel catalizador. (Habermas, 2010, p. 14)

Hasta entonces, el discurso sobre la dignidad humana podría desempeñar funciones muy importantes, pero no al punto de alcanzar cuestiones de fundamentación de los derechos humanos. De todos modos, el texto de 2011 trae algunas afirmaciones que parecen indicar incoherencias. Una de ellas sostiene que "esto no constituye una revisión, sino solamente un complemento a mis reflexiones previas sobre los derechos humanos" (Habermas, 2010, p. 14, nota al pie), cuando hace referencia, por ejemplo, al capítulo III de *Facticidad y Validez*. A renglón seguido, afirma: "Dejo por ahora de lado la pregunta de si este cambio de punto de vista tiene consecuencias adicionales para la lectura deflacionaria del principio discursivo "D" como parte de la justificación de los derechos fundamentales" (Habermas, 2010, p. 10, nota al pie 14). En relación a eso, Habermas simplemente remite a la discusión en torno a las objeciones de Apel.

La cuestión se centra en la crítica vivaz de Habermas al concepto de dignidad humana, donde había señalado una estrategia, aunque no equivocada, pero insuficiente. (Habermas, 2000, p. 523) El aspecto insuficiente consistía en un *déficit* de intersubjetividad, pues la dignidad humana sería vista como una propiedad intrínseca de cada sujeto, anterior a cualquier socialización, de forma que habría un resquicio ontológico, que ya no podría ser aceptable para la modernidad. El concepto de autonomía sería entonces más adecuado para la intersubjetividad dialógica. De todos

⁸ Cf. en la Revista *Diánoia*, 55 (64), 3–25. En portugués, el texto se encuentra en: J. Habermas (2012). *Sobre a Constituição da Europa*. [D. L. Werle, L. Repa, R. Melo: Zur Verfassung Europas: Ein Essay]. São Paulo: UNESP, p. 7 ss.

modos, en 2011 parece que Habermas cambia ese punto relacionado al diagnóstico, para conceder al concepto de dignidad humana un carácter intersubjetivo. O sea, las luchas políticas en contra de las humillaciones han permitido atenuar el carácter ontológico del concepto de dignidad. De este modo, la dignidad humana ha podido operar, de forma más consistente, en su teoría de la acción comunicativa.

Frente a esa estructura conceptual, dos cuestiones saltan a la vista. La primera se vincula a la naturaleza de los derechos humanos. Al parecer, Habermas sostiene que la dignidad humana es un concepto moral. La pregunta entonces sería: ¿Acaso si la dignidad pasa a tener una función relevante en la configuración de los derechos humanos, implica que su naturaleza moral podría conferir también una naturaleza moral a los derechos humanos? Si así fuera, habría que preguntar cómo quedaría su respuesta a las objeciones de Schmitt, al aseverar que la fundamentación de las relaciones internacionales, conducidas con base en los derechos humanos, empeoraría el escenario de las guerras. En este sentido, la moral daría un soporte a las contiendas en términos de bien y de mal, lo que tornaría las guerras más intransigentes. Sin embargo, ese no parece ser el caso, pues Habermas no deshace la posibilidad de la formulación jurídica de los derechos humanos. Es decir, no se trata solamente de reforzar el carácter bifronte de los derechos humanos, como derechos morales y como derechos jurídicos, con remisión a la metáfora del rostro Jano. (Habermas, 2010, p. 11) Se trata, entonces, de conceder a la dignidad humana un papel "en el cambio de perspectiva que tuvo lugar con el paso de los deberes morales a exigencias legales" (Habermas, 2010, p. 12).

Una segunda cuestión indica el cambio de estrategia frente a la fundamentación de los derechos humanos, o sea, en relación a la neutralidad moral del principio del discurso que, en *Facticidad y validez*, es un punto central de su estrategia de fundamentación de los derechos humanos. Pero esa no es la cuestión, pues el tono del texto realza el sentido de la génesis de los derechos humanos, y no tanto su validez. La pretensión de Habermas consiste en defender el papel fundamental que la dignidad humana ha tenido en el desarrollo de los derechos humanos, tanto en el sentido de su

explicitación como de su implementación. En efecto, eso sería congruente — y no como una oposición — con la fundamentación defendida en *Facticidad y Validez* con base en la forma jurídica y en el principio del discurso. Además, el principio del discurso no puede ser entendido en términos morales por otras razones estructurales de la filosofía de Habermas, como aquella de ser el fundamento también de las proposiciones veritativas. (Volpato Dutra, 2020)

La crítica de Marx a los derechos del hombre y su rehabilitación por Habermas

Una vez explicitada, aunque de forma muy breve, la fundamentación de los derechos humanos desde la racionalidad comunicativa, Habermas enseña que los derechos humanos no pierden su plausibilidad ante la crítica de Marx. O sea, existe una normatividad intrínseca a los derechos humanos como tal. Ellos no sería solamente el reflejo ideológico del ser humano egoísta típico del mercado capitalista.

En su crítica a los derechos humanos, Marx, en la *Cuestión Judía*, sostiene la distinción entre *derechos del hombre* y *derechos del ciudadano*. Ahí estaría la verdadera emancipación, mientras los derechos humanos conllevan consigo la ausencia de emancipación. La persona de derecho público, o sea, el Estado, decreta la liberación de privilegios de nacimiento y de propiedad. Para Marx, desde la ciudadanía, el ser humano sería valorado como alguien genérico y libre. Por otro lado, los derechos del ser humano se refieren a la descripción por antonomasia del ser humano, de modo que solamente un aspecto pasa a ser tomado como el todo. O sea, el ser humano pasa a definirse por su aspecto egoísta, al mismo tiempo que sumiso al mercado.

En este sentido, los denominados *derechos del hombre* (los *droits de l'homme*), a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del ser humano egoísta, del ser separado del hombre y de la comunidad. [...] La aplicación práctica del derecho humano a la libertad es el derecho humano a la *propiedad privada*. [...] ¿En qué consiste el derecho humano a la propiedad privada? [...] El derecho humano a la propiedad privada es, pues, el derecho a disfrutar de su patrimonio y disponer de él arbitrariamente (*à son gré*), sin atender a

los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal. Aquella libertad individual, así como su aplicación, constituyen el fundamento de la sociedad burguesa, de modo que cualquier hombre encuentre en los demás no la *realización* sino, más bien, la *limitación de su libertad*. Y proclama por encima de todo el derecho humano «de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie» (Bauer y Marx, 2009, p. 147-149).

Al ser así, el ser humano engendra un proceso de emancipación incompleta, pues aunque sea inherente al ámbito político, en el ámbito privado ella todavía no existe. Además, Marx no puede aceptar que los derechos del ser humano se sobrepongan a los derechos políticos. De hecho, en el Estado burgués, los derechos políticos son concebidos como *medios* para la realización de los derechos del ser humano. En otras palabras, los derechos del individuo pasan a disputar un ámbito de competencia típica de la legislación política, al punto que ellos se instituyeren como una cláusula que los excluye de la decisión política. En este sentido, Marx no puede aceptar que el fin sea convertido en medio, o sea, que la emancipación política se transforme en medio que sostiene la esclavitud de la vida privada, donde perduran relaciones asentadas en las diferencias de propiedad y en las creencias religiosas.

En efecto, los denominados derechos humanos van más allá del ser humano egoísta, del individuo como tal, como sería el caso del miembro de la sociedad burguesa. Se trata, pues, de rehacer la idea de individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada y, por tanto, separado de la comunidad. Lejos de concebir al ser humano como individuo genérico, aparece, en los derechos humanos, la vida genérica como tal, y la sociedad como un marco externo a los individuos y, por eso, como limitación de su independencia originaria. El único vínculo que los cohesiona es la necesidad natural, o sea, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta. (Bauer y Marx, 2009, p. 150)

En este sentido, no hay dudas que Marx se atiene al orden y funcionamiento de la sociedad burguesa. Los dispositivos del derecho contractual, especialmente del

contrato de trabajo, son la capa magna ideológica de procesos reales no emancipados. En efecto, el contrato de trabajo manifiesta una apariencia de libertad a las relaciones de producción que se rigen por la necesidad. Frente al capital, el trabajador se presenta como aquél que busca lo que necesita para vivir y, por eso, está sometido a las determinaciones de las necesidades: "El esclavo romano estaba atado con cadenas a su amo, el trabajador asalariado con hilos invisibles. La apariencia de que es independiente se mantiene por el cambio continuo de empleadores individuales y la *fictio juris* del contrato" (Marx, 1996, p. 206).

Con base en Habermas, nuestra tesis sostiene que Marx realiza esa lectura de los derechos humanos a partir de una interpretación demasiado materialista, o sea, con excesiva preocupación por el reino de las necesidades. En portugués, la palabra para denominar esa idea es "concretista", lo que significa la reducción de lo más esencial a una sola cosa o aspecto y, por tanto, la exclusión de los demás ámbitos o dimensiones de la vida. Por eso, Marx no consigue vislumbrar una dimensión propiamente normativa de derechos humanos en su totalidad. Eso ocurre porque el derecho a la *libertad* se configura básicamente como libertad de creencias. En palabras de Marx, "el hombre no fue liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se liberó de la propiedad, obtuvo la libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo del oficio sino que obtuvo la libertad de industria" (Bauer y Marx, 2009, p. 153). Se trata, pues, de la ideología típica de la sociedad burguesa transformada en creencias, y nada más.

De ahí emana y se sostiene la desconfianza de Marx, principalmente cuando la libertad significa simplemente "libertad de propiedad". En este sentido, Hegel puede ser considerado más astuto, cuando afirma que "la persona necesita darse una *esfera* externa de *su libertad*, a fin de ser al menos en idea" (Hegel, 2010, §41). Lo mismo ocurre con la propiedad privada. (Hegel, 2010, §46) En el análisis de Marx, eso conduciría a una perspectiva privatista e individualista. En efecto, entender la libertad a partir de la propiedad, la libertad de un sujeto apenas puede encontrar una limitación en la libertad del otro, pues este aspecto constituye el núcleo del derecho

de propiedad [*excludendi alios*], razón por la cual el derecho pasa a ser entendido como limitación de las libertades, con el estricto fin de reglamentar lo *mío* y lo *tuyo*. De este modo, la ley funciona como un límite, pues la libertad se define por oposición a los demás. Marx, al parecer, no defiende una humanidad que se defina por el individualismo, sino en relación a una determinación política, como un ser comunitario.

A su vez, la *igualdad* pasa a ser concebida como igualdad ante la ley, o sea, una igualdad definida apenas en términos legales como forma de limitar las libertades. Eso indica una asimetría entre la igualdad ante la ley y la igualdad de hecho, determinando el ejercicio de las libertades en el horizonte consentido por la propia ley. En este sentido, Marx lleva a cabo críticas muy duras a este concepto de igualdad y, al mismo tiempo, a la representación de igualdad como tal. Marx propone, entonces, su substitución por la noción de necesidad: "¡A cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades!" (Marx, 2012, p. 33).

Finalmente, la *seguridad*, desde el punto de vista burgués, se transforma en el objetivo principal de la comunidad política, vista la necesidad de asegurar los derechos del ser humano. En ese particular, Hegel también se puso en contra del Estado entendido en términos contractuales, principalmente como dispositivo de aseguramiento en relación a la vida y a la propiedad. (Hegel, 2010, §100, §324) En suma, Marx sostiene que los derechos del hombre no traducen nada más que la posición del ser humano egoísta del mercado.

En oposición a estas consideraciones, Habermas interpreta los derechos humanos como condiciones de posibilidad para la democracia, atribuyéndoles un carácter de normatividad. En efecto, la democracia, como base de su perspectiva socialista, estatuye las condiciones de posibilidad para formas de vida emancipadas. (Habermas, 1998, p. 60) O sea, Habermas consigue tal rehabilitación al darle una formulación menos "concretista" a los derechos del ser humano, de modo que ellos puedan ser interpretados en un sentido procedimental, y no sustantivo. Tal perspectiva permite una lectura de la libertad como pasible de otras figuraciones más allá de la propiedad,

de forma que la propiedad representa apenas una —entre otras aplicaciones del derecho a la libertad— libertad de prensa, de consciencia, de ir y venir, de pensamiento, de reunión, de asociación, etc.

En efecto, Marx parece no haber vislumbrado la posibilidad de prestaciones compensatorias sociales como demandadas por derechos. Así, la comprensión de que todos los derechos inherentes a la condición de posibilidad de la democracia sostengan un carácter estrictamente individual, pues la democracia debe tener por base la voluntad de cada uno. Mientras tanto, los derechos sociales y ecológicos, que también están en la base de la democracia, sostienen un carácter colectivo o difuso.

En el prefacio de *Facticidad y validez*, Habermas retoma la crítica que hiciera a Marx en *Teoría y praxis*, para reclamar que una comunidad jurídica [*Rechtsgemeinschaft*], que se auto-organiza democráticamente, constituye el núcleo normativo de formas de vida emancipadas. (1998, p. 60) Si, para Marx, la economía capitalista era la que determinaba significativamente el derecho y la política cotidiana, la política revolucionaria podría hacer frente al mercado. Esa tesis del marxismo pasa a ser reformulada en el sentido de un abandono de la tesis revolucionaria. Ese cambio transformaría el derecho en un mecanismo de integración social neutral en relación a las determinaciones, ya sea del sistema económico o del sistema político, a punto de constituirse como factor preponderante para la domesticación social y ecológica del mercado. En ese sentido, lo que queda de Marx en Habermas no pasa del misticismo de un discurso en el exilio. (Love, 1995) O sea, Habermas trata de reconstruir el marxismo con el fin de reaparecer y ampliar la tesis de Marx y, así, alcanzar el objetivo que la teoría reconocía. En palabras de Habermas, la "*reconstrucción* en nuestro contexto significa que una teoría puede ser de-compuesta y recompuesta en una nueva forma para que pueda así alcanzar el fin que ella misma se destina: ese es un modo normal de relacionarse con una teoría que, bajo diversos aspectos, necesita de revisión, pero cuyo potencial de estímulo (aún) no ha agotado" (Habermas, 2016, p. 25). De ahí, entonces, la necesidad de rehacer el papel del derecho y de la democracia en el contexto de las sociedades capitalistas.

De este modo, para Habermas, la democracia es factible únicamente en términos jurídicos, y no en formulaciones éticas calcadas en la virtud de los ciudadanos o, incluso, exige que los humanos necesiten ser angelicales, es decir, infringidos por determinaciones que tendrían por implicación una naturaleza humana diferente de aquella que la observación de sí y que el mundo sugiere. (Kant, 2014, p. 307)

Finalmente, y de forma más importante: la forma jurídica posee determinaciones específicas que garantizan un valor intrínseco a los derechos subjetivos. O sea, Habermas no los tornan prácticos en el sentido de ser solamente condiciones de posibilidad para los procesos democráticos (Habermas, 1998, p. 502). Por esa razón, les concede un valor intrínseco en la medida en que las libertades albergan en sí un espacio de arbitrio, donde los planes de vida o la concepción de bien particulares pueden ser hallados. (Habermas, 1998, p. 649)

De este modo, *Facticidad y Validez* reconstruye el derecho como esencial a los proyectos de vida emancipados. Juntamente con el derecho, el liberalismo avanza hacia el reino socialista. Según Habermas, "la interpretación liberal no es falsa; pero no llega a ver la viga [*Balken*] en su propio ojo" (Habermas, 1996, p. 263). Además, en lugar de una posible revolución, hay que tener en la mira una autocrítica de tipo reformista radical, cuyo "único ojo de aguja por el cual todo ha de pasar" (Habermas, 1996, p. 288), de forma de consolidar la combinación entre democracia, Estado de derecho y estado de bienestar social [*rechts- und sozialstaatlichen Massendemokratie*].

Conclusión

El texto ha intentado mostrar que las consideraciones habermasianas a los derechos humanos se articulan en torno a dos ejes básicos. El primer punto trata de presentar cuál sería la fundamentación para los derechos humanos ofrecida a partir de la racionalidad comunicativa. La formulación de Bobbio ha permitido señalar no solo la problematicidad de una fundamentación absoluta de los derechos humanos, considerándola simplemente como no-necesaria. Las principales estrategias de

fundamentación serían problemáticas, porque, en rigor, no logran éxito, y, además, perjudicarían, más de lo que contribuyeron, a la implementación de los derechos humanos, pues han conducido a formulaciones petrificadas y conservadoras. Por otro lado, Habermas defiende que el consenso existente en torno a los derechos humanos ya sería más que suficiente. Ese consenso podría ser verificado por el listado de países que han firmado la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU.

Entonces, para Habermas, la fundamentación de los derechos humanos se torna necesaria frente a un mundo cada vez más relativista. El hecho de saber que los derechos humanos poseen un fundamento filosófico sostenible puede reforzar las luchas por su implementación. Por otro lado, la fundamentación habermasiana no petrifica, pero los torna conservadores en razón de su contenido y, por tanto, ante la necesidad de ser especificada de forma democrática.

El segundo eje de la argumentación de Habermas tiene que ver con la narrativa de los derechos humanos en el curso de la teoría crítica, empezando por su padre fundador. Marx ha sido uno de los críticos más radicales de los derechos humanos, pues no representarían nada más que la ideología de la clase burguesa propietaria. Para él, los derechos humanos serían los derechos de los seres humanos egoístas, aislados de las comunidades e incluso en su oposición. Habermas intenta mostrar que los derechos humanos poseen un núcleo normativo que supera las críticas de Marx. El núcleo normativo sería defendible por el motivo de ser condición de posibilidad para la democracia, pues el modelo de democracia deliberativa depende de un tipo de libertad que necesita ser formulado en términos jurídicos, por lo cual la gramática de los derechos humanos se revela como apropiada para tal pretensión.

Para terminar, un último aspecto relacionado a las pretensiones absolutas, aspecto que, en la tradición liberal remonta a la libertad. En la tradición kantiana, lo absolutamente valioso condice mucho más a las personas y su dignidad, lo que indica que hay sujetos “valiosos *en sí mismos*”, por lo cual “existe la obligación moral de respetarlos” (Cortina, 1996, p. 84) incondicionalmente. Para Cortina, los mandatos absolutos representan deberes o prohibiciones de tipo religioso, y, por esa razón, cada

persona, y solamente ella, puede elegir cuál mandato debe ser — o no — cumplido. En este sentido, las pretensiones habermasianas van más allá del absolutismo o del relativismo, lo que significa, en otras palabras, la posibilidad de una reconstrucción racional de las pretensiones de validez mediadas lingüísticamente.

Referencias

- Alexy, R. (1989). *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.
- Alexy, R. (1990). Theory of Practical Discourse. En S. Benhabib y F. Dallmayr, *The communicative ethics controversy* (pp. 151–190). Cambridge/ Massachusetts/ London: MIT.
- Bauer, B. y K. Marx (2009). *La cuestión Judía*. Barcelona: Anthropos Editoria; México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa Boitempo.
- Bobbio, N. (1992). *A era dos direitos* (11. ed.). Rio de Janeiro: Campus. [Trad. por N. Coutinho de: L'età dei diritti]
- Bobbio, N. (1992). *A era dos direitos* [C. N. Coutinho: L'età dei diritti] (11. ed.). Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- Bobbio, N. (2000). *Teoria geral da política: a Filosofia Política e as lições dos clássicos* [D. B. Versiani: Teoria Generale de la Política]. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- Constituição da República Federativa do Brasil (1988). Disp en https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm.
- Cortina, A. (1996). *Ética civil e religião*. São Paulo: Paulinas.
- Enciclopedia Garzanti Di Filosofia (1981). Milano: Garzanti Editore.
- Habermas, J. (1996). *La necesidad de revisión de la izquierda* (Trad. M. J. Redondo: Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII, 1990). (2 ed.). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1997). *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2000). Remarks on Erhard Denninger's Triad of Diversity, Security, and Solidarity. *Constellations*, 7 (4), 522-528.
- Habermas, J. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Diánoia*, 55 (64), 3-25.
- Habermas, J. (2016). *Para la reconstrução do materialismo histórico* [Trad. Rúrion Melo: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 1976]. São Paulo: Editora Unesp.

- Hegel, G. W. F. (2000). *La sociedade civil* [Trad. Marcos Lutz Müller]. *Textos didáticos*. Campinas: n. 21.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (2. ed.) [Trad. Paulo Meneses et. al.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821]. São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS.
- Kant, I. (1988). *A paz perpétua e outros opúsculos*. (Trad. A. Morão, 1795). Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2005). *A metafísica dos costumes*. [Trad. J. Lamego: Die Metaphysik der Sitten, 1797]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (2014). *Principios metafísicos de la doutrina del derecho*. [Trad. J. Beckenkamp: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797]. São Paulo: Martins Fontes.
- Love, N. S. (1995). What's Left of Marx?. En S. K. White (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas* (pp. 46-66). Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1991). *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (Trad. M.P. Marques: Whose Justice? Which Rationality?). São Paulo: Loyola.
- Marx, K. (1996). *O capital: crítica da economia política. Livro primeiro: o processo de produção do capital. Tomo 2: capítulos XIII a XXV* [Trad. R. Barbosa e F. R. Kothe: Value, Price and Profit; Das Kapital - Kritik der Politischen Ökonomie, 1867-1883]. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- Marx, K. (2012). *Crítica ao programa de Gotha*. [Rubens Enderle: Kritik des Gothaer Programms, 1875]. São Paulo: Boitempo.
- Pinzani, A. (2001). A teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo. *Veritas* (Porto Alegre), 46 (1), 19-28.
- Tugendhat, E. (1996). *Lições sobre ética* (Trad. Grupo de doctorandos de la UFRGS sob la resp. de E. Stein: Vorlesungen über Ethik) (17ma ed.). Petrópolis: Vozes.
- Volpato Dutra, D. J. (2020). Karl-Otto Apel (1922-2017): duas contribuições filosóficas. *Ethic@*, 19 (3), 518-552. Disponible en <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/77745/45084> (12 de abril del 2022).