



MARXISMO Y DERECHOS HUMANOS: EL PLANTEO CLÁSICO Y LA REVISIÓN POSMARXISTA DE CLAUDE LEFORT

Matías Cristobo



Editorial CEA ▶ Colección Tesis



cea-sociales
centro de estudios
avanzados



Universidad
Nacional
de Córdoba

Marxismo y derechos humanos:
El planteo clásico y la revisión posmarxista
de Claude Lefort

Doctorado en Ciencia Política



Colección Tesis

Marxismo y derechos humanos:
El planteo clásico y la revisión posmarxista
de Claude Lefort

Doctorado en Ciencia Política

Matías Cristobo

Editorial del Centro de Estudios Avanzados

Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de Córdoba,
Av. Vélez Sarsfield 153, 5000, Córdoba, Argentina

Directora: Adriana Boria

Responsable Editorial: María E. Rustán

Coordinadora Ejecutiva de la Editorial: Mariú Biain

Comité Académico de la Editorial

Pampa Arán

Marcelo Casarin

María Elena Duarte

Daniela Monje

María Teresa Piñero

Juan José Vagni

Cuidado de edición: Mariú Biain

Diagramación de Colección: Lorena Díaz

Diagramación de este libro: Silvia Pérez

Responsable de contenido web: Diego Solís

© Centro de Estudios Avanzados, 2017

Cristobo, Matías

Marxismo y derechos humanos : el planteo clásico y la revisión posmarxista de Claude Lefort / Matias Cristobo; coordinación general de Mariú Biain. - 1a ed adaptada. - Córdoba: Centro de Estudios Avanzados. Centro de Estudios Avanzados, 2017.

Libro digital, PDF - (Tesis)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-1751-48-8

1. Derechos Humanos. 2. Marxismo. 3. Ciencia Política. I. Biain, Mariú, coord.

II. Título.

CDD 320.5322



Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5. Argentina

A mi padre (in memoriam)

A mi madre

A mi hermano

Agradecimientos

A los profesores Raúl Rodríguez, Mercedes Barros y Onelio Trucco por haber realizado aportes sumamente valiosos en cuanto a la orientación general de esta investigación y la sugerencia de bibliografía.

A la directora del Doctorado en Ciencia Política del CEA, María Susana Bonetto, por su ayuda y generosidad.

La participación en diversos grupos de investigación fue vital para poner en discusión las ideas que aquí aparecen: Programa de “Filosofía Social y Teoría de la Sociedad” (CEA-CIECS-UNC), Proyectos de Investigación “Arte y praxis política: la politicidad del arte tras las crisis de las promesas de la modernidad estética” (FCC-UNC) y “La democracia en América Latina: tensiones y debates contemporáneos” (CEA-UNC).

A mi familia y a mis amigos de todo tiempo, clase y lugar.

Por último, debo agradecer al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas por haberme permitido finalizar mis estudios con el otorgamiento de una beca.

Índice

Introducción general	15
Primera parte: Reconstrucción de la crítica de Marx a los derechos humanos	25
Capítulo I. El contractualismo en el fundamento de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789	27
I. Locke: el trasfondo liberal de la <i>Declaración</i>	28
I.1. Naturaleza del poder político y origen del gobierno	28
I.2. Derecho de libertad	37
I.3. Derecho de propiedad	41
I.4. Derecho de igualdad	44
I.5. Derecho de seguridad	45
I.6. Derecho de resistencia a la opresión	47
II. Rousseau: el trasfondo social de la declaración	49
II.1. Naturaleza del poder político y origen del gobierno	49
II.2. Derecho de libertad	58
II.3. Derecho de propiedad	60
II.4. Derecho de igualdad	62
II.5. Derecho de seguridad	64
II.6. Derecho de resistencia a la opresión	66
III. Presencia de Locke y Rousseau en la <i>Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano</i> (1789)	68

Capítulo II. Marx: crítico radical de los derechos humanos	75
I. Breve aproximación a la idea de eticidad representada por el Estado en la filosofía del derecho de Hegel	77
I.1. El antecedente inmediato de la crítica marxiana	77
I.2. La sociedad civil como ámbito de la particularidad y “sistema de las necesidades”	80
I.3. El Estado como reconciliación del universal con el particular	82
II. Sobre la cuestión marxiana	84
II.1. De la crítica de la religión a la crítica de la política	84
II.2. Los límites de la “emancipación política”	94
II.3. Despolitización de la sociedad civil: despolitización de las diferencias “reales” de los hombres	99
II.4. El componente social de la “emancipación humana”	105
 Segunda parte: Las críticas de Lefort a Marx en torno a la comprensión de los derechos humanos	 111
 Capítulo III. El camino hacia la revisión posfundacionalista de los derechos humanos en el marxismo	 113
I. Aproximación crítica al marxismo	114
I.1. La reiteración de un viejo debate	114
I.2. La discusión a propósito de la organización de la Socialdemocracia rusa	116
I.2.a. Vladimir Lenin: el partido como “destacamento de vanguardia de la clase”	116
I.2.b. Rosa Luxemburgo: el partido como el “autocentrismo” de la clase	119
I.3. La actualización del debate en el grupo <i>Socialismo o Barbarie</i>	121
I.3.a. Cornelius Castoriadis: el carácter de “único organismo” que debe asumir el partido	121
I.3.b. Claude Lefort: ¿es realmente necesario el partido?	124
I.4. La clase y el partido: una posible actualización del problema desde las perspectivas de Lefort y Castoriadis	127
II. Aproximaciones críticas a Marx	128
II.1. La revisión de Laclau sobre la concepción de la historia de Marx	128

II.2. Dos versiones de la historia	131
II.3. Distintas alternativas propuestas desde el marxismo	134
II.4. La “sujetividad” de las fuerzas productivas	136
III. La presencia de Hannah Arendt y la revisión posfundacionalista de los derechos humanos	139
III.1. Balibar: la fundamental falta de fundamentos del “derecho a tener derechos”	145
III.2. Rancière: sujeto de derechos, sujeto de la política	150
III.3. Badiou: ética, política, verdad y derechos humanos	155
Capítulo IV. Claude Lefort: los derechos humanos como el fundamento del orden democrático	161
I. El lugar “vacío” del poder	166
II. La división social no está “en” la sociedad	169
III. El totalitarismo como la “realización” fantástica de la democracia	176
IV. Derechos humanos y democracia o la crítica de la crítica	185
Capítulo V. La crítica a los derechos humanos desde el pensamiento de lo político	199
I. ¿Rechazo de “lo político” o rechazo de “la política”?	200
II. Nueva aproximación a la diferencia política	211
III. La “particularidad” del Estado	214
IV. El derecho: de la protección de lo humano a su destrucción	220
V. Irenismo <i>versus</i> catastrofismo	222
VI. Más allá del “economicismo” y de la “política pura”	225
Epílogo	231
I. Dos ejes temporales en el abordaje del problema	231
II. ¿Dos totalitarismos?	232
Bibliografía	237

Introducción general

El resultado de la investigación que aquí presentamos se dispone a concretar una reapertura de la crítica de Karl Marx a los derechos humanos desde el pensamiento de lo político. En esta reapertura es determinante la revisión que el intelectual francés Claude Lefort desarrolla sobre las argumentaciones de Marx acerca de los mencionados derechos. Lefort, nacido en 1924 y fallecido en 2010, fue una destacada figura de la filosofía política contemporánea, aún no suficientemente conocida y estudiada en nuestro medio¹. Tempranamente influido por la persona y la obra de Maurice Merleau Ponty, su filosofía está marcada, al mismo tiempo, por la crítica al totalitarismo y la reflexión sobre la democracia.

La importancia de la perspectiva de Lefort radica en su inscripción dentro de una constelación de pensadores franceses posfundacionalistas que comparten el supuesto de la ausencia de un fundamento positivo de lo social². El posfundacionalismo hunde sus raíces en la teoría filosófica y, según la interpretación de Jonathan Dancy (1993), está en el centro de la reflexión epistemológica debido a que divide nuestras creencias en dos grupos: las creencias básicas, que no necesitan ninguna justificación, y las creencias no básicas, derivadas de las anteriores. En esta distinción encontraríamos, entonces, el fundamento epistemológico de una teoría, cuya verdad es incuestionable, y una superestructura que se sigue y se justifica a partir de él³.

En cuanto a Marx específicamente, el posfundacionalismo de Lefort se dirige a criticar el supuesto carácter metafísico de su teoría económica como principio explicativo del desarrollo histórico. Si desde el campo de la filosofía política el posfundacionalismo ha sido definido en términos de “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el

fundamento” (Marchart, 2009: 14), en teoría política esta definición se manifestará de manera privilegiada en la “diferencia política”⁴. En otras palabras, la distinción que ha cobrado relevancia actual entre “lo político” y “la política” estará a la base de la crítica que Lefort efectúe sobre el pensamiento de Marx. De este modo, Lefort se sitúa en una posición heterodoxa con respecto a la tradición de estudios marxistas⁵. Particularmente, junto a un conjunto de autores que han producido, desde finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, una serie de reformulaciones del planteo inicial de Marx sobre los derechos humanos.

Estas reformulaciones se nutren, entre otros elementos, de la crítica al modelo de constitución política de la Unión Soviética, los debates sobre ciudadanía en Europa y la intervención de los Estados Unidos en países en conflicto principalmente a partir de la década de los noventa. Sin embargo, las diversas teorizaciones están atravesadas por un hilo conductor: la definición misma de “lo político” que estructura la constitución de las sociedades democráticas⁶. Nos referimos concretamente a autores como Étienne Balibar, Jacques Rancière, Alain Badiou, el ya mencionado Claude Lefort y Miguel Abensour⁷. Esta constelación de pensadores representa una referencia relevante para complejizar la relación entre política y derechos humanos en el campo del pensamiento de izquierda, debido a que, sin renunciar al interés emancipatorio propio del marxismo, permite recrearlo a partir del análisis de fenómenos actuales fruto de una reflexión sistemática sobre la relación antes descrita.

Abensour es quien, en la dirección trazada por Lefort, sostiene que tanto el retorno de la filosofía política como el “retorno de lo político” sobrevinieron luego del derrumbe de las dominaciones totalitarias, entendiendo como tales todas aquellas formulaciones teóricas, filosóficas y políticas que subsumen a los individuos bajo obligaciones generales e implican una noción determinada de la relación entre individuo y totalidad social. Escribe Abensour: “(...) el redescubrimiento de lo político, después que la dominación totalitaria intentó anular o borrar para siempre la dimensión política de la condición humana, es producto de una necesidad de la humanidad” (Abensour, 2005: 24).

Aquí cabe preguntarse: ¿por qué recorrer el camino desde la crítica de Marx hasta la crítica de Lefort? La justificación provisoria podemos encontrarla en la crisis de la izquierda “tradicional” que, siguiendo a Balibar (2008), comienza a manifestarse mucho antes de la disolución de los socialismos “realmente existentes” y se remonta al momento del

Mayo Francés como “el acontecimiento por excelencia”. El Mayo de 1968 es fundamental para el contexto francés porque condensa simbólicamente, en un breve lapso de tiempo y en un solo lugar, una serie de cambios y conflictos de un período abierto tras la segunda posguerra y que implicó a varios países, no reductibles a un continente o un bloque, sino que afectó al mundo entero.

En suma, desde la perspectiva de Balibar,

es una extraordinaria concentración de acontecimientos que sugiere la idea de un antes y un después, y revela que la política, la sociedad, la cultura se han convertido en algo muy distinto del modo en que se concebían oficialmente; las izquierdas se ven forzadas a inventar algo nuevo que quizá todavía no han encontrado. Esto es lo que hace del 68 un acontecimiento (2008).

Será esta crisis, producida tanto a nivel práctico como teórico, la que comience a mostrar fisuras en el campo marxista y prepare el camino para repensar el complejo de problemas compuesto por la relación entre derechos humanos, democracia, ciudadanía y política en el medio francés una década después.

La reactivación de la reflexión que concierne específicamente a los derechos humanos, en los autores vinculados con la tradición marxista señalada, toma como punto ineludible de referencia la filosofía política de Hannah Arendt. Todos ellos recurren —de una manera crítica, por cierto— al noveno capítulo de su obra *Los orígenes del totalitarismo*: “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”. En este capítulo Arendt (1998) analiza, según su interpretación, el fenómeno político característico de la contemporaneidad del siglo XX: el surgimiento de un creciente número de personas cuya condición es la de ser “apátridas”.

Luego de la finalización de la Primera Guerra Mundial, tras el derumbe de los antiguos imperios y una sucesión de guerras civiles, muchos hombres y mujeres debieron emigrar de sus países de origen sin poder ser asimilados en un nuevo lugar. La centralidad del hecho, para Arendt, es que junto con su patria perdieron también sus derechos humanos. En efecto, al tiempo que perdían la protección legal de sus gobiernos, tampoco recibían la del país al que eran enviados. El creciente número de apátridas, es decir, de individuos que junto con los derechos ciudadanos otorgados por su nacionalidad perdieron también sus dere-

chos humanos presuntamente válidos con independencia de su país de origen, iba poco a poco transformándose en una institución permanente, cuyo signo característico era encontrarse por fuera del marco de la ley.

De esta suerte, las posibilidades de las minorías se reducían a vivir conforme a leyes de excepción fomentadas por acuerdos internacionales, o bien directamente en la ilegalidad. Gran parte de los Estados-Nación europeos se negaron crecientemente a nacionalizar a los refugiados, de la misma manera en que los refugiados no deseaban obtener una nueva nacionalidad y permanecían aferrados a la suya. Pues bien, será la existencia de los apátridas en la Europa del período de entreguerras la que desnudará el verdadero carácter de los derechos humanos.

Ciertamente, a través de una sucesión de paradojas a la que Arendt volverá continuamente, la autora sostiene que los derechos del hombre no son el pilar sobre el cual se erigen los derechos del ciudadano, sino que la pérdida de la nacionalidad que los apátridas ponen de manifiesto revela que en realidad los derechos del hombre están montados sobre los derechos del ciudadano⁸. Su expulsión de toda comunidad política no los priva del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción, comprendida como la pérdida de la relación humana. Del mismo modo, no están privados del derecho a pensar sino del derecho a la opinión, entendida como la pérdida de relevancia de la palabra. Es esta privación, suscitada por la marginación de los individuos de sus capacidades políticas, la que niega el primer derecho de todo hombre que vive en sociedad: el fundamental “derecho a tener derechos” (Arendt, 1998: 247). Es en este momento que aparece un problema teórico que pondremos en discusión en nuestro trabajo: la relación entre derechos civiles y derechos humanos.

El pensamiento de lo político, que entraña la centralidad de la relación política establecida entre los individuos no reductible al mundo de las necesidades, incluye otro tópico determinante en la teoría de Hannah Arendt, decisivo también para Lefort: la construcción conceptual que define como contrarios a la democracia y al totalitarismo. En consecuencia, se intenta desplazar a la que sostenía el marxismo entre capitalismo y socialismo. Es decir, la clave del análisis ahora se ubica en el enfrentamiento entre regímenes políticos diversos y no en su estructura económica. Este restablecimiento del campo de problemas propio de la filosofía política es esencial para comprender las ideas de Lefort.

Desde su enfoque, como fue expuesto, el vínculo entre política y derechos humanos surge a partir de la reflexión sobre las experiencias históricas reivindicatorias de estos en la ex Unión Soviética. Es esta reflexión la que lo conducirá a revisar la crítica “clásica” del marxismo a los derechos humanos. En tal sentido, la argumentación de Lefort es radical porque no se limita a percibir en los regímenes socialistas una suerte de “deformación” operada sobre el “original”, sino que es el propio “rechazo de lo político” en Marx el que prefiguró una sociedad totalitaria en la que los derechos del hombre no pudieron existir⁹.

Lefort sostiene que su no observancia en el bloque socialista no constituyó el efecto de posibles excesos practicados por el totalitarismo. En todo caso, fue la propia conformación del régimen, su intento por ocupar plenamente el “lugar vacío” que supuso el advenimiento de la democracia mediante la pérdida del fundamento sacro del poder, lo que eliminó de raíz el espacio de “lo político”. Ciertamente, la dimensión de la que los derechos humanos emanan y que el marxismo habría sido incapaz de ver como algo más que derechos formales (burgueses).

Tal juicio nos permite aproximarnos a dos afirmaciones centrales en la teoría de Lefort. La primera, relativa a la comprensión de la modernidad política: en el momento histórico fundacional en el cual la Revolución Francesa sanciona la declaración de derechos, Marx constataría el nacimiento de la “ilusión política”, preso de su supuesto “rechazo de lo político”; mientras Lefort detecta la separación entre poder y saber que crea la dimensión simbólica de los derechos del hombre como constitutiva de la sociedad política. La segunda, enunciada contundentemente: el examen de la conformación de los regímenes comunistas en el siglo XX conduce a Lefort a invalidar la problemática formulada por Marx sobre los derechos humanos, ya que su reclamación demuestra producir efectos materiales sobre una sociedad determinada.

En este punto podemos establecer un primer supuesto que vertebrará nuestro trabajo: la teorización sobre el significado que los derechos humanos poseen en la actualidad está articulada invariablemente con una noción determinada del significado de la política. Conjuntamente, las discusiones en el momento presente (comunes a Badiou, Balibar y Rancière) sobre quién es el sujeto de los derechos del hombre contienen explícitamente la pregunta por quién es el sujeto de la política. De la misma manera en que preguntarse por una política de derechos humanos conduce a interrogarse por una política emancipatoria, ya que en

su variante conservadora reducen al hombre o bien a un estado de víctima absoluta o bien a un estado de pasividad.

Entonces, si las críticas de Lefort a Marx apuntan a recuperar el “pensamiento de lo político” y con él la dimensión política como un espacio no ya de “ilusión” y “alienación” –en última instancia, porque la realidad se definiría en el campo de las relaciones económicas–, lo que está en juego, esencialmente, es el propio estatus que asumiría “lo político” en el pensamiento de Marx. De este modo, nuestra investigación pretende alejarse de las interpretaciones dominantes dentro de la izquierda tradicional que conceptualizan a los derechos humanos como derechos formales, de carácter burgués.

Este sería el caso, por ejemplo, de Carlos Eymar, para quien “los derechos humanos sólo tienen una funcionalidad para la burguesía, sólo valen en la medida que ya expresan la sociedad burguesa con todas sus contradicciones, todo razonamiento político que pretenda exigirlos olvidando su base social está destinado al fracaso” (Eymar, 1987: 197). Proponemos, por el contrario, comprender la crítica de Marx –y la crítica de Lefort a Marx– desde el arco del “pensamiento de lo político”, entendiendo por “lo político” una cierta forma de concebir la coexistencia humana basada en la libertad, como sostiene el propio Lefort. Para tal propósito resulta decisivo desarrollar las ideas expresadas en *La democracia contra el Estado* (1998) de Miguel Abensour.

Siguiendo a este último, cuando Marx denuncia en sus “escritos de juventud” el dualismo Estado político-sociedad civil creado por la emancipación política, como el producto de una revolución parcial, y señala los rasgos de una verdadera emancipación humana no es en detrimento de la dimensión política como tal, sino de una determinada concepción de la política. Marx no niega que la revolución llevada a cabo por los franceses modernos represente un “progreso” con respecto a formas anteriores de dominación, pero el problema está en realizarla completamente, en hacerle cumplir la promesa que ella misma encierra. Así pues, lejos de expresar su negación, la emancipación humana incluye la emancipación política como “un momento necesario y, en un sentido, ineliminable” (Abensour, 1998: 51). Brevemente, contra la interpretación de Lefort, Abensour sostiene que en Marx no existe tal rechazo de lo político.

La conjetura precedente nos autoriza a establecer un segundo supuesto, basado fuertemente en la perspectiva de Abensour: la condena

de la política en Marx como el lugar de una “ilusión” no implica de ninguna manera su desaparición en una sociedad futura, solo apunta a criticar al Estado político en el sentido de “forma organizadora” y “esfera separada” que sojuzga los demás momentos particulares de la vida del pueblo. Para decirlo en otros términos, la crítica se dirige a la falsa universalidad del Estado —al ser esta universalidad formal, abstracta— que pretenciosamente se arroga el derecho de ser una “parte que pretende valer por el todo” (Abensour, 1998: 124).

De acuerdo con este nuevo acercamiento a Marx, intentaremos mostrar que la censura de los derechos humanos es coincidente con la censura al dualismo propio de la revolución política, a la constitución del Estado moderno como mera “forma organizadora” que hace las veces de “facultad divisoria” entre el Estado político y el Estado no político. Distanciándonos de Lefort, afirmaremos que la crítica de Marx a los derechos humanos no nace del rechazo de “lo político” sino del rechazo de “la política”. Profundizando en la misma dirección, los derechos humanos pueden ser conceptualizados como la manifestación de la escisión del ser-ahí político (bajo la figura de derechos del ciudadano) y del ser-ahí social (bajo la figura de derechos del hombre). En consecuencia, los derechos humanos portan un doble signo. Permiten ver, al mismo tiempo, la impronta democrático-revolucionaria y un repliegue de ese mismo momento democrático-revolucionario sobre sí mismo, su detención o congelamiento. Finalmente, los derechos humanos no representan la liberación de “antiguas trabas y prohibiciones”, como pretende Lefort, sino el reemplazo de la forma de dominación correspondiente al Antiguo Régimen por la del Estado moderno.

Pasando por alto el resbaladizo terreno en el que se busca la conexión entre Marx y el socialismo “real”, podemos volver a preguntarnos sobre el papel actual que los derechos humanos juegan en las sociedades democráticas de mercado, si ya aquellos regímenes han desaparecido. De ninguna manera restamos importancia al fenómeno decisivo que significó la Unión Soviética a lo largo del siglo XX, por caso, pero procuraremos devolverle a la crítica de los derechos humanos la que fue su finalidad primera: analizar la aparición y función ideológica de estos en el contexto de formación del Estado político (burgués).

En línea con estas consideraciones, proponemos un doble movimiento orientado, en un sentido, a repensar un conjunto de cuestiones actuales sobre los derechos humanos por fuera de la oposición entre de-

mocracia y totalitarismo, ya inexistente históricamente. Simultáneamente, será la propia reactivación del pensamiento de lo político la que nos proveerá las herramientas necesarias para provocar una reapertura novedosa de Marx. Reapertura que, en diálogo con el pasado, puede sugerirnos algunas pistas para reflexionar desde el presente sobre una política de derechos emancipatoria.

Notas

¹ Acerca de la biografía intelectual de Claude Lefort véase Esteban Molina (2004).

² Para un breve recorrido por la filosofía francesa del siglo XX consúltese Alain Badiou (2005).

³ Sobre la tradición del fundamentalismo –aquí llamado fundacionalismo por apelación a un anglicismo–, en filosofía y en epistemología, véase Jonathan Dancy (1993), pp. 71-104.

⁴ En el Capítulo IV desarrollamos más exhaustivamente este tema.

⁵ Es necesario establecer una distinción aquí. Cuando hacemos mención al “marxismo” aludimos tanto al desenvolvimiento de la tradición marxista de pensamiento como a su desarrollo en la historia empírica. En cambio, reservamos la expresión “marxiana” o “marxiano” para referirnos exclusivamente a la teoría del propio Marx.

⁶ La referencia a “lo político” es inseparable de su relación con “la política”. Esta distinción, ya mencionada, se conoce como la “diferencia política” y asume, desde luego, significaciones específicas según el autor sobre el que se pose la mirada. En nuestro caso, “lo político” puede ser entendido, de acuerdo con el sentido preciso que le confiere Lefort, como el momento de institución de lo social que configura, articula y da sentido al total de las relaciones, elementos y actividades sociales. Remítimos, nuevamente, a nuestro Capítulo IV. Para observar el funcionamiento de la diferencia política en las teorías posfundacionalistas de Badiou, Laclau, Nancy y el propio Lefort, véase Marchart (2009).

⁷ Balibar, Rancière y Badiou provienen de la corriente marxista encabezada por Louis Althusser. Los tres filósofos participaron del volumen colectivo dirigido por este último, titulado *Para leer El Capital* y publicado en 1967. Como el mismo Althusser señalara en una entrevista concedida a Maria Antonietta Macciocchi en 1968 (2006), la importancia del trabajo estribaba en su lucha tanto contra el “economismo” como contra el “idealismo moral”. En el plano filosófico, estas tendencias estaban representadas por el “neopositivismo” y por el “subjetivismo fenomenológico-existencialista”. Pero el elemento fundamental de la crítica apuntaba al carácter “complementario” de las dos tendencias que conformaban, siempre para Althusser, la concepción del mundo burguesa. A diferencia del perfil predominantemente filosófico de los autores mencionados, Lefort y Abensour se ubican en el campo de la filosofía política, ámbito que no aparece tratado con relevancia en los teóricos clásicos de los años sesenta del marxismo, debido a que lo político se reducía a la discusión en torno a las tácticas y estrategias para lograr la revolución socialista. En consecuencia, los problemas inherentes al funcionamiento de las sociedades

ya constituidas –capitalistas y socialistas– no estaban tematizados significativamente en esa tradición. De este modo es como Lefort y Abensour se insertan en el denominado “pensamiento de lo político”. Señalemos como primer antecedente que en la década del cincuenta Lefort formó parte junto a Cornelius Castoriadis del grupo francés *Socialismo o Barbarie*, en el cual la oposición al estalinismo señalaría prematuramente las futuras preocupaciones de Lefort en torno al modelo social y político adoptado por la Unión Soviética. También conviene destacar que durante la década del setenta Lefort, Abensour, Castoriadis y el antropólogo Pierre Clastres coeditaron la revista *Libre*, empresa que continuaba los intereses de su predecesora *Socialismo o Barbarie*, pero con un creciente distanciamiento del marxismo. Por último, notemos que si bien tanto en Lefort como en Abensour se percibe la influencia de la obra de Hannah Arendt, es el segundo de ellos el que continúa más firmemente la línea trazada por la filósofa alemana.

⁸ La distinción entre “derechos del hombre” y “derechos del ciudadano” es decisiva tanto en las teorías de Marx y Arendt como en su discusión contemporánea. Esta “diferencia” debe su origen, claro está, a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* sancionada por la Revolución Francesa. De todos modos, mientras no se indique lo contrario, las expresiones “derechos del hombre” y “derechos humanos” serán utilizadas como equivalentes.

⁹ Como señala Slavoj Žižek, “(...) si hay algo que aprender de la historia del pensamiento, desde la cristiandad hasta Marx y Heidegger, es que las raíces de las malas apropiaciones deben buscarse en el pensador «original» mismo” (Žižek, 2004: 18).

Primera parte
Reconstrucción de la crítica de Marx a los derechos humanos

Capítulo I

El contractualismo en el fundamento de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789

En este primer capítulo nos proponemos rastrear el “origen” de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789. Como es bien sabido, la *Declaración* emerge a través de la Revolución Francesa, es su producto por excelencia. Nos interesa, más específicamente, exponer cómo en ese documento fundacional se consuma un entrecruzamiento que enlaza la tradición liberal con el contractualismo y el pensamiento ilustrado del siglo XVIII.

Resulta a todas luces claro que podríamos abordar una multiplicidad de fuentes que nos permitirían acercarnos a los presupuestos de la *Declaración*, lo cual requeriría un minucioso estudio sobre el tema. Conforme a nuestro interés, optamos por acercarnos a ella mediante el pensamiento de dos autores centrales en la tradición liberal, contractualista e ilustrada: John Locke y Jean Jacques Rousseau. Por supuesto que ya representa un primer problema caracterizarlos de esta manera, debido a que, por ejemplo, resulta sumamente discutible inscribir a Rousseau sin más en la tradición liberal, aunque en él se transparenten algunos de sus supuestos.

Sin embargo, es en el juego de esta proximidad y lejanía entre Locke y Rousseau donde hallamos un conjunto de tensiones sumamente productivas para acercarnos a los fundamentos que sostienen –y atraviesan– la *Declaración*. En efecto, sin ignorar una diversidad de fuentes, la declaración de derechos incorpora, hace suyo, el contractualismo más típicamente liberal por vía de Locke y por momentos deja ver la marca del contractualismo que se recuesta en las ideas de soberanía popular y voluntad general, mediante la vía de Rousseau. Puesto de otra forma, garantía de derechos individuales, concepción atomística del individuo y carácter orgánico del cuerpo social, emergen en distintos momentos como primacía del individuo o primacía del todo.

Trataremos el pensamiento político de Locke y de Rousseau de acuerdo con la fundamentación que nos brindan para considerar lo que en la *Declaración* se enumera como los derechos “naturales e imprescriptibles” del hombre: libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión. A ellos agregamos el de igualdad que, aunque no esté expresamente afirmado entre estos, sirve de soporte al resto. También hemos decidido abrir los párrafos destinados a estudiar el pensamiento de cada autor reflexionando sobre sus diversas concepciones de la “naturaleza del poder político y el origen de los gobiernos”, pues es a partir de allí desde donde resulta posible comprender el resto de su desarrollo.

I. Locke: el trasfondo liberal de la *Declaración*

I.1. Naturaleza del poder político y origen del gobierno

Muchas veces, por no decir la mayoría de las veces, se escribe *contra* alguien. En el caso de John Locke, es bien sabido, se trata de combatir la monarquía absolutista propiciando una especie de “parlamentarismo”. Lo esencial de su pensamiento consiste en alimentar las libertades individuales asignándole límites bien precisos al poder común organizado bajo la forma del Estado. Antes que nada debemos aclarar el sentido del concepto. Locke entiende por Estado (*Commonwealth*) cualquier comunidad independiente, no una forma de gobierno determinada (la democracia, por citar el ejemplo que él utiliza).

El primer paso para fundamentar sus ideas es preguntarse por la naturaleza del poder político (el cual Locke distingue cuidadosamente del poder paternal y del poder despótico)¹. ¿En qué consiste, entonces, el poder político?:

(...) es el derecho de dictar leyes, incluida la pena de muerte y, en consecuencia, todas las penas menores necesarias para la regulación y preservación de la propiedad, y el derecho de emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa del Estado ante ofensas extranjeras. Y todo ello exclusivamente en pos del bien público (Locke, 2003: § 3).

En este párrafo se muestra de manera condensada prácticamente todo su planteo. Rápidamente Locke nos dice que para captar el sentido y el alcance del poder político debemos deducirlo desde su origen, lo

cual consiste en remontarse hacia un estadio previo a la sociedad civil o política, su “grado cero”, podríamos decir: el “estado de naturaleza”.

El estado de naturaleza –idea clave para la tradición contractualista– es, valga la redundancia, el estado “natural” en el que se encontraban los hombres antes de tener la necesidad de asociarse políticamente². Locke lo describe como un estado de perfectas libertad e igualdad originarias. Libertad para actuar y disponer de sus posesiones y personas sin estar sujetos a la voluntad de otros hombres, solo limitada por la ley de la naturaleza. Igualdad en cuanto que el poder individual coincide con la jurisdicción de cada hombre, puesto que cada uno “gobierna” su porción de territorio. Todos los hombres son iguales en su libertad natural. No obstante, Locke señala que este estado de libertad no debe ser confundido con un “estado de licencia”, puesto que aunque el hombre goce de una:

(...) libertad incontrolable para disponer de su persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, libertad para destruirse a sí mismo ni a ninguna otra criatura de su posesión, excepto cuando algún fin más noble que su mera preservación se lo demande. *El estado de naturaleza está gobernado por una ley de la naturaleza que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones (...)* (Locke, 2003: § 6, las cursivas son nuestras).

La ley de la naturaleza es la ley de la razón implantada por Dios en todos los hombres, consiste en un conjunto de reglas que gobiernan tanto la conducta individual como el entramado de las relaciones humanas y permite discernir entre el bien y el mal (Várnagy, 2008: 56). Por ello, como apunta Crawford Brough Macpherson (2005), es indispensable retener la idea de que esta racionalidad tiene un carácter moral, precisamente por estar exigida por la ley de Dios. Podemos establecer una primera conclusión relativa al estado de naturaleza, afirmando su condición prepolítica pero no presocial, puesto que las leyes de la naturaleza rigen las relaciones entre los hombres aún en el caso de que estos no hayan decidido asociarse para formar una sociedad política. Cuando los hombres viven de acuerdo con estas leyes lo hacen en un estado pacífico, pero en el momento en el que uno viola los derechos de otro rompe esta totalidad armónica, colocándose al margen de la humanidad,

fuera de la razón, y se vuelve pasible de ser castigado por quien sufre la ofensa.

Lo central del argumento de Locke viene dado por el hecho de que en el estado de naturaleza *todos y cada uno* de los hombres tienen la facultad de castigar a los transgresores. Debido a que los hombres son todos iguales, todos tienen que cumplir la ley; de la misma manera en que todos son alcanzados por ese derecho. Es decir, aún no existe una concentración de la fuerza común para ejecutar las leyes y sancionar, que será el elemento definitorio de la sociedad civil o política. Mencionamos que el hombre es dueño de su libertad pero no para hacer cualquier cosa: la ley natural, de Dios o de la razón –los términos pueden utilizarse como equivalentes–, prohíbe dañarse a sí mismo o a otros, pero cuando esto ocurre quien castiga no puede abusar del criminal, debe sancionarlo “racionalmente” “(...) con penas proporcionales a su transgresión, de modo que sirvan como reparación y restricción. Pues estas son las únicas dos razones por las cuales un hombre puede legalmente dañar a otro, es decir, castigarlo” (Locke, 2003: § 8).

Definiendo al estado de naturaleza como un estado pacífico y racional, Locke vuelve evidente su distanciamiento de la doctrina de Hobbes. Hasta tal punto esto es así que el estado de naturaleza y el estado de guerra se opondrán radicalmente. En efecto, el primero es descrito como “(...) un estado de paz, buena voluntad, ayuda mutua y preservación (...)” (Locke, 2003: § 19) en el que los hombres viven juntos conforme a la ley de la razón, sin que ninguno sea superior a los demás y con autoridad para juzgarse entre ellos. Por el contrario, el estado de guerra implica una situación de “(...) enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción” (Locke, 2003: § 19). El estado de guerra equivale al imperio de la fuerza, al intento de ejercerla sobre la persona de otro individuo sin que exista ninguna instancia de apelación.

Por más que ya nos encontremos viviendo en sociedad, la carencia de un órgano destinado a impartir justicia funda un derecho: el *derecho de guerra* contra un agresor. Locke expresa concisamente la diferencia: “La falta de un juez común con autoridad pone a todos los hombres en estado de naturaleza: la fuerza ejercida sin derecho sobre la persona de un individuo constituye un estado de guerra, tanto donde hay como donde no hay un juez común” (Locke, 2003: § 19).

Pero, entonces, si el estado de naturaleza es eminentemente pacífico y racional, ¿por qué es necesario que los hombres abandonen ese estado

y decidan conformar una sociedad política? En otros términos, ¿cuándo se torna necesario el poder político —que, como hemos visto, radica en la concentración de la fuerza de la comunidad para preservar y proteger la propiedad—? Subrepticamente el estado de naturaleza se transformará en una “condición de enfermedad” (Locke, 2003: § 127) y en “algo insoportable” (Locke, 2003: § 12) para la comunidad. Siguiendo a Tomás Várnagy (2008), este idílico estado se volverá un estado de guerra por dos motivos: la irracionalidad de algunos hombres que intentan aprovecharse de otros hombres y la falta de una tercera parte que oficie de juez en conflictos entre dos o más individuos.

Sería muy fácil hacer notar simplemente que en este punto Locke presenta una concepción ambivalente, contradictoria, sin embargo resulta mucho más productivo estudiarla como la intersección de dos ideas distintas sobre la naturaleza humana que cimentan su pensamiento. Según Macpherson, en el primer sentido atribuido al estado de naturaleza, esto es, racional y pacífico, se produce una conjunción de la tradición cristiana del derecho natural con la concepción atomística propia del materialismo del siglo XVII.

El derecho natural postula una igualdad de derechos coincidente con la igualdad consistente en la capacidad racional de comprender la ley natural. Sin embargo, Locke añade a este supuesto un elemento vital para su teoría: la igualdad en la capacidad de trabajar para lograr la autosubsistencia. De hecho, a lo largo de la obra de Locke el trabajo es la piedra angular en la facultad del autogobierno, en el gobierno de la propia persona. La “minoría de edad”, en sentido estricto, finaliza cuando el niño es capaz de administrar sus propiedades creadas por el trabajo y, en un sentido alegórico, “kantiano” por así decir, finaliza con el estado racional alcanzado por la acumulación de propiedades. Veremos más claramente este punto en el apartado dedicado al “Derecho de Propiedad”.

Debido al carácter moral e igualitario de la racionalidad, quien no ha podido obtener propiedades es individualmente responsable de ello. Por lo tanto, dirá Macpherson:

(...) si se supone que los hombres son igualmente capaces de regirse por sí mismos se puede considerar equitativo abandonarles a sí mismos y dejar que se enfrenten entre sí en el mercado sin las protecciones que sostenía la antigua doctrina del derecho natural. El supuesto de que los hombres son igualmente racionales en la capacidad de gobernarse por sí mismos hace posible, por tanto, reconciliar la justicia del

mercado con las nociones tradicionales de justicia conmutativa y distributiva (Macpherson, 2005: 240).

La teoría de Locke, al entrelazar el derecho natural de raíces cristianas y la doctrina mercantilista, lleva el mérito —con miras a legitimar la sociedad de su tiempo— de sostener la igualdad de los hombres en el punto de partida y de subjetivizar las desigualdades sociales en un mismo movimiento. Con todo, es la imagen *a priori* de la igualdad racional de los hombres la que provee, para Macpherson, el primer sentido dado al estado de naturaleza. Si esta primera descripción ya corresponde a una incipiente visión burguesa de la sociedad, la segunda se apoyará sobre un punto de vista decididamente burgués. El motivo es que, ahora, el segundo sentido atribuido al estado de naturaleza comporta una diferenciación en clases de la racionalidad.

Por la estricta coincidencia entre razón y moral que observábamos anteriormente, la racionalidad de los hombres que poseían propiedades no podía ser la misma que la de quienes no las poseían:

La diferencia era en realidad una diferencia en su capacidad o su disposición para regir su vida según el código moral burgués. Para el observador burgués, sin embargo, eso parecía ser una diferencia en la capacidad de los hombres para gobernar sus vidas según reglas morales en general (Macpherson, 2005: 240).

Si grandes masas de hombres se encuentran fuera de la moralidad, fuera de la ley de la razón, el estado de naturaleza se transforma en un lugar incierto e inseguro. La segunda cara que muestra el estado de naturaleza se deriva de este nuevo carácter incluido en la naturaleza humana. Consecuentemente, al no regir la ley de la razón para todos, se vuelve necesaria una instancia social capaz de sancionar para garantizar la paz y el orden.

El poder político consiste, citando nuevamente el pasaje de Locke, en el derecho de dictar leyes para la regulación y preservación de la propiedad y el derecho de emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes. ¿Qué debemos entender por “propiedad”? Ciertamente este término muestra a lo largo del *Segundo ensayo* un significado polisémico. En un sentido amplio, propiedad significa vida, libertad y bienes; en un sentido restringido comprende solo bienes, derecho a heredar y capacidad de acumular riquezas³. Pero, en todo caso, la política comienza para Locke cuando el estado de naturaleza muestra su segunda

cara, cuando la propiedad de los hombres se ve amenazada. Nos permitimos citarlo extensamente:

Al nacer el hombre, como lo hemos demostrado, con derecho a la libertad perfecta y a disfrutar sin límites de todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de la naturaleza, y en igual medida que cualquier otro hombre o grupo de hombres en el mundo, *tiene por naturaleza el poder no sólo de preservar su propiedad –es decir, su vida, libertad y bienes– contra las injurias y atentados de otros hombres, sino de juzgar y castigar las transgresiones a esa ley cometidas por otros hombres, en el grado que la ofensa lo merezca*; incluso podrá aplicar la pena de muerte en crímenes donde lo abominable del hecho, en su opinión, así lo requiera. Pero como ninguna sociedad política puede existir ni subsistir sin tener en sí misma el poder de preservar la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de todos los miembros de esa sociedad, *única y exclusivamente habrá una sociedad política allí donde cada uno de los miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya dejado en manos de la comunidad en todos aquellos casos en que no esté imposibilitado para pedir la protección de la ley establecida por la comunidad*. Y así, al estar excluido todo juicio privado de cada miembro en particular, la comunidad pasa a ser el árbitro que decide según las normas y reglas establecidas e imparciales, aplicables a todos, y administradas por hombres autorizados por la comunidad para que las ejecuten (Locke, 2003: § 87, las cursivas son nuestras).

Destacamos especialmente dos pasajes en los cuales, pensamos, se explicitan núcleos conceptuales fundamentales. En primer lugar, el hombre posee “naturalmente” dos poderes: el de preservar su propiedad y el de juzgar y castigar las transgresiones a la ley natural. La conformación de una sociedad política no se opone al estado de naturaleza, sino que “politiza”, institucionaliza, estos dos poderes preexistentes. En segundo lugar, es condición *sine qua non* para la conformación de una sociedad política la concentración de la fuerza de la comunidad, la delegación del poder individual de juzgar y castigar. El poder natural individual se transforma, así, en poder político de la comunidad. Para John Locke sin esta “exteriorización” del poder los hombres siguen hallándose en el estado de naturaleza.

En el mismo origen del Estado tenemos, pues, los poderes de juzgar y castigar, los cuales no son otros sino el poder *legislativo* y *ejecutivo* de una sociedad política. Locke los nombra como el *poder de hacer leyes* y

el *poder de castigar* y están fundados en una doble cesión. Por una parte, todos los hombres ceden su *facultad de juzgar* las ofensas que hubieren recibido al poder legislativo. Por otra parte, ceden al Estado su propia *fuerza personal* para la ejecución de tales juicios. Sin embargo, debido indefectiblemente al intento de Locke por combatir los fundamentos de la monarquía absoluta y así legitimar un tipo de gobierno parlamentario, el poder originario y constituyente es el poder legislativo:

Como la gran finalidad de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y el gran instrumento y medio para ello son las leyes establecidas en dicha sociedad, *la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo*. Y la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar a la legislatura misma es la preservación de la sociedad –en la medida en que sea compatible con el bien público– y de todas las personas que forman parte de ella. *La legislatura no sólo es el poder supremo del Estado, sino que también es sagrada e inalterable, una vez que está en las manos donde la comunidad la ha depositado* (Locke, 2003: § 134, las cursivas son nuestras).

La legislatura, como leemos, una vez que responde a los designios del pueblo tiene un carácter sagrado, al mismo tiempo en que la autoridad política del monarca pierde su fundamento sagrado. Lo sacro, ahora, es la ley que la sociedad se da a sí misma mediante la aprobación pública, no ya los designios arbitrarios del rey. La radicalidad del pensamiento de Locke consiste en el establecimiento de una nueva legitimidad como fuente del gobierno: el compromiso positivo de los hombres de querer vivir en una sociedad determinada. Locke vuelve sobre esta idea una y otra vez en su *Segundo ensayo* (ver párrafos 14, 15, 95, 97, 99, 122 y 132) y, apelando a Hooker, piensa en una especie de primer contrato originario y universal de la sociedad. Los hombres, al ser libres por naturaleza, iguales e independientes, no pueden ser obligados a someterse a ningún poder político; deciden por mutuo acuerdo formar un solo cuerpo con la finalidad de “(...) vivir cómodos, seguros y en paz los unos con los otros, en un sereno disfrute de sus propiedades y protegidos contra cualquiera que no forme parte de ella” (Locke, 2003: § 95). Sin embargo, la conformación de una sociedad política no conlleva un estado de sujeción, sino la aceptación de la “regla de la mayoría” como principio decisorio.

Hasta el momento hemos hablado indistintamente de “sociedad civil” y “sociedad política”. Como precisa Várnagy, en la tradición contractualista encontramos dos tipos de contratos necesarios y sucesivos para la creación de un Estado: “(...) el primero es el pacto de sociedad, por el cual un grupo de hombres decide vivir en comunidad, y el segundo es el pacto de sujeción, en el cual estos hombres se someten a un poder común” (Várnagy, 2008: 63). Decíamos más arriba que en Locke no hay un estado de subordinación a ningún poder porque la comunidad retiene –en principio, mientras los gobernantes no traicionen la “confianza” que se deposita en ellos– el principio de soberanía, pero sí es posible reconocer la existencia de dos pactos distintos.

Cerca del comienzo de la obra de Locke que venimos siguiendo, se dice que

(...) no todo pacto pone fin al estado de naturaleza entre los hombres, sino sólo aquel en el que acceden por mutuo acuerdo a entrar en comunidad y formar un cuerpo político. Otros convenios y pactos pueden hacer los hombres entre sí y, sin embargo, seguir estando en estado de naturaleza (Locke, 2003: § 14).

Del mismo modo, cuando Locke se refiere a la disolución del gobierno en el Capítulo XIX, sostiene que

quien se proponga hablar con alguna claridad de la disolución del gobierno, en primer lugar debe distinguir entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno. Lo que crea una comunidad y lleva a los hombres del desorganizado estado de naturaleza a una sociedad política, es el acuerdo que cada uno hace con el resto a fin de incorporarse y actuar como un solo cuerpo, constituyendo así un Estado definido (Locke, 2003: § 211).

En la misma distinción entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno, Locke deja ver cómo el poder legislativo es el que mantiene la voluntad del pueblo. Mucho más: el legislativo es el poder supremo que determinará la forma que asumirá el Estado. Constituye su origen, devenir y finalidad:

En su poder legislativo, los miembros de un Estado se unen y se combinan para formar un cuerpo vivo y coherente. Esta es el alma que da

forma, vida y unidad al Estado, de ella derivan sus muchos miembros su mutua influencia, simpatía y conexión, y por lo tanto, cuando el poder legislativo se rompe o se disuelve, la disolución y la muerte son la consecuencia. Como la esencia y unión de la sociedad consisten en tener una sola voluntad, el poder legislativo, una vez que ha sido establecido por la mayoría, es el que declara y, por así decirlo, mantiene esa voluntad. *La constitución del poder legislativo es el primero y fundamental acto de la sociedad*, y mediante él se asegura la continuidad de su unión bajo la dirección de ciertas personas y de los lazos que establecen sus leyes, hechas por legisladores con el consentimiento del pueblo y por encargo suyo (Locke, 2003: § 212, las cursivas son nuestras).

Dejando de lado las figuras “biologicistas” u “organicistas” que emplea Locke (miembros, cuerpo, vida, alma, muerte) lo fundamental consiste en el siguiente movimiento: la comunidad concentra su fuerza y constituye el poder legislativo, el cual, a su vez, dotará de forma al Estado y será deber de este proteger mediante leyes aprobadas aquella comunidad. De todas formas, el gobierno tiene para John Locke un carácter negativo, en el sentido de funcionar como un conjunto de límites impuestos al poder para garantizar el libre desarrollo de la subjetividad.

Aunque hemos tratado el atributo “sagrado” de la voluntad del pueblo encarnada en el poder legislativo, Locke le asigna cuatro restricciones bien precisas que a la postre han resultado determinantes para la tradición del pensamiento liberal. Primero, al transmitir los condicionantes de las leyes naturales a las leyes sociales, su finalidad no es otra que la preservación de la humanidad. Por lo tanto, no puede “(...) implicar el derecho a destruir, esclavizar o deliberadamente empobrecer a los súbditos” (Locke, 2003: § 135). Desde otro punto de vista, el poder legislativo “(...) no es, ni puede ser, ejercido de manera absoluta y arbitraria sobre las vidas y fortunas de la gente” (Locke, 2003: § 135). Locke sostiene esta afirmación en una concepción decididamente “agregativa” e “instrumental” del poder, puesto que, por un lado, el poder común no puede ser mayor que la suma de los poderes individuales que cada hombre delega cuando abandona el estado de naturaleza y se une en sociedad. Más claramente: el poder total necesariamente debe coincidir con el de la suma de las partes.

Por otro lado, los hombres deciden abandonar el estado de naturaleza para mejor preservar sus vidas, libertades y fortunas. En suma, “(...) para asegurar por medio de reglas establecidas de derecho y propiedad

su paz y serenidad (...)” (Locke, 2003: § 137), ya que, en caso contrario, se encontrarían desarmados a merced de la voluntad arbitraria del tirano. Como al pasar, en el párrafo 135, Locke anota algo determinante: las reglas que el poder legislativo dicta para regular el comportamiento de los hombres también deben valer para los hombres que conforman dicho poder, introduciendo, así, el principio de igualdad ante la ley. Segundo, en íntima conexión con lo anterior, el poder legislativo no puede gobernar a través de decretos arbitrarios y extemporáneos, debiendo establecer los derechos de los hombres mediante leyes conocidas y ejecutadas por jueces autorizados. Es decir, la ley debe preexistir a la sanción.

Tercero, el gobierno no puede avanzar sobre la propiedad de los individuos. Escribe Locke: “(...) el poder supremo no puede quitar a ningún hombre parte alguna de su propiedad sin su propio consentimiento” (Locke, 2003: § 138). Su razonamiento se presenta de un modo lógico, autoevidente, porque si tanto la finalidad del gobierno como el interés de los hombres es preservar la propiedad, sería un contrasentido que al conformar una sociedad la pierdan. Precisamente este principio de no intervención sobre la propiedad individual constituye su propia garantía.

Finalmente, el cuarto y último límite asignado a la legislatura prohíbe transferir el poder de dictar leyes a cualquier otro órgano o persona. No puede hacerlo porque el poder legislativo “representa” la voluntad del pueblo y solo él puede determinar la forma que asumirá el Estado. Resumamos: los cuatro principios del gobierno consisten en la existencia de una misma ley para todos (ricos y pobres), la búsqueda del bien del pueblo, el consentimiento necesario para poder aumentar los impuestos y la imposibilidad de que la legislatura pueda transferir el poder de hacer leyes.

1.2. Derecho de libertad

En John Locke encontramos diversas vías de acceso al concepto de libertad. En primer lugar, deberíamos indicar que la libertad se halla estrechamente interconectada con la propiedad. En efecto, la libertad podría ser definida como la capacidad que tiene un individuo para disponer de su propia persona. La libertad es comprendida como un bien; es algo que se tiene, que se posee. La libertad es una *cosa* junto a las demás. Precisamente su contrario, la falta de libertad, corresponde a un

estado de sujeción en el que algún poder arbitrario (sea ejercido por un individuo –un ladrón, por ejemplo– o un Estado) nos coloca bajo su yugo. Si volvemos por un instante al apartado anterior, veremos también que la libertad se encuentra a la base de los supuestos de Locke en cuanto a las ideas de ley natural, carácter racional del hombre y fundamento del gobierno legítimo.

Comencemos por lo primero que hemos mencionado. ¿Cómo se manifiesta el carácter “propietario” de la libertad? En principio, en el dualismo libertad-esclavitud. Locke apela a una situación hipotética en la cual un hombre que intenta colocar a otro bajo su poder absoluto se pone en estado de guerra contra él. Porque quien domina a otro de manera arbitraria atenta directamente contra su vida, debido a que la sujeción sin consentimiento abre la posibilidad de la destrucción. Dice Locke:

(...) nadie puede desear tenerme bajo su poder absoluto a menos que sea para obligarme por la fuerza a hacer lo que va en contra de mi derecho a la libertad; es decir, convertirme en esclavo. Estar libre de semejante coacción es lo único seguro para mi preservación, y la razón me ordena considerar enemigo de mi preservación a quien me arrebatte la libertad que me protege. De manera que aquel que haga intento de esclavizarme se pone en estado de guerra contra mí (Locke, 2003: § 17).

Considerada en sí misma, la “privación de la libertad” es determinante no solo por las amenazas al derecho de autopreservación, sino porque abre la puerta para la pérdida de otras “cosas”:

Aquel que, en estado de naturaleza, arrebatara la libertad que le es propia a cualquiera que se encuentra en tal estado, necesariamente debe ser considerado como alguien que tiene intención de sacarle *todas las otras cosas, pues la libertad es el fundamento de todo lo demás*. De igual manera, aquel que, en estado de sociedad, arrebatte la libertad que pertenece a los miembros de dicha sociedad o estado, debe ser tenido por alguien que se propone arrebatárselos todo lo demás y así considerárselo en estado de guerra (Locke, 2003: § 17, las cursivas son nuestras).

La libertad es el fundamento de todo lo demás en el sentido de ser el primer bien del que se dispone. A renglón seguido, Locke pone un ejemplo –para nada azaroso– que ilustra cuál es el verdadero temor ante

una situación de sujeción: la pérdida de la libertad como un posible anuncio de la pérdida de “todo lo demás”. Volvemos a citar a Locke:

Esto hace que sea legal que un hombre mate a un ladrón que no le ha hecho el menor daño, ni ha declarado su intención de atentar contra su vida, sino que, haciendo uso de la fuerza, lo ha puesto bajo su poder para arrebatarle su dinero o lo que le plazca. Porque *cuando alguien, haciendo uso de la fuerza, me pone bajo su poder sin tener derecho alguno para hacerlo, sea cual fuere su pretensión, no tengo razón para suponer que quien me arrebatara mi libertad, cuando me tenga en su poder, no me quitará todo lo demás*. Y, por lo tanto, es legal que yo lo trate como alguien que se ha puesto en estado de guerra conmigo, es decir, matándolo si puedo, pues a ese riesgo se expone con justicia quien introduce el estado de guerra y dentro de él es agresor (Locke, 2003: § 18, las cursivas son nuestras).

Vemos aparecer nuevamente la oposición entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, caracterizados uno como un estado pacífico y el otro como un estado violento. Como puede apreciarse claramente, la libertad solo tiene lugar allí donde las relaciones humanas están regidas por el consentimiento mutuo. ¿Cómo es esto posible? Por la ley de la razón, que debemos entender desde una especie de “juego del límite”⁴.

Dice Locke que la ley no es “(...) tanto la limitación como la orientación de las acciones de un agente libre e inteligente hacia su propio interés y no prescribe más de lo que es necesario para el bien general de quienes están sujetos a ella” (Locke, 2003: § 57). La ley, desde este punto de vista, existe no para imponernos un límite, sino para preservar y aumentar nuestra libertad, puesto que su cumplimiento nos protege de las violencias que pudiesen practicarnos otros hombres. De hecho, donde no hay ley no hay libertad, sostendrá Locke. Pero, al mismo tiempo, la ley sí establece un límite: la no interferencia de los demás sobre nuestra vida.

La ley aumenta nuestra libertad justamente porque restringe el poder arbitrario de las otras personas. Con lo cual concluirá Locke:

La verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como le plazca, así como de sus acciones, posesiones y propiedades dentro de lo que permiten las leyes a las cuales está sometido, evitando de este modo estar sujeto a la voluntad arbitraria de otro y siguiendo libremente la propia (Locke, 2003: § 57).

Así como en el párrafo anterior distinguíamos la existencia de dos pactos, uno previo a la sociedad política y otro por medio del cual se funda esa sociedad política, así también la libertad se muestra escindida en *libertad natural* y *libertad política*.

La libertad natural escapa de cualquier determinación, de todo tipo de poder extraño al hombre, incluso del gobierno, reconociendo solo como instancia de regulación de la conducta la ya mencionada ley de la naturaleza. La libertad política significa la *retraducción* de la libertad natural en términos de poder vivir los hombres de acuerdo con leyes dictadas por el poder legislativo, previamente establecido mediante su propio consentimiento. Expresado de otra forma, las leyes de la naturaleza se conservan en las leyes políticas. En un pasaje sumamente claro Locke muestra la continuidad que señalamos:

(...) la libertad de los hombres sometidos a un régimen de gobierno consiste en tener una norma para vivir según ella; norma común a todos los miembros de esa sociedad y hecha por el poder legislativo en ella establecido. Una libertad que me permita seguir mi propia voluntad en todas las cosas sobre las cuales la ley nada prescribe, no estar sometido a la voluntad inconstante, incierta, desconocida y arbitraria de otro hombre, pues la libertad natural consiste en no estar bajo otra restricción que la impuesta por la ley de la naturaleza (Locke, 2003: § 21).

Nos encontramos, al final de la cita, con el marcado acento individualista que Locke imprime a la libertad, pues esta se desarrolla independientemente hasta que encuentra el límite de la ley. La (ley de la) política, aunque figure a justo título de creación humana conjunta, aparece como una garantía para la continuidad de la (ley de la) naturaleza. Pero, en cualquier caso, ¿cuál es el fundamento de la libertad? Es decir, ¿cuándo puede considerarse que un hombre actúa libremente? Nuevamente, por la ley de la razón. Escribe Locke que los hombres nacen tanto libres como racionales, sin embargo solo alcanzan esa doble condición cuando abandonan la minoría de edad. En otras palabras, cuando son capaces de conocer la ley de la razón y de guiar su comportamiento de acuerdo con los límites que esta les señala.

El alcance de la mayoría de edad nos reenvía al carácter posesivo de la libertad, pues esta significa, entre otras cosas, poder disponer de su propiedad. A tal punto es así, que Locke llega a afirmar que todo hombre ha nacido con un doble derecho:

Primero, el derecho a la libertad de su persona, sobre la cual ningún otro hombre tiene poder sino que solo él puede disponer libremente de ella. Segundo, el derecho a heredar, junto con sus hermanos, los bienes de su padre, antes que cualquier otro hombre (Locke, 2003: § 190).

Y en el párrafo siguiente vuelve a mencionar que un hombre es libre de rechazar el gobierno bajo cuya jurisdicción se encuentra, a condición de renunciar a las posesiones recibidas por el derecho de herencia. Parece ser que la puesta en acto de la libertad se muestra en el ejercicio de la propiedad.

1.3. Derecho de propiedad

Por más que Locke cite aprobatoriamente a Hooker cuando este afirma que los hombres forman sociedades para abastecerse de las cosas necesarias para la vida, el concepto de propiedad tendrá su fundamento en el trabajo individual que cada uno realice. Locke parte del supuesto de que el conjunto de los bienes naturales es común a todos los individuos, sin embargo, por el trabajo que cada uno se toma en recogerlos, puede legítimamente considerarlos propiedad suya. El trabajo individual funda la propiedad privada.

Pero aquí encontramos algunas precisiones decisivas. Al igual que la libertad en cierto sentido es entendida como la propiedad sobre la propia persona, el hombre tiene otra propiedad no enajenable: “La «labor» de su cuerpo y el «trabajo» de sus manos (...)” (Locke, 2003: § 23). De modo tal que la actividad que él practique sobre cualquier objeto que tome de la naturaleza, modificándolo, poniéndole algo “propio”, se convierte en su propiedad. Más determinante aún, su trabajo sobre un bien natural excluye el derecho común de los otros hombres sobre este. Si el trabajo individual funda la propiedad privada, también funda el derecho privado: “Por ser este «trabajo» propiedad incuestionable del trabajador, ningún hombre excepto él tiene derecho a lo que una vez se le agregó a la cosa, al menos cuando queden bienes comunales suficientes, y de buena calidad, para los demás” (Locke, 2003: § 26).

Ya volveremos sobre la última parte de la cita, por el momento nos interesa poner de relieve cómo el trabajo arranca el carácter comunitario de los objetos de la naturaleza. En el caso de la posesión de tierras la figura que emplea Locke no puede ser más gráfica: “Tanta tierra cuanta un hombre labre, plante, mejore, cultive, y cuyo producto pueda usar,

será de su propiedad. *Es como si por su trabajo él pusiera cercas, separándola de las tierras comunales (...)*” (Locke, 2003: § 31, las cursivas son nuestras).

Conviene especialmente remarcar que para Locke el trabajo y la propiedad privada tienen un carácter cooriginario. Para él, la necesidad humana del trabajo y el tratamiento de los bienes materiales están ligados indisolublemente con la apropiación privada. El entrelazamiento del mandato divino que prescribe el trabajo, junto con la ocupación de la porción de tierra necesaria para llevarlo a cabo, le permiten a Locke remontar el modelo de la propiedad privada hasta el grado cero del desarrollo de las sociedades. En otras palabras, si tanto por necesidad como por mandato divino el hombre debía trabajar, podemos conjeturar entonces que la propiedad privada de la tierra está autorizada por Dios. De manera tal que “(...) someter o cultivar la tierra y tener dominio son cosas que van juntas. Una daba derecho a la otra” (Locke, 2003: § 34).

Ahora, ¿cuál es la medida de esta apropiación? Dicho de otro modo, ¿hasta qué punto no invadimos los derechos de los demás cuando ocupamos y explotamos la tierra? Así como la ley natural nos proporciona la propiedad, al mismo tiempo nos impone límites sobre ella. La medida exacta viene dada por todo lo que seamos capaces de producir, mediante nuestro trabajo, para poder consumirlo antes de que “se eche a perder”. El excedente así determinado pertenece a los otros hombres. En el mismo sentido, apropiarse de más de lo que uno necesita para satisfacer sus necesidades es cometer una ofensa contra la ley común de la naturaleza.

Sin embargo, la aparición en la historia de un elemento esencial permitirá acumular más de lo necesario: el *dinero*. Para Locke, el principio por el cual los hombres pueden tomar cuanto son capaces de utilizar podría seguir vigente “(...) si la invención del dinero, y el tácito acuerdo de los hombres a atribuirle valor a la tierra, no hubiesen dado lugar a apoderarse de extensiones más grandes de tierra y a *tener derecho a ellas*” (Locke, 2003: § 36, las cursivas son nuestras). Destacamos el final de la frase porque la acumulación de bienes durables (metales preciosos como el oro y la plata) no significará para Locke una lesión sobre los derechos de los demás, sino solo la acumulación de lo percedero.

De esta forma, quedan modelados dos tipos de acumulación: la legítima (lo no percedero) y la ilegítima (lo percedero). Agrega Locke: “(...) lo que sobrepasaba los límites de su propiedad legítima no consistía en la cantidad de sus posesiones sino en dejar que se echara a per-

der lo que, teniendo en su poder, no usaba” (Locke, 2003: § 46). “El tácito acuerdo de los hombres a atribuirle valor a la tierra” funciona como el reverso de la creencia en el valor del dinero, debido a que precisamente porque los hombres creen de común acuerdo que tiene un valor pueden intercambiar sus productos por metales preciosos.

Pero esto no es lo más importante en el análisis, lo medular será la consecuencia subsiguiente. Porque la aparición del dinero –consentida por los hombres– permitirá aumentar las posesiones más allá de lo estrictamente necesario, como hemos visto, pero además se vincula directamente con su grado de laboriosidad. Es decir, si hay hombres que trabajan más que otros, perfectamente podemos imaginar que hay hombres capaces de acumular más que otros. Con lo cual llegamos a la sorprendente conclusión de que la acumulación desproporcionada de la tierra es fruto de su consentimiento. Vale la pena volver a citar a Locke:

(...) dado que el oro y la plata, al tener escasa utilidad para la vida del hombre, en comparación con la comida, el vestido y el transporte, sólo tiene valor a partir del consentimiento de los hombres –valor del que el trabajo, sin embargo, constituye una gran parte– es claro que los hombres han consentido una posesión desproporcionada y desigual de la tierra. Pues mediante voluntario consentimiento, han establecido la forma en que un hombre, rectamente y sin injuria, puede poseer más tierra de la que puede utilizar, recibiendo oro y plata a cambio de la sobrante. Pues el oro y la plata pueden permanecer largo tiempo en posesión de su propietario, sin echarse a perder. *Esta distribución realizada al margen de las reglas de la sociedad y del pacto, se ha logrado acordando que esos metales deben tener valor* (Locke, 2003: § 50, las cursivas son nuestras).

Una vez más nos encontramos con los dos tipos de pacto, en este caso debemos decir que el contrato económico es prepolítico. Siguiendo a Macpherson, podemos determinar, así, un modelo de sucesión temporal compuesto por tres estadios:

- 1) Estado de naturaleza anterior al consentimiento del dinero.
- 2) Estado de naturaleza posterior al consentimiento del dinero.
- 3) Sociedad civil o política.

Entre el primer estadio y el segundo se esconde un problema capital. Mientras no existía el dinero nadie deseaba acumular más de lo que precisaba para consumir, situación en la cual no surgían conflictos por las

posiciones, pues no tenía sentido apoderarse de porciones mayores de territorio que las que pudiesen ser trabajadas para cubrir las necesidades. De manera tal, escribirá Locke, que “el derecho y la conveniencia iban juntos (...)” (Locke, 2003: § 51). La aparición del dinero nos lleva directamente a interrogarnos por la idea de la igualdad.

1.4. Derecho de igualdad

En el tránsito desde el “primer” estado de naturaleza –previo al dinero– hacia el “segundo” estado –posterior a su aparición– vamos a precipitarnos en un acontecimiento disruptivo: la legitimidad de la acumulación ilimitada. Esta será la tesis central de Macpherson que abordaremos más adelante. Lo que debemos retener, por el momento, es la idea de que en este tránsito la noción de igualdad, aunque sea a un nivel “conceptual”, ya que Locke no la considera “materialmente”, se disuelve.

Por otra parte, el pensamiento sobre la igualdad, en Locke, no merece la misma atención detallada que los demás elementos que hacen tanto a la “condición humana” como al origen del gobierno (libertad, propiedad, seguridad, resistencia a la opresión). No obstante, si no aparece tan frecuentemente en sus conceptualizaciones es porque es comprendida como un derecho “transversal”, diríamos, a todos los demás. La igualdad se realiza –en el sentido de que se vuelve “real”– en la libertad natural: es su concreción. En esta línea, la igualdad no se reconoce como una igualdad de “contenido”, “material”, sino como una igualdad en derechos, “formal”:

Aunque he dicho antes [se refiere al Capítulo 2] «que todos los hombres son iguales por naturaleza», *no cabe suponer que se trata de toda clase de «igualdad»*. La edad o la virtud pueden dar a los hombres una justa precedencia; la excelencia de sus facultades y méritos pueden poner a otros por encima del nivel común; el nacimiento puede obligar a algunos, y la alianza o los beneficios a otros, a respetar a aquellos a quienes la naturaleza, la gratitud u otro signo de respetabilidad hace que se les deba sumisión (Locke, 2003: § 54, las cursivas son nuestras).

Entonces, ¿de qué tipo de igualdad estamos hablando? Aquí Locke es muy claro, la igualdad tiene que ver con el ejercicio de la libertad que evita que un hombre ponga a otro bajo un estado de sujeción:

(...) todo esto es compatible con la igualdad de la que todos los hombres participan respecto de la jurisdicción o dominio de uno sobre otro, que era la igualdad de la que hablé a propósito del asunto que estaba tratando, es decir del *derecho que todo hombre tiene de disfrutar de su libertad natural, sin estar sometido a la voluntad o la autoridad de ningún otro hombre* (Locke, 2003: § 54, las cursivas son nuestras).

Luego, la igualdad encuentra otro sentido en Locke, seguramente el más conocido por su carácter fundante: la igualdad de todos ante la ley. Los hombres, al estar facultados para constituir el poder legislativo como el poder supremo de una sociedad, tienen tanto la posibilidad de hacer la ley (aunque sea mediante la vía representativa), como la obligación de cumplirla. Son tan capaces de crearla como responsables de obedecerla.

Una vez más Locke fundamenta la validez de la ley en la creación del gobierno, acto por medio del cual el cuerpo político deja de responder a intereses particulares y obliga a todos los hombres por igual, independientemente de su condición:

Tampoco podía nadie, por su propia autoridad, evitar la fuerza de la ley, una vez establecida, ni por ningún pretexto de superioridad pedir exención, a fin de tener licencia para cometer malos actos o para que cualquiera de sus dependientes los cometiera (Locke, 2003: § 94).

1.5. Derecho de seguridad

El mismo cuerpo político que crea la ley debe su existencia a una necesidad fundamental: la seguridad de la propiedad. Es realmente importante comprender esta idea, más allá de su peso específico, porque Marx va a asentar allí gran parte de sus críticas. A lo largo del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Locke dirá que los hombres deciden entrar en sociedad para la conservación de su propiedad, tanto en su sentido genérico (vida, libertades y posesiones) como en su sentido restringido (posesiones). La clave, aquí, se encuentra nuevamente en el paso del “primer” estado de naturaleza al “segundo”. En efecto, la creación del gobierno no sería necesaria cuando los hombres viven pacífica y racionalmente, pero sí lo sería cuando esta condición se transforma en una condición de inseguridad y amenaza.

Locke se pregunta por qué alguien renunciaría a su libertad perfecta

y a su igualdad absoluta con los demás hombres y entregaría todo ello a un poder ajeno. Precisamente por el peligro que se deriva de lo anterior, la perversión de algunas personas que, aprovechándose de su poder individual y de su igualdad, amenazan el disfrute de sus propiedades. Así, tenemos que el origen del gobierno se debe a la inseguridad y al miedo. En otras palabras, la necesidad de seguridad impulsa la búsqueda y el deseo de asociarse con otros hombres “(...) que ya se han unido o tienen intención de unirse para la preservación mutua de sus vidas, libertades y posesiones, es decir, de todo aquello a que doy el nombre general de «propiedad»” (Locke, 2003: § 123).

El estado de naturaleza, previo a la formación del gobierno, se vuelve un estado de carencia. Según Locke, para que los hombres deseen unirse en Estados deben existir tres elementos que están ausentes en el estado de naturaleza. En primer lugar, el establecimiento de una ley “(...) fija y conocida, recibida y aceptada por consentimiento común para actuar como patrón de lo bueno y lo malo y como criterio para decidir en todas las controversias que surjan entre los hombres” (Locke, 2003: § 124). Esto no es algo que la ley natural no prescribiese, no es algo que pudiera estar “fuera” de ella, sino que significa su pleno aseguramiento en el caso de que algunos hombres, por el motivo que fuese (ignorancia, egoísmo, etc.), decidiesen no observarla. En segundo lugar, “(...) en el estado de naturaleza falta un juez conocido e imparcial, con autoridad, para decidir todas las diferencias según la ley establecida” (Locke, 2003: § 125).

Antes que nada, debemos reafirmar que aquí se entrevé algo de lo que ya hemos hablado: el temor frente a la perversión que la libertad y la igualdad pueden sufrir. Pero también el argumento de Locke fija una distancia con la posibilidad de juzgar. Concretamente, los hombres pueden ser más apasionados para juzgar causas en las que ellos mismos estén involucrados e, inversamente, pueden volverse indolentes para juzgar las de los demás. La figura del juez inscribe ese lugar equidistante que se atribuye a la justicia. Finalmente, en tercer lugar, “(...) en el estado de naturaleza a menudo falta poder para respaldar y apoyar la sentencia cuando es justa y para darle su debida ejecución” (Locke, 2003: § 126). La concentración del poder se vuelve necesaria para garantizar las sanciones, puesto que, de lo contrario, quien es hallado culpable puede tomar represalias contra quien ejerza el castigo. La fuerza que juzga debe estar centralizada y debe ser mayor a la fuerza del juzgado. Como puede apreciarse, los tres elementos señalados por Locke aluden a una suerte

de relación de exterioridad de la ley con respecto al cuerpo político; brota de él, pero se coloca a cierta distancia que asegura su legitimidad, su fuerza y su imparcialidad en cuanto se mantiene separada.

Mencionábamos en el apartado dedicado a la naturaleza del poder político que el gobierno no se opone a las leyes naturales, sino que es su continuación. De igual forma, la “cesión” que los hombres efectúan de su libertad, igualdad y poder de ejecutar las leyes a la sociedad representa una “mediación” de esas potestades reunidas en el gobierno:

(...) aunque los hombres, cuando entran en sociedad, entregan la igualdad, la libertad y el poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza a las manos de esa sociedad, para que el poder legislativo disponga de ellos según lo requiera el bien de la sociedad, tal renuncia cada uno la hace sólo con la intención de mejor preservarse a sí mismo, a su libertad y su propiedad, pues no se puede suponer que ninguna criatura racional cambie su condición con la intención de estar peor (Locke, 2003: § 131).

A partir de esta concepción agregativa del poder, Locke arriba a la conclusión de que la finalidad del gobierno no puede ser otra que el bien común, pues, como hemos visto, los hombres delegan su libertad, igualdad y capacidad de ejecución con miras a proteger mejor su propiedad, ya que el estado de naturaleza carece de los tres elementos que acabamos de exponer. De modo que ahora el gobierno debe estar fundamentado en la existencia de una ley creada y conocida por el pueblo y ejecutada por jueces imparciales. Por último, pero no por eso menos importante, Locke afirma que el poder supremo de cualquier Estado puede utilizar su fuerza solo para ejecutar las leyes previamente establecidas, despojando, así, al poder de cualquier signo de arbitrariedad.

1.6. Derecho de resistencia a la opresión

Comúnmente suele sostenerse que esta idea es una de las más “progresistas” en el pensamiento político de John Locke, ya que habilita al derrocamiento del tirano. Si la finalidad del gobierno es la del bien común, en el sentido de garantizar la propiedad y la seguridad de los individuos que componen la comunidad, cuando este transgrede dicha finalidad el pueblo puede legítimamente retirar su confianza y depositarla en nuevas manos. Locke no tiene dudas en afirmar que el poder supremo –al

cual se subordinan todos los demás, por otra parte— es el poder legislativo. Sin embargo, la legislatura solo reviste el carácter de un poder “fiduciario” que puede revertir nuevamente al pueblo en caso de incumplir con su cometido:

Y así la comunidad perpetuamente retiene el poder supremo de salvarse a sí misma de los intentos y designios de cualquiera, incluso de sus legisladores, cada vez que estos sean tan necios o tan perversos como para planear o llevar adelante designios contrarios a las libertades y propiedades de sus súbditos (Locke, 2003: § 149).

El poder supremo siempre pertenece a la comunidad, pero no lo ejerce mientras un gobierno se halle en actividad.

Podríamos decir que el momento “instituyente” del pueblo solo emerge cuando se produce la disolución del gobierno al violar los fines que tiene por naturaleza. La disputa entre monarquía y parlamentarismo, en la cual Locke toma partido decididamente por el segundo, reaparece aquí como una interrogación por la legitimidad del poder. Porque en el hipotético caso de que el poder ejecutivo impida la libre actuación del poder legislativo no solo perturba el normal funcionamiento de las cosas, sino que inmediatamente queda “desautorizado”; se coloca fuera de la autoridad legítima, la cual emana del pueblo. Violentar al poder legislativo es violentar al pueblo y, por tanto, dirá Locke, colocarse en estado de guerra contra él:

Donde termina la ley, empieza la tiranía, si la ley se transgrede para daño de alguien. Y quienquiera que, como autoridad, exceda el poder concedido a él por la ley y haga uso de la fuerza que tiene bajo su mando para imponer sobre los súbditos lo que la ley no permite, cesa de ser un magistrado y, por actuar sin autoridad, puede hacerse frente, como a cualquier hombre que invade por la fuerza el derecho de otro (Locke, 2003: § 202).

Incluso, esta “rebelión” —así la llama Locke— lejos de ofender a Dios, está permitida y aprobada por él. ¿Pero —insistamos— cuál es esencialmente la ley que no debe ser transgredida? La ley que protege las propiedades (en su sentido amplio) de los individuos, por la cual estos han decidido unirse en sociedad:

(...) siempre que el poder legislativo viole esta ley fundamental de la sociedad y, ya sea por ambición, por miedo, por insensatez o por corrupción, trate de acumular excesivo poder o de depositarlo en manos de cualquier otro, es decir, hacerse de un poder sobre las vidas, las libertades y los bienes del pueblo, estará traicionando su misión; y por ello mismo, estará trocando el poder que el pueblo puso en sus manos por otro con fines diferentes (Locke, 2003: § 222).

En este punto encontramos la razón por la cual el pueblo puede retirar su “confianza”, recuperar su libertad original y constituir un nuevo gobierno. Es inevitable preguntarse junto con Locke cómo determinar si el gobierno está violando la confianza que se depositó en él, cuestión a la que responde previsiblemente: la opinión del pueblo. Naturalmente, en un esquema representativo, solo quien encomienda una misión puede conocer si el depositario del encargo la cumple o no. Pero lo más destacable es que Locke tome este modelo de las relaciones entre individuos privados y la extrapole al plano social, que universalice un tipo de comportamiento particular sobrevolando la legitimidad propia y necesaria de un mundo normativo compartido, para decirlo con términos contemporáneos.

II. Rousseau: el trasfondo social de la declaración

II.1. Naturaleza del poder político y origen del gobierno

El mismo deseo de constituir un orden social totalizante, sin ningún tipo de fisuras, parece replicarse en la estructura de *El contrato social* (1762) de Jean Jacques Rousseau. Puesto que, en su exposición, todo estado previo al contrato y todos los efectos de la asociación resultante tienen a este como punto de referencia ineludible. La doctrina rousseauiana se acerca al mismo tiempo que se aleja de las ideas de John Locke o, pensándolo mejor, se aproxima para luego distanciarse.

Rousseau también comienza preguntándose por la finalidad de la asociación política, a lo cual responde en dos pasajes: “La conservación y la prosperidad de sus miembros” (Rousseau, 2003: Libro Tercero, Capítulo XIX) y luego, de manera similar, pero haciendo referencia a una expresión clave: “En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, tienen tan sólo una única voluntad que se refiere a la común conservación y al *bienestar general*” (Rousseau, 2003: Libro

Cuarto, Capítulo I, las cursivas son nuestras). El ginebrino, a diferencia de Locke, acepta que el modelo de conformación de las sociedades políticas puede provenir de las relaciones familiares, en las cuales el padre representaría al jefe y los hijos al pueblo, pero en ambos casos esta relación natural tiene que cesar. En una no tan velada analogía, el lazo que comienza por ser natural necesariamente se vuelve fruto de la *convención*.

Para Rousseau, la naturaleza del hombre consiste en ser libres e iguales, y su primera ley es la autoconservación. Por ello, el hombre permanece ligado a su padre mientras es dependiente de sus cuidados y, cuando ya es capaz de hacerlo por sí mismo, se rompe el vínculo. En otros términos, cuando el hombre alcanza la edad de la razón, cuando adquiere juicio propio y puede discernir lo más conveniente para su conservación, se vuelve señor de sí mismo. Con lo cual se pone en evidencia que la familia es una institución natural hasta este momento, porque si sus miembros permanecen unidos una vez que los hijos han alcanzado la mayoría de edad, deja de intervenir la necesidad natural y comienza a depender de su voluntad.

Del lado de las sociedades políticas, señala Rousseau que sus miembros no enajenan su libertad si no es por su utilidad. ¿Por qué es fundamental tanto la analogía precedente como la ruptura en el *continuum* de ambas formas de sociedad? Porque la idea del contrato social necesita establecer una cesura radical entre el orden natural y el orden de la convención. El contrato requiere la ficción –de la cual Rousseau es perfectamente consciente– de un acuerdo primitivo y fundacional de sus miembros que inaugure un orden social nuevo: “(...) el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Este derecho, sin embargo, no proviene de la naturaleza; está fundado, por lo tanto, en convenciones. Se trata de saber cuáles son estas convenciones” (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo I). El primer paso en este camino es fundar la legitimidad del gobierno en la legitimidad del derecho.

La fuerza no crea derecho, debe transformar la obediencia en deber. Rousseau nos propone pensar una situación hipotética en la cual el más fuerte tenga el poder de mandar a sus súbditos; podrá hacerlo, pero de ello no se sigue ninguna moralidad, puesto que este supuesto derecho cesa en cuanto el señor pierda su poder, en cuanto sea superado por una fuerza mayor. Si esto es así, los que se encuentran sometidos no actúan voluntariamente, de acuerdo con la convicción en la corrección de sus acciones. Por lo tanto, cuando cesa la situación de sujeción finaliza la

necesidad de obedecer, y aquí ya no hay derecho, porque la obediencia a los deberes se logra mediante la legitimidad de la norma, que resulta exterior a la fuerza.

El razonamiento anterior, aunque significativo en sí mismo, prepara el terreno para un problema central en la obra Rousseau: la importancia decisiva que tendrá la conformación del pueblo como momento fundacional de la sociedad y acto *anterior* a la elección por parte de este de una forma de gobierno determinada. Pues, para elegir un rey, una sociedad debe primero existir como cuerpo político.

Tal como anticipáramos al comienzo del apartado, en la interpretación sobre la constitución del orden social Rousseau se acerca a Locke para luego alejarse. Se acerca al partir del estado de naturaleza como un estado de carencia, en el cual los hombres tomados como meros individuos no pueden hacer frente a su propia conservación y por ello deben unir sus fuerzas por *agregación*. Pero, se pregunta Rousseau, si la fuerza y la libertad son los elementos indispensables de la autoconservación, ¿cómo enajenarlos sin correr riesgos? Interrogante al cual responde formulando el enigma al que el contrato social debe dar solución: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes” (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo VI). Pasamos de la libertad *natural* a la libertad *convencional* y, en este preciso sentido, el pacto social consiste en la eliminación de cualquier resto de particularidad en la que debe ser una cesión *total* de los derechos individuales a la comunidad:

(...) pues, en primer lugar, al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos y, siendo la condición la misma para todos, nadie tiene interés en volverla onerosa para los demás. Es más: al hacerse la enajenación sin reservas la unión es lo más perfecta posible y ningún asociado tiene nada que reclamar; pues si les quedaran algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiera fallar entre ellos y el público, siendo cada uno en algún punto su propio juez pretendería pronto serlo en todos; el estado de naturaleza subsistiría y la asociación se volvería necesariamente tiránica o inútil. En suma, al entregarse cada uno a todos, no se entrega a nadie; y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se le concede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que

se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo VI).

Si leemos la cita con detenimiento, notaremos que hay un fuerte punto de coincidencia con Locke en lo concerniente a la concentración del poder individual y a la figura de un juez distante de las partes. Pero también comienza a haber un distanciamiento con respecto al producto de la unión del todo. La fórmula concisa del contrato social nos lo revela: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo VI). Surge la célebre “voluntad general” rousseauiana como algo que dota de un *plus* a la suma de las partes, que es algo superior y de otra naturaleza a esa misma suma.

Si en Locke hablamos de “agregación” en Rousseau podemos hablar de “asociación”. Porque la persona particular es sustituida por la persona pública: “(...) el acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea y por este mismo acto ese cuerpo adquiere su unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo VI). Seamos claros: en ambos pensadores se trata de un acuerdo voluntario, racional y consciente para la defensa de la persona y la propiedad, pero Rousseau liga de un modo orgánico al individuo con la sociedad, no solo por motivos estrictamente utilitaristas. La enajenación total de la fuerza individual en la fuerza social ya no representa una prolongación de la libertad natural, sino la creación de una libertad en sociedad, convencional. Lo que en otro momento recibía el nombre de *ciudad*, indica Rousseau, ahora recibe el nombre de *república* o *cuerpo político*.

El pacto social exige la libertad de sus miembros al mismo tiempo que se la otorga, debido a que quien carece de ella no puede contratar y, por otro lado, solo la dación de la libertad personal al cuerpo colectivo los protege de cualquier dependencia personal. Esta reciprocidad “(...) constituye el artificio y el juego de la máquina política (...)” (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo VII). Por tanto, el contrato no es una ley, siquiera una ley fundamental, es el acto primitivo a partir del cual el cuerpo político deriva su propia existencia. El paso del estado de naturaleza al estado civil rompe con la naturaleza, valga el juego de palabras, del hombre. A diferencia de Locke, no existe una continuidad

entre los dos estados, sino una retraducción verdaderamente sustancial que funciona en varios planos. En el paso del “hombre individual” al “hombre socializado” se produce una mutación determinante: este se vuelve un ser racional por mediación de la sociedad.

En la serie de retraducciones mencionadas, el instinto, la falta de moralidad, el impulso físico y el apetito propios del estado de naturaleza dejan su lugar a la justicia, las acciones morales, al deber y al derecho; mientras que la posesión originada por la fuerza o el derecho del primer ocupante se transmuta en propiedad fundada en un derecho positivo. Finalmente, “(...) se podría agregar a lo adquirido por el estado civil la libertad moral, la única que vuelve al hombre realmente dueño de sí mismo; pues el impulso del exclusivo apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo VIII).

El reemplazo de las fuerzas individuales del hombre por las fuerzas sociales produce una transformación de la naturaleza humana. Tanto Locke como Rousseau parten de la posición del individuo, pero en el caso de Locke existe una mantención de este principio, porque lo social solo sirve para proteger la individualidad ya existente, de modo tal que podríamos trazar el recorrido siguiente: individuo-comunidad que lo protege-individuo. En cambio, en Rousseau se vuelve a las ventajas de la individualidad a partir de su mediación social: individuo-comunidad-individuo socializado. Rousseau acepta la idea de Locke –entre otros– según la cual el origen de las sociedades se debe a una suma de intereses, sin embargo es esta suma la que lo hace posible. Pues, de lo contrario, no existiría un vínculo social ni la posibilidad de acuerdo que reside en lo común. Sobre este principio debe ser dirigido el Estado. Es el punto de intersección de los intereses compartidos el que forma el bien común y dota de sustancia a la voluntad general. Profundicemos ahora en este concepto decisivo en Rousseau. La voluntad general, por su mismo carácter, tiende siempre a la utilidad pública. Sin embargo, la voluntad general no siempre coincide con la voluntad de todos, puesto que esta última se dirige hacia un interés privado o a lo sumo consiste en una agregación de intereses particulares que no tienen por objeto el bien común. Dice Rousseau: “(...) el acuerdo de todos los intereses se forma por oposición al de cada uno (...)” (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo III). Debemos remarcar que Rousseau no ignora el conflicto de intereses ni mucho menos, por ello alcanzar el bien

común es la esencia del arte de la política. Pero, curiosa y paradójicamente, al momento de preguntarse qué es lo que vuelve recta a la voluntad general y por qué cada individuo quiere la felicidad de todos y cada uno, regresa sobre sus pasos y retorna a la posición del individuo. En efecto, el hombre cumple con sus compromisos solo porque son mutuos y porque trabajando para otros trabaja para sí. En otras palabras, cuando elegimos por todos no podemos dejar de pensar en nosotros mismos. Es esta imagen especular del yo la que provee el fondo de solidaridad social.

De todos modos, debemos retener el hecho de que mediante el pacto social se produce un acuerdo entre el interés y la justicia que obliga a todos en el mismo acto en que los proclama iguales en derechos. No solo esta idea no resulta contradictoria, sino que Rousseau la entiende como la esencia del cuerpo político. Las dualidades deberes-derechos, obediencia-libertad, reflejadas a su vez en el doble carácter del individuo comprendido como súbdito y soberano, “(...) son correlaciones idénticas cuya idea se reúne en la sola palabra de *ciudadano*” (Rousseau, 2003: Libro Tercero, Capítulo XIII, las cursivas son nuestras). Con lo cual nos acercamos a otro de los nudos conceptuales fundamentales: la idea de soberanía.

¿Qué es, estrictamente? El poder absoluto del *cuerpo político* sobre todos los miembros que forman el *cuerpo social* dirigido por la voluntad general. Por definición, si el contrato social es un pacto entre iguales, los miembros que lo componen no se hallan en un estado de sujeción; ni tampoco es una relación entablada jerárquicamente entre un superior y un inferior, “(...) sino una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros (...)” (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo IV)⁵. Su mismo carácter de expresión de la voluntad general hace que no pueda ser ni representada ni enajenada. No puede ser representada porque es potestad del pueblo; ni puede ser enajenada porque no acepta términos medios: parafraseando a Rousseau, o se pertenece a sí o se pertenece a otro. Tenemos, entonces, que un acto soberano consiste en una convención dotada de cuatro atributos fundamentales:

(...) *legítima* porque tiene como base el contrato social, *equitativa* porque es común a todos, *útil* porque no puede tener más objeto que el bien general, y *sólida* porque tiene como garante la fuerza pública y el poder supremo. Mientras los súbditos se someten tan sólo a tales convenciones, no obedecen sino a su propia voluntad: y preguntarse

hasta dónde se entienden los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntarse hasta qué punto pueden estos comprometerse con ellos mismos, cada uno con todos y todos con cada uno de ellos (...) (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo IV, las curvas son nuestras).

El pacto social que resulta de esta unión debe ser puesto en marcha mediante la legislación. Solo las leyes, según Rousseau, permiten unir los derechos con los deberes y "(...) llevar la justicia a su objeto" (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo VI). Así como el contrato no deja lugar a la subsistencia de ningún poder particular, la ley solo puede considerarse tal cuando es general. La ley representa la coincidencia entre la generalidad de la *materia* a la cual se aplica y la de la *voluntad* que crea. Es "(...) cuando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo (...) sin ninguna división en absoluto" (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo VI).

Nos encontramos aquí con algo primordial, porque en la concreción del pacto y luego de la ley, Rousseau reconoce la abstracción en la cual se fundan. El contrato como una comunidad de ciudadanos desprendidos de su situación particular; la ley como una abstracción jurídica. El postulado de carácter general que se le atribuye sirve tanto para fundar la voluntad común como para introducir bajo mano la diferencia entre lo social y lo político que el artificio del contrato comporta:

Quando digo que el objeto de las leyes es siempre general, quiero decir que la ley considera a los súbditos colectivamente y a las acciones en abstracto, nunca toma a un hombre como individuo, ni una acción particular. Así, la ley puede muy bien estatuir que habría privilegios, pero no puede otorgarlos especialmente a nadie, la ley puede establecer varias clases de ciudadanos y asignarles, incluso, las cualidades que darán acceso a esas clases; pero no puede nombrar a tales o cuales para ser admitidos; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey, ni nombrar una familia real: en una palabra, ninguna función que se relacione con un objeto individual pertenece al poder legislativo (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo VI).

Retomaremos esta diferencia más adelante, por el momento debe interesarnos la serie de conclusiones que extrae Rousseau de lo anterior. En primer lugar, si la ley es un acto de la voluntad general solo puede

corresponder al pueblo elaborarla. Luego, por lo mismo, que el gobernante se halla también bajo su yugo y cualquier decisión que tome con respecto a un objeto particular no es una ley sino un decreto, pues únicamente el pueblo puede crear leyes. Finalmente, pero no menos importante, la ley es justa porque al ser una creación conjunta no podríamos ser injustos con nosotros mismos, y nos vuelve libres porque actuamos de acuerdo con nuestra voluntad.

El pacto social y la creación de la ley representan la fuente de legitimidad que nos permite hablar propiamente de una *república*, que es el nombre escogido por Rousseau para todo Estado regido por leyes. La república es la realización del interés público y de la cosa pública. Luego lo veremos con más detenimiento, pero la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* recoge casi sin variaciones la máxima rousseauiana “las leyes no son estrictamente sino las condiciones de la asociación civil” (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo VI).

El ginebrino establece, podríamos decir, dos tipos de leyes según su relación con el objeto. La acción del cuerpo entero sobre sí mismo constituye las *leyes políticas* o fundamentales. Es la acción del soberano (parte activa) sobre el Estado (parte pasiva). Luego tenemos las relaciones entre los individuos tomados como miembros independientes y con respecto al todo, a las cuales Rousseau da el nombre de *leyes civiles*. El problema político moderno de la división de poderes se desprende en Rousseau de su concepción de la soberanía. Él considera que el cuerpo político está dotado de fuerza y voluntad, claramente los poderes legislativo y ejecutivo respectivamente. El primero solo compete al pueblo en su carácter de único creador de leyes, mientras que mediante el segundo es necesario aplicarlas. Desde otro punto de vista, el poder legislativo tiene por objeto la generalidad expresada en la ley y el ejecutivo su relación con lo particular. De esta manera, y no podemos dejar de observar la metáfora que emplea Rousseau, el gobierno viene a ser una suerte de mediación entre el soberano y el Estado, así como en la figura del hombre se relacionan el alma con el cuerpo. Rousseau deja bien en claro que la soberanía pertenece al pueblo y que el gobierno es solamente su ministro:

(...) contentémonos con considerar al gobierno como un nuevo cuerpo en el Estado, distinto del pueblo y del soberano y como intermediario entre uno y otro. Entre estos dos cuerpos hay esta diferencia esencial: que *el Estado existe por sí mismo y el gobierno no existe sino por*

el soberano. Así, la voluntad dominante del príncipe no es, o no debe ser, sino la voluntad general o la ley; su fuerza es tan sólo la fuerza pública concentrada en él, tan pronto como el príncipe quiere sacar de sí mismo algún acto absoluto e independiente, la unión del todo comienza a aflojarse (...) (Rousseau, 2003: Libro Tercero, Capítulo I, las cursivas son nuestras).

Podemos deducir, con Rousseau, una consecuencia lógica de lo anterior: la mejor legislación es aquella en la cual la voluntad particular es nula, la voluntad del gobierno se muestra subordinada a la del soberano y la voluntad general resulta la determinante.

Rousseau culmina su gran obra con un extenso capítulo dedicado a la cuestión de la religión. Y en él se revela un conjunto de problemas que a nuestros fines resulta determinante. En principio, a través de la división de la religión en dos clases, nos encontramos con la dualidad recogida en la declaración de derechos: lo que es propio del *hombre* y lo que es propio del *ciudadano*. El dominio del hombre queda circunscrito a su interioridad, al ámbito privado. En cambio, el dominio del ciudadano se extiende hacia su comportamiento en relación con la comunidad, claramente al ámbito público. Rousseau sale del atolladero al que nos conducen tanto las religiones puramente interiores, indiferentes hacia las leyes, como las que afectan la vida pública a través de un modo de ser intolerante, con una solución que busca el equilibrio en el mismo pacto social. Es decir, la creencia individual no representa ningún problema hasta que interfiere con la vida pública. Escribe Rousseau: “El derecho que el pacto social da al soberano sobre los súbditos, no sobrepasa, como ya lo he dicho, los límites de la utilidad pública” (Rousseau, 2003: Libro Cuarto, Capítulo VIII). Luego recoge sin ninguna variación el principio liberal más básico: cada uno es libre en lo que no perjudica a los demás; este es el “límite invariable”. El problema de la religión se resuelve con un corte en el propio sujeto. Replicando las ideas de Locke, la instancia social, la ley, aparece como el límite o freno para que la individualidad siga su curso. Sin embargo, aunque el soberano se desentienda de las creencias y opiniones de sus súbditos, necesita de una religión que le haga amar sus deberes de ciudadano y las leyes de su comunidad. En otras palabras, el soberano puede desentenderse del aspecto “privado” de la religión, pero necesita de su aspecto “público”.

Aquí sale a la luz una nueva idea central en Rousseau: la “religión civil”. Así como en Locke se trataba de quitar al gobierno monárquico

su fundamento sagrado para ponerlo en manos de la comunidad política, Rousseau establece una serie de principios que apuntalan una suerte de fe en el orden civil. Ya no serían dogmas de religión sino de sociabilidad orientados a amar las leyes, la justicia, e incluso contienen la prescripción de ofrecer la vida ante el llamado del deber:

Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, pocos, y estar enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de una divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes: he aquí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: la intolerancia (...) (Rousseau, 2003: Libro Cuarto, Capítulo VIII).

Al volver a poner el acento en el carácter orgánico que debe tener una comunidad política ligada por medio de leyes, Rousseau, una vez más, se acerca a Locke para luego alejarse.

II.2. Derecho de libertad

Rousseau abre su *Contrato Social* con un pasaje fundamental: “El hombre ha nacido libre y por todas partes se encuentra encadenado. Alguno que se cree el dueño de los demás no es menos esclavo que ellos” (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo I). La primera parte de la cita revela que para él el hombre es libre por naturaleza y que si permanece esclavo es por una mala organización social. Rousseau se opone a la línea de pensamiento que hipostasia la idea según la cual algunos hombres han nacido para dominar y otros para obedecer. Si esto sucede, como pensaba Aristóteles, no está inscripto en la naturaleza del hombre sino que significa la negación de su propia naturaleza.

La segunda oración de la cita, en estrecha conexión con lo anterior, contiene el secreto del pacto social, porque toda forma de gobierno basada en la fuerza sitúa tanto al amo como al siervo en una relación de esclavitud. La sujeción a un estado dominado por la arbitrariedad, donde impera la voluntad particular, supone su anterioridad a la conformación de la voluntad general y por lo tanto a la libertad social. Previamente a la constitución de la ley que el pueblo se da a sí mismo, la libertad natural se encuentra amenazada. Sin embargo, y Rousseau no deja de reconocerlo, si el hombre es libre por naturaleza necesita del

orden social para garantizarlo, es decir de un orden convencional. Los derechos de los cuales podemos gozar provienen indefectiblemente de uno primero: el pacto social, que, al igual que en Locke, tiene un carácter sagrado.

En el párrafo anterior hemos tenido oportunidad de considerar la analogía entre la constitución del orden familiar y el orden social; pues bien, del lado de la libertad tenemos que no bien el individuo deja de necesitar los cuidados de sus padres se vuelve libre. Rousseau piensa que la primera ley de la naturaleza del hombre es velar por su autoconservación y cuando alcanza la edad de la razón, al poder someter a juicio los medios para valerse por sí mismo, se vuelve su señor. Continuando con la analogía, si una vez alcanzada la mayoría de edad continúa ligado a su familia el vínculo cesa de ser natural y comienza a ser convencional. Pero lo más importante tiene que ver con el hecho de que los hombres solo pueden enajenar su libertad porque les resulta útil, no porque se encuentren bajo el yugo de ningún poder.

Sigamos con la analogía. Dijimos ya que para Rousseau la fuerza no crea derecho, por lo tanto la autoridad legítima solo puede fundarse en convenciones. Si esto es así, debemos ser libres para poder contratar. Pero aceptemos por un momento que uno pudiese darse por completo a otro. Aún en este caso el hombre no podría enajenar a sus hijos, pues ellos nacen libres y su libertad les pertenece. Lo mismo acontece con la comunidad política, porque un gobierno arbitrario necesitaría de la aprobación de sus súbditos renovada con cada generación y, evidentemente, esta arbitrariedad dejaría de ser tal porque estaría fundada sobre un acuerdo. En suma,

renunciar a la libertad, es renunciar a la calidad de hombres, a los derechos de humanidad, e, incluso, a los deberes. No hay ninguna indemnización posible para quien renuncia a todo. Una renuncia tal es incompatible con la naturaleza del hombre y significa quitar toda moralidad a las acciones al arrebatar la libertad a la voluntad (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo IV).

Cuando pactamos, insistimos, lo hacemos porque recibimos algo a cambio. En una relación de sujeción no puede haber libertad, derecho ni contrato. Desde esta perspectiva accedemos a otro punto muy importante: el pacto social rompe la alianza entre la autoridad absoluta y la obediencia sin límites:

¿No resulta claro que no se está obligado a nada con respecto a aquel de quien se tiene derecho a exigir todo? Y esta sola condición, sin equivalencia, sin reciprocidad, ¿no implica la nulidad del pacto? Pues, ¿qué derecho tendría mi esclavo sobre mí, si todo lo que él tiene me pertenece y, al ser su derecho el mío, este derecho mío contra mí mismo es una palabra que no tiene sentido alguno? Así, de cualquier modo que se encaren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no solamente porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Los términos *esclavitud* y *derecho* son contradictorios: se excluyen mutuamente (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo IV, las cursivas son del autor).

Rousseau sostiene que la finalidad de toda asociación política es el bien común, y este a su vez puede ser descompuesto en dos objetos: la libertad y la igualdad. El ginebrino aún se mueve en el círculo trazado por Locke en cuanto considera que la utilidad es consustancial al pacto social, pero lo desborda al referir la libertad individual a la libertad del cuerpo entero. Sin escapar del liberalismo Rousseau va más allá del liberalismo. Prueba de esto es la cercanía entre las nociones de libertad e igualdad. En efecto, mientras que para Locke la libertad podía ser entendida como el ejercicio de la propiedad, para Rousseau la única garantía del ejercicio de la libertad descansa en la igualdad de derecho y de riqueza –ya profundizaremos sobre ello–. Porque, de lo contrario, la desigualdad vuelve al orden social propenso a la tiranía y, junto con ella, crece la amenaza de que algunos hombres estén en condiciones de comprar a otros y a algunos a no tener más remedio que venderse.

II.3. Derecho de propiedad

La concepción y características de la propiedad deben ser referidas inelectablemente al contrato social. Debemos tener en cuenta, desde un punto de vista general, que para Rousseau las fuerzas individuales deben ser arrancadas al hombre con el propósito de que se vuelva dependiente de las fuerzas sociales. En el mismo sentido, cuando se forma una comunidad cada miembro entrega a la sociedad todos los bienes que posee como parte integrante de su fuerza individual. Con lo cual Rousseau no quiere decir que la posesión

(...) cambie de naturaleza al cambiar de manos y se vuelva propiedad

en las del soberano, sino que, como las fuerzas de la ciudad son incomparablemente mayores que las de un particular, la posesión pública es también, de hecho, más fuerte y más irrevocable (...) (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo IX).

Rousseau sigue a Locke muy de cerca en lo referente a la apropiación privada de la tierra y en cómo este acto funda derecho. Pero con la salvedad de que, aunque el derecho del primer ocupante sea más real que el del más fuerte, aún no constituye derecho en sentido estricto. Solo podemos hablar rigurosamente de derecho de propiedad por mediación social. En el estado de naturaleza cada hombre ocupa legítimamente una porción de tierra, pero esta posesión es inestable, sujeta a amenazas. En cambio, luego de la asociación política, se asegura que no será privado de ella al mismo tiempo en que él no puede entrometerse en las del resto de la comunidad.

Nuevamente, vemos aparecer al contrato social como un sistema de intereses interdependientes cuando Rousseau sostiene que es la sumatoria de tierras la que conforma el territorio público y, de esta suerte, aumenta la dependencia mutua al tiempo que la unión se vuelve ventajosa para todos debido a que acrecientan su poder particular al constituir el poder común. Así como el paso de la libertad individual a la libertad social significa una retraducción, el estatuto mismo de la propiedad se ve alterado:

Lo que hay de singular en esta enajenación es que al aceptar la comunidad los bienes de los particulares, lejos de despojarlos de ellos no hace sino asegurarles la posesión legítima, cambiar la usurpación en un verdadero derecho y el usufructo, en propiedad. Entonces, al ser considerados los poseedores como depositarios del bien público, al ser respetados sus derechos por todos los miembros del Estado y protegidos con toda la fuerza colectiva contra el extranjero, por una sesión ventajosa al público, y más aún a ellos mismos, adquieren, por así decirlo, todo lo que han dado, paradoja que se explica fácilmente por la distinción de los derechos que el soberano y el propietario tienen sobre el mismo fondo (...) el derecho que cada particular tiene sobre su propio fondo está siempre subordinado al derecho que la comunidad tiene sobre todos; sin lo cual no habría ni solidez en el lazo social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo IX).

Como leemos al final de la cita, el derecho de todos es más fuerte que el derecho particular. Sin embargo, irónicamente, el contrato social se revela también como una protección más segura para el derecho de propiedad que ya existe en el estado de naturaleza, es decir, previo a la constitución del orden social.

II.4. Derecho de igualdad

Si decíamos que en Locke el acento está puesto fuertemente en la libertad como defensa de la propiedad, en Rousseau la igualdad funciona como sostén de la libertad. En ambos pensadores hallamos la preocupación por fijar una igualdad de derechos “formal”, pero Rousseau también se ocupa de su carácter “material”. En el estado social debe perfeccionarse la igualdad que ya existe en el estado de naturaleza. Tal es su importancia que asume el valor de un *dictum* sobre la constitución de todo el sistema social:

(...) el pacto fundamental, en lugar de destruir la igualdad natural, sustituye por el contrario con una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza había podido poner de desigualdad física entre los hombres y que estos, pudiendo ser diferentes en fuerza o en talento, se vuelven todos iguales por convención y derecho (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo IX).

Pero esta es solo una característica de los buenos gobiernos; en los malos la igualdad es una mascarada que mantiene al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. En estos tipos de gobiernos las leyes valen para los que poseen todo y nada valen para los que nada poseen. Con lo cual volvemos a encontrarnos con una especificidad propia del contrato, ya que el estado social, si pretende ser ventajoso para el conjunto, requiere que todos sus miembros tengan algo y ninguno demasiado.

En cuanto al aspecto formal de la igualdad Rousseau se muestra bastante próximo a Locke. Nos permitimos traer a escena dos pasajes ya citados de ambos autores. Leámos en Locke:

Aunque he dicho antes «que todos los hombres son iguales por naturaleza», no cabe suponer que se trata de toda clase de «igualdad». La edad o la virtud pueden dar a los hombres una justa precedencia; la excelencia de sus facultades y méritos pueden poner a otros por en-

cima del nivel común; el nacimiento puede obligar a algunos, y la alianza o los beneficios a otros, a respetar a aquellos a quienes la naturaleza, la gratitud u otro signo de respetabilidad hace que se les deba sumisión (Locke, 2003: § 54).

Y luego en Rousseau:

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, quiero decir que la ley considera a los súbditos colectivamente y a las acciones en abstracto, nunca toma a un hombre como individuo, ni una acción particular. Así, la ley puede muy bien estatuir que habría privilegios, pero no puede otorgarlos especialmente a nadie, la ley puede establecer varias clases de ciudadanos y asignarles, incluso, las cualidades que darán acceso a esas clases; pero no puede nombrar a tales o cuales para ser admitidos; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir un rey, ni nombrar una familia real (...) (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo VI).

Como buenos contractualistas, fundan el orden de la ley sobre la abstracción, sobre un “hombre sin atributos”. El contrato rousseauiano, por medio de su idea de soberanía vinculada a la voluntad general, determina la igualdad de todos en cuanto a deberes y a derechos se refiere, o, lo que igual vale, en tanto obliga o faculta. Pero Rousseau comienza a vislumbrar lo que luego en Hegel alcanzará un contenido mucho más desarrollado, nos referimos a la misión reparadora de la política, como lugar de lo universal, con respecto a las desigualdades que produce la economía, ámbito de la particularidad por excelencia. Dicho de otro modo, lo que está en juego es la relación entre lo político y lo social.

El aspecto material de la igualdad es el pilar sobre el cual se edifica la libertad. Rousseau se cuida de exigir una igualdad absoluta de poder y riqueza entre los miembros del cuerpo político, sin embargo sostiene que el primero debe ejercerse de una manera no violenta siguiendo las prescripciones de la ley. Mientras que para la segunda sugiere una moderación de manera tal “(...) que ningún ciudadano sea lo bastante opulento como para poder comprar a otro y ninguno sea lo bastante pobre como para estar obligado a venderse (...)” (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo XI).

Moderación que culmina en un llamamiento a, por una parte, no acumular bienes e influencias por demás y, por otra, a mantenernos

exentos de avaricia y apetencias. Tan importante es este equilibrio, siempre precario, para Rousseau, que de él depende la solidez del Estado. El exceso de riqueza y el exceso de pobreza, y aquí hay que reconocerle a Rousseau que los comprenda de manera consustancial, minan la idea del bien común, debido a que “(...) de uno salen los factores de la tiranía y del otro, los tiranos” (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo XI). Recaemos, así, en la alternativa de que algunos compren la libertad y otros la vendan.

Rousseau no es lo que se dice un optimista con respecto a la desaparición del abuso, pero es aquí precisamente donde interviene la legislación, regulando la “fuerza de las cosas” que tiende siempre a la desigualdad. Rousseau ya es plenamente consciente del carácter natural(izado) del mercado, librado a su propio juego, y la necesidad de disciplinarlo mediante la política del Estado.

II.5. Derecho de seguridad

Señalábamos anteriormente que para Locke el gobierno debe gran parte de su origen al miedo, en cuanto a la seguridad de la propiedad se refiere. Rousseau comparte el diagnóstico según el cual el estado de naturaleza se vuelve un estado de carencia, pero el origen del gobierno —de la asociación civil, para decirlo correctamente— se debe más bien a la necesidad de potenciar las fuerzas individuales de autoconservación. Por cualquier lado que intentemos acceder al problema, nos vemos obligados a buscar las respuestas en el núcleo conceptual del contrato social. Es como si ejerciese una fuerza centrípeta sobre todos los elementos imaginables.

El estado primitivo llega a su fin y los hombres tienen que unir sus fuerzas individuales y formar una fuerza común para poder sobrevivir como especie. Tienen que fundirlas, además, de acuerdo con un objetivo común y hacerlas actuar concertadamente. Pero, claro, ¿por qué cederíamos tranquilamente nuestra fuerza y nuestra libertad si son las herramientas que necesitamos para conservarnos? Pregunta que encierra el contenido paradójico del contrato:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes». Tal es el problema fundamental al cual

el contrato social da solución (...) (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo VI).

Obedecer a todos para obedecerse a uno mismo o, mejor, porque obedecemos a todos no hacemos más que obedecernos a nosotros mismos. Rousseau establece más claramente que Locke que la finalidad de la asociación política es la defensa de la persona y de los bienes de cada uno, en cuanto diferencia los términos y no los subsume bajo el de “propiedad”. La constitución de la fuerza común demanda un requisito excluyente: la enajenación de los derechos de cada uno al cuerpo político debe ser *total*. La entrega sin reservas produce que todos estén en igualdad de condiciones y por tanto se vuelve una garantía del pacto. Del mismo modo, ningún individuo podría conservar derechos particulares porque esta condición los volvería jueces sobre sus propios asuntos, lo cual es lo propio del estado de naturaleza. En resumen, la universalización, ya la veamos aparecer bajo el nombre de voluntad general, soberanía o ley, es la garantía de la asociación civil.

¿Y qué estamos haciendo sino establecer la diferencia entre *fuerza* y *derecho*? En efecto, la hipotética subsistencia de poderes particulares coloca automáticamente a cualquier individuo en una situación de dependencia personal, que es lo característico del estado de naturaleza. Mientras que la sujeción a la generalidad de la ley constituye el impulso del derecho: “(...) condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política y que es la única que vuelve legítimos los compromisos civiles, los cuales, sin esto, serían absurdos, tiránicos y sujetos a enormes abusos” (Rousseau, 2003: Libro Primero, Capítulo VII). Se produce un corte temporal que separa el estadio previo al contrato del posterior; de una situación de dominación e inseguridad pasamos a un gobierno legítimo y seguro. Por otra parte, es esta misma diferencia la que distingue una asociación de una simple agregación.

En numerosos pasajes de *El Contrato Social* Rousseau afirma que la finalidad del pacto es la conservación de sus miembros. La concentración de la fuerza común que le es inherente sigue metafóricamente al funcionamiento del cuerpo. En otras palabras, el movimiento del cuerpo político se sigue del movimiento del cuerpo humano. El contrato social debe tener el mismo control absoluto sobre sus integrantes como lo tiene el cuerpo humano sobre sus miembros. La vida del organismo, ya sea humano o político, su posibilidad de conservación, depende de este

control. ¿Qué implica la retraducción en términos sociales de las capacidades individuales del hombre?

(...) en lugar de una enajenación no han hecho sino un cambio ventajoso, de una manera de ser insegura y precaria a otra mejor y más segura, de la independencia natural a la libertad, del poder de perjudicar a los demás a su propia seguridad y de su fuerza, que otros podían superar a un derecho que la unión social vuelve invencible. Su vida misma, que ellos han consagrado al Estado está continuamente protegida por él y, cuando la exponen para su defensa ¿qué hacen, por él, sino devolverle lo que de él han recibido? (Rousseau, 2003: Libro Segundo, Capítulo IV).

Finalmente, la seguridad de la propiedad no está ausente en Rousseau. El efecto paradójico que supone entregar todo a la comunidad para así poder poseerlo realmente se replica en el caso de la propiedad, principalmente en la propiedad de la tierra. Cuando uno hace entrega de su porción de tierra al Estado obtiene el respeto de todos sus miembros y la protección colectiva contra cualquier amenaza. Por ello, el poder soberano sobre el territorio es el fundamental del cual se deriva el derecho individual.

II.6. Derecho de resistencia a la opresión

La posibilidad de resistirse a un poder arbitrario coincide con la destrucción del pacto social. Rousseau se muestra profundamente pesimista con respecto a la supervivencia del orden social garantizado por el contrato. Percibe una tendencia inherente e inevitable a la destrucción del cuerpo político. Pero para poder comprender adecuadamente este proceso es necesario ahondar en algunas distinciones que hemos mencionado al pasar. En primer lugar, debemos recordar que la voluntad suprema pertenece al soberano. Esta es la parte “activa” que se vincula con el Estado como su objeto “pasivo”. El pueblo detenta la soberanía porque encarna la generalidad de la voluntad, sin embargo no puede ejecutarla porque se refiere a actos particulares que, por su misma esencia, escapan a aquella generalidad: “La fuerza pública necesita, por lo tanto, un agente propio que la reúna y la ponga en acción según las orientaciones de la voluntad general, que sirva para la comunicación del Estado y del soberano” (Rousseau, 2003: Libro Tercero, Capítulo

I). Aquí aparece la necesidad del gobierno para concretar dicha comunicación.

En este punto Rousseau nos advierte sobre una cuestión central: aunque el gobierno lleve adelante la reunión del soberano con el Estado no debe confundirse de ninguna manera con el primero, del que es solo su ministro. Decíamos que Rousseau es pesimista con respecto a la supervivencia del cuerpo político, y la razón estriba en que tarde o temprano el gobierno atenta contra la soberanía, de la misma manera en que la voluntad particular actúa contra la voluntad general. El príncipe no encuentra un contrapeso en ningún cuerpo de la sociedad y este proceso de usurpación de la soberanía parece ser tan natural que Rousseau vuelve a emplear una figura “organicista”. La degeneración del cuerpo político sigue el mismo camino de vejez y muerte que el cuerpo del hombre. Y luego:

El poder legislativo es el corazón del Estado, el poder ejecutivo es el cerebro, que da movimiento a las partes. El cerebro puede sufrir una parálisis y el individuo seguir viviendo. Un hombre se queda imbécil y vive; pero no bien el corazón interrumpe sus funciones, el animal muere. No es, pues, por las leyes que el Estado subsiste, es por el poder legislativo (...) (Rousseau, 2003: Libro Tercero, Capítulo XI).

Pero la conclusión que debemos obtener de lo anterior es que desde el momento en que el gobierno arrebató la soberanía al pueblo el pacto social se rompe: concluye el derecho y comienza nuevamente el imperio de la fuerza. Esto quiere decir claramente Rousseau cuando apunta que en tal caso los ciudadanos recobran su libertad natural y se ven forzados a obedecer aunque no estén obligados, puesto que si cesa el derecho cesa también con él el deber. Sin embargo, precisamente porque Rousseau comprende la tendencia inherente a la usurpación, intenta sentar firmemente algunas condiciones. En primer lugar, la institución del gobierno no es un contrato sino una ley, de modo que la soberanía pertenece claramente al pueblo como manifestación de la voluntad general. Los gobernantes no contratan, solo obedecen. En segundo lugar, los integrantes del poder ejecutivo “(...) no son los dueños del pueblo sino sus auxiliares (...)” (Rousseau, 2003: Libro Tercero, Capítulo XVIII), de manera tal que pueden ser igualmente nombrados como revocados. En tercer lugar, los gobernantes son igualmente ciudadanos que no tienen el derecho de elegir las condiciones de su gobierno.

Se desprende de aquí una consecuencia que, por perfectamente lógica, no deja de ser radical: “(...) no hay en el Estado ninguna ley fundamental que no se pueda revocar, ni el mismo pacto social; pues si todos los ciudadanos se reunieran para romper este pacto de común acuerdo, es indudable que estaría legítimamente roto” (Rousseau, 2003: Libro Tercero, Capítulo XVIII).

III. Presencia de Locke y Rousseau en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)

Existe una cierta polémica en torno a la influencia que las obras de estos dos grandes pensadores han tenido sobre la *Declaración de Derechos*. Algunos autores sostienen que es mayor la influencia rousseauiana y otros sostienen que, por su inspiración en la Constitución de Norteamérica, se aproxima por esta vía al pensamiento de Locke. Incluso si consideramos diacrónicamente las distintas declaraciones subsiguientes a la Revolución Francesa –como la de 1793, por ejemplo, comprendida por Marx como la más radical de todas– suele afirmarse que hay un pasaje más marcado del acento lockeano al rousseauiano.

Sea como fuese, nosotros, sin pretender zanjar esa polémica, procuraremos ver cómo se traslucen los postulados de ambos filósofos políticos –cuando no los de ambos al mismo tiempo– artículo por artículo. Es un ejercicio que nos permitirá delimitar el terreno sobre el cual se erigirán las críticas de Hegel y fundamentalmente las de Marx. Luego de examinar las doctrinas de Locke y de Rousseau está claro que los derechos recogen la herencia contractualista y, junto con ella, forman parte del pensamiento ilustrado propio de la modernidad política. Comencemos:

“*Artículo 1: Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común*”. Tanto las ideas de Locke como las de Rousseau podrían abonar lo que expresa este primer artículo, ya que se supone a los hombres libres e iguales por naturaleza. Sin embargo, aquí se muestra una ambivalencia entre, podríamos decir, “naturaleza” y “sociedad”. En efecto, si los hombres “nacen” con derechos estamos aludiendo a su carácter natural, previo a todo estadio social, pero si al mismo tiempo sostenemos que “permanecen” con ellos ya estamos dentro del orden social. La ambivalencia que señalamos podría ser expresión del mismo tinte ambiguo que la idea del estado de naturaleza comporta en ambos pensadores. La se-

gunda parte del artículo, que hace mención a la “utilidad común”, desplaza la idea del “bien común”. Tanto en Locke como en Rousseau registramos un uso polivalente de las expresiones utilidad común y bien común, pero ya hemos marcado que ciertamente en el primero de ellos se observa un fuerte carácter “agregativista”, “utilitarista” e “individualista” dado al acto de la asociación, mientras que en el segundo el énfasis está puesto en las ventajas de vivir en comunidad. De todas formas, este primer artículo se recuesta decididamente sobre el primer aspecto ligado a la teoría de Locke.

“Artículo 2: La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. Sin lugar a dudas, uno de los artículos centrales de la *Declaración* porque se definen concretamente los derechos básicos. Como en el caso anterior, se produce un juego temporal, puesto que el nacimiento de la asociación política es un reconocimiento del pacto social que, a su vez, viene a garantizar la conservación de unos derechos dados al hombre por la naturaleza. El contrato, podríamos decir, establece un corte sincrónico en las sociedades, mientras que los derechos pareciesen tener un recorrido diacrónico en la historia. Tratamos ya cada uno de estos derechos por separado en las obras de Locke y de Rousseau, más adelante veremos las críticas de Marx a estos o, mejor expresado, al significado que para él asumen en la sociedad burguesa.

“Artículo 3: El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, pueden ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella”. Aquí se cita casi literalmente a Rousseau. El poder político debe tener el carácter general que aquel reclamaba. El artículo establece una relación indisoluble entre dos términos: el principio de soberanía lo retiene la nación —léase, el pueblo— y por lo tanto la autoridad solo es legítima si emana de ella. En el balanceo entre la concepción “agregativista” y la “asociacionista” del contrato, este tercer artículo se inclina decididamente hacia la última.

“Artículo 4: La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a otro: por eso, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Tales límites sólo pueden ser determinados por la ley”. Locke y Rousseau coinciden en esta idea, y la *Declaración* la recoge. Podríamos decir que en la libertad se conjugan el

derecho y la ley; el derecho como posibilidad habilitante hasta que “choque” con los derechos de otro, aquí aparece la ley con su carácter restrictivo. En este sentido, la ley pone límites al derecho para garantizar su continuidad. Sorprendentemente la sociedad deja de aparecer aquí como un cuerpo, con vínculos orgánicos, y vuelve a ser comprendida al modo de una mera agregación de individuos. Es, decididamente, uno de los artículos más controversiales y resulta difícil desprenderse de la visión de Marx acerca de su carácter eminentemente individualista.

“Artículo 5: La ley sólo tiene derecho a prohibir los actos perjudiciales para la sociedad. Nada que no esté prohibido por la ley puede ser impedido, y nadie puede ser constreñido a hacer algo que esta no ordene”. Clara continuación del punto anterior, además retoma el interés compartido por Locke y Rousseau respecto a la sujeción a la ley, en el preciso sentido de evitar la actuación de poderes arbitrarios sobre las personas.

“Artículo 6: La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos, ya sea que proteja o que sancione. Como todos los ciudadanos son iguales ante ella, todos son igualmente admisibles en toda dignidad, cargo o empleo públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos”. Notoriamente se recoge aquí sin variaciones a Rousseau. En primer lugar, la ley aparece bajo el título de una creación humana conjunta, luego como expresión de la soberanía popular y, por tanto, pasible de ser elaborada por los ciudadanos o sus representantes. La ley, al menos si uno tuviese en mente solo este artículo, aparece como la fuente de la libertad. La ley, a la par, se constituye en el elemento de la generalidad; lo que vale tanto para la igualdad de los hombres frente a ella como para la no distinción en cuanto a sus determinaciones concretas. De allí que el final del artículo señale que las diferencias entre los hombres solo inciden en la posibilidad de ocupar cargos públicos de acuerdo con sus méritos, que nada tendrían que ver, en principio, con su “origen”.

“Artículo 7: Ningún hombre puede ser acusado, arrestado o detenido, como no sea en los casos determinados por la ley y con arreglo a las formas que esta ha prescrito. Quienes soliciten, cursen, ejecuten o hagan ejecutar órdenes arbitrarias deberán ser castigados: pero todo ciudadano convocado o aprehendido en virtud de la ley debe obedecer de inmediato; es culpable si opone resistencia”. Continúa desarrollándose la fuerza de la ley, contrarrestando la arbitrariedad de la fuerza. Lo que comienza a surgir de

un modo evidente es lo que luego Max Weber llamará el “monopolio de la violencia física legítima”.

“Artículo 8: La ley sólo debe establecer penas estrictas y evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado sino en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito, y aplicada legalmente”. Al artículo anterior se suma como novedad la preexistencia de la ley al delito.

“Artículo 9: Puesto que todo hombre se presume inocente mientras no sea declarado culpable, si se juzga indispensable detenerlo, todo rigor que no sea necesario para apoderarse de su persona debe ser severamente reprimido por la ley”. Continúa la serie de garantías que ofrece la ley, cuyo valor es determinante porque asegura la integridad de la persona, la garantía de un proceso y la defensa contra cualquier poder arbitrario, ya sea que provenga de un particular o incluso del mismo Estado.

“Artículo 10: Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, a condición de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”. Nuevamente emerge la figura de Rousseau en cuanto a la importancia de la opinión. Nos encontramos con el juego entre lo privado y lo público del cual ya hemos hablado. En este caso la opinión sigue el modelo de la libertad, puesto que puede desarrollarse hasta que no afecte a otros. Resultado o eco del mismo corte que produce el contrato social entre las esferas privada y pública, la opinión se muestra escindida. Si en este artículo la opinión parece querer ser resguardada en tanto vivencia “interior”, en el próximo se encamina hacia su “exteriorización”.

“Artículo 11: La libre comunicación de pensamientos y de opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre; en consecuencia, todo ciudadano puede hablar, escribir e imprimir libremente, a trueque de responder del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley”. Este artículo es indisoluble del anterior. De nuevo debemos destacar que la ley aparece como un límite al derecho, en este caso particular a comunicar los pensamientos u opiniones.

“Artículo 12: La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita de una fuerza pública; por lo tanto, esta fuerza ha sido instituida en beneficio de todos, y no para el provecho particular de aquellos a quienes ha sido encomendada”. Veíamos en Locke y en Rousseau que uno de los pilares del gobierno civil se erige sobre la concentración de las fuerzas individuales en una fuerza común; precisamente esta fuerza constituida en su generalidad debe ser la garantía de que no será utilizada de manera

arbitraria y con fines particulares. Simultáneamente, la exteriorización del poder frente a la particularidad señalaba el paso del estado de naturaleza al gobierno civil.

“Artículo 13: Para el mantenimiento de la fuerza pública y para los gastos de administración, resulta indispensable una contribución común; esta debe repartirse equitativamente entre los ciudadanos, proporcionalmente a su capacidad. Artículo 14: Los ciudadanos tienen el derecho de comprobar por sí mismos o a través de sus representantes, la necesidad de la contribución pública, de aceptarla libremente, de vigilar su empleo y de determinar su prorrata, su base, su recaudación y su duración. Artículo 15: La sociedad tiene derecho a pedir cuentas de su gestión a todo agente público”. De acuerdo con la finalidad de nuestro trabajo estos artículos resultan secundarios. No obstante, decidimos mencionarlos y los agrupamos debido a que se refieren a la necesidad de fijar impuestos para el sostenimiento de la fuerza pública, su determinación por parte de los ciudadanos o sus representantes y la potestad de exigir a los funcionarios públicos la rendición de cuentas.

“Artículo 16: Toda sociedad en la cual no esté establecida la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución”. El contenido de este artículo es determinante: su segunda parte alude a la necesidad de la separación de poderes que comparten Locke y Rousseau, aunque el ginebrino lo menciona explícitamente como condición irrenunciable de la constitución política. La división de poderes indica una cesura entre la facultad de hacer las leyes y la facultad de ejecutarlas. La distinción del poder legislativo con respecto al poder ejecutivo señala un punto de no retorno en la historia. Su segunda parte vincula el propio nacimiento de la *Declaración*, su origen, como condición necesaria de la constitución política.

“Artículo 17: Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella, salvo cuando la necesidad pública, legalmente comprobada, lo exija de modo evidente, y a condición de una justa y previa indemnización”. Es indudable que aquí se protege la propiedad, entendida como un derecho individual, de la arbitrariedad del poder de modo tal que su privación solo puede estar mediada legalmente. Pero por lo mismo implica una concepción individualista de la propiedad, y la instancia social, única que legítimamente puede quitarla, supone su contrario, que su misma naturaleza es la de proteger la propiedad privada. Aunque Rousseau compartiría el contenido de este artículo, es

claro que al hablar de su carácter “inviolable y sagrado” se recuesta más sobre las ideas de Locke.

Notas

¹ En su intento por romper el vínculo entre el poder político y el poder paternal –es decir, disolver el atributo sagrado de la autoridad política–, Locke establece una diferenciación entre el poder político, el paternal y el despótico de acuerdo con su origen y su relación con la propiedad. De acuerdo con su origen, el poder paternal es dado por la naturaleza a los padres hasta que los niños alcancen la mayoría de edad. Luego, el poder político se funda en un acuerdo voluntario para la formación del gobierno. Finalmente, el poder despótico viene dado por el despojo, por el poder que tiene un amo sobre sus súbditos.

² Ante la posible pregunta por la plausibilidad histórica de la existencia de tal estado, Locke ofrece como prueba la independencia de los gobiernos del mundo. En otras palabras, si estas comunidades no están asociadas políticamente –puesto que pueden estarlo de otra forma; comercialmente, por ejemplo– se hallan aún en el estado de naturaleza.

³ Ver nuestro apartado “Derecho de Propiedad”.

⁴ Recordemos que la ley de la razón es la ley que Dios ha dado a los hombres para que gobiernen sus acciones, lo cual supone, al mismo tiempo, tanto la libertad de obrar como el conocimiento de los límites a la acción que dicha ley indica.

⁵ Aquí se hace evidente el distanciamiento de Rousseau con respecto a otras “variantes” del contractualismo. Es necesario insistir en esto: el pueblo no acuerda nada con su jefe; no “contrata”, este último solo ejecuta la ley que el soberano se dio a sí mismo a través de la institución del gobierno.

Capítulo II

Marx: crítico radical de los derechos humanos

No tenemos la intención de presentar a los autores a partir de los cuales discutimos en un sentido “lineal”, como si cada uno fuese una “superación” del anterior, posiblemente autorizada, claro está, por su sucesión temporal. Vale decir, Rousseau como “superación” de Locke, Hegel como “superación” de Rousseau, Marx como “superación” de Hegel, etc. Sin embargo, debemos reconocerlo, la situación parece darse de esta forma. Si establecimos que Rousseau cambia el punto de vista sobre el cual giraba la idea del contrato, esto es, desde el individuo hacia la comunidad, será Hegel quien intente volver “concreto”, “real”, el giro señalado. Hegel se distanciará del contractualismo rousseauiano y aún más, desde luego, del contractualismo liberal de Locke.

Es sumamente compleja la relación de Hegel con Rousseau, no obstante, de acuerdo con nuestros fines, podemos marcar algunas cuestiones fundamentales. Para decirlo todo de una vez, Hegel compartirá plenamente la idea de Rousseau según la cual la libertad se alcanza socialmente y, muy especialmente, la preeminencia de la “voluntad general” sobre cualquier interés particular. Pero la gran diferencia entre los dos filósofos está en el *medio* para alcanzarla: en Hegel la manera de lograr la conformación de la voluntad general no puede darse a través del modelo del contrato. Comencemos por la coincidencia en el punto de partida. Tanto Rubén Dri como José María Ripalda aceptan sin reservas que Hegel adhiere decididamente al tipo de libertad propuesto por Rousseau. Contra la tradición liberal, para la cual las libertades individuales “chocan” entre sí hasta que aparece un tercero que debe separarlas —léase, el Estado o cualquier otra forma de constitución política—, el contractualismo rousseauiano entiende que la libertad individual se enriquece solo a través del fortalecimiento de las relaciones intersubjetivas.

Lo que Hegel comparte con el ginebrino, más brevemente, es que la realización sustantiva de la libertad solo es posible a través de las relaciones sociales. Por ello es que Ripalda sostiene que, para Hegel, la expresión de la voluntad general se dirige hacia el centro de una teoría verdadera del Estado. Por otra parte, debido a la conocida comprensión hegeliana del devenir como la realización de la Razón en la Historia, Hegel ha tomado de Rousseau dos elementos claves: la razón es ahora una razón *práctica* y no solo *teórica*, y, por lo mismo que venimos marcando, esta razón es universal, aparece desligada del arbitrio de cualquier individuo, de todo resto de particularidad.

Sin embargo, debemos volver al punto en el que subrayábamos que Rousseau da un paso más allá del liberalismo pero vuelve a pararse en el lugar del individuo. Traducido a los propios términos de Hegel, la voluntad general no puede expresarse a través del “modelo” del contrato, pues este supone un pacto entre particulares. En efecto, nos advierte Hegel, el contrato constituye un pacto entre personas independientes, de modo que: por una parte, es un acto que depende de su mero arbitrio y, por otra, y esencialmente, es un acuerdo que se funda en un interés común, pero no en la universalidad *en-sí* y *para sí* que exige la idea de un Estado “ético”. Como quedará claro más adelante, el modelo contractualista aún se mueve en el ámbito de la moralidad abstracta, mientras que solo una voluntad general encarnada en la figura del Estado representa el advenimiento de la “eticidad”.

Para ponerlo en las herméticas palabras de Hegel citadas por Ripalda, en Rousseau la libertad aún no es la “(...) unidad del pensamiento consigo mismo” (Hegel, citado en Ripalda, 1979: 155). De igual modo que la voluntad general, por mediación del contrato, es todavía “(...) una estructura *exterior* de la conciencia” (Ripalda, 1979: 155, las cursivas son del autor). El contrato no es “racional” porque no está a la altura de la Idea que se realiza —porque *puede* realizarse— en la historia. Por lo tanto, también es “abstracto”, ya que muestra su desfase histórico. Pero lo sustancial del argumento consiste en la imposibilidad que tiene el contrato de representar el modelo de constitución del Estado, porque su contenido, calcado sobre el de la propiedad privada, no puede confundirse con la naturaleza más elevada del Estado. Retornando a la crítica a Rousseau, el contrato une voluntades particulares y, como tal, no se muestra de acuerdo con la universalidad que debe fundar el espíritu de una comunidad.

Hegel se refiere a ello de una manera singularmente transparente en un pasaje de sus *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821):

En la época moderna se ha hecho muy común considerar al estado como un contrato de todos con todos. Según se dice, todos realizarían un contrato con el príncipe, y este a su vez con los súbditos. Este punto de vista proviene de que se piensa de modo superficial en *sólo una unidad de diferentes voluntades*. En el contrato hay, en cambio, dos voluntades idénticas que son dos personas y quieren seguir siendo propietarias. El contrato parte pues del arbitrio de la persona y el matrimonio tiene con él en común este punto de partida. En el caso del estado es totalmente diferente pues no radica en el arbitrio de los individuos separarse del estado, ya que son sus ciudadanos ya desde un punto de vista natural. *La determinación racional del hombre es vivir en un estado, y si no existe aún, la razón exige que se lo funde*. Un estado debe dar su autorización para que alguien entre en él o lo abandone; no depende del arbitrio de los individuos, y el estado no se basa por lo tanto en el contrato, que supone el arbitrio. Es falso, pues, cuando se dice que un estado se funda sobre el arbitrio de todos; por el contrario, estar en el estado es absolutamente necesario para todos. *El gran progreso del estado en la época moderna consiste en que es en y por sí mismo fin, y sus integrantes no deben conducirse en relación con él de acuerdo con estipulaciones privadas, como ocurría en la Edad Media* (Hegel, 2004: § 75, las cursivas son nuestras).

La crítica hegeliana al contractualismo contiene la llave de acceso al antecedente inmediato y trasfondo desde el que es preciso comprender los “escritos de juventud” de Marx, en los cuales se presenta el cuerpo principal de su crítica a los derechos humanos. Por tanto, en un primer momento, desarrollaremos brevemente su “filosofía del Estado ético” contenida en los *Principios* ya nombrados.

I. Breve aproximación a la idea de eticidad representada por el Estado en la filosofía del derecho de Hegel

I.1. El antecedente inmediato de la crítica marxiana

Hegel es, como afirma Dri, “el máximo filósofo de la revolución burguesa, que a partir de la revolución francesa se expande por toda Europa” (Dri, 2008: 213). En sus *Principios* vamos a encontrar la caracterización

y relación que se establece entre la esfera de la sociedad civil como sede del interés particular, egoísta, y el Estado como superación de esta limitación y expresión del interés universal reconciliado con el particular, como el ámbito de la racionalidad autoconsciente. La tensión universal-particular puesta de manifiesto en la escisión Estado-sociedad civil es el primer paso necesario para conocer el origen de la crítica de Marx.

La concepción hegeliana del Estado debe ser puesta en relación con la situación histórica concreta que tiene lugar a partir del siglo XVIII, esto es, la Revolución Industrial y con ella la división entre capital y trabajo, la “separación del productor con relación a los medios de producción” (Dri, 2008: 213-214). Esta separación tendrá como efecto la desarticulación de las totalidades orgánicas (familia, iglesia, gremios, etc.) que contenían a los individuos, debido a que ahora se ven expulsados de su tierra y deben buscar en las ciudades sus medios de vida. Es en este momento que se conforma lo que Hegel llamará “sociedad civil” o “sociedad burguesa”, relativa al burgo, a la ciudad.

En el lenguaje hegeliano, se producirá la escisión del *particular* con respecto al *universal*, del individuo con respecto a una totalidad que lo trascienda. La forma según la cual los individuos puedan volver a ser integrados en una unidad que haga posible la convivencia luego de esta escisión es, para Dri, el gran problema político de la modernidad y plantea fundamentalmente la cuestión de la constitución del Estado. Desde la filosofía política, continúa Dri, se han propuesto diversas soluciones: el Estado absolutista (Hobbes), el Estado liberal (Locke, Smith), el Estado democrático (Rousseau) y el Estado ético (Hegel).

Comencemos por decir, apretadamente, que lo que Hegel intentará formular es una “dialéctica del Estado”, considerando la historia de este desarrollo como el despliegue del sujeto o “espíritu” desde su manifestación más pobre hasta la realización plena de la libertad y la racionalidad en el Estado. La macrodialéctica, como la llama Dri, incluye diversas configuraciones que son, en sí mismas, lógico-históricas: el derecho abstracto (universal abstracto o *en sí*), la moralidad (particular o *para sí*) y la eticidad (universal concreto o *en sí-para sí*). La configuración de la esfera de la eticidad, a su vez, también contiene tres partes que corresponden a los momentos de la dialéctica: la familia (universal abstracto o *en sí*), la sociedad civil (particular o *para sí*) y el Estado (universal concreto o *en sí-para sí*).

Es de esta “dialéctica de la eticidad” que vamos a ocuparnos por ser

la culminación de la filosofía del derecho de Hegel y el marco conceptual de la posterior crítica de Marx. El paso del derecho abstracto a la moralidad indica el paso de la persona como mero soporte de derechos al “sujeto” que se autodetermina, es decir, representa el tránsito del universal al particular (del *en sí* al *para sí*). Representa, a su vez, el nacimiento de la particularidad que históricamente se corresponde con el paso del feudalismo al capitalismo por la separación del productor con respecto a los medios de producción, ya mencionada anteriormente. Es, en palabras de Hegel, el “derecho de la *libertad subjetiva*” (Hegel, 2004: § 124, las cursivas son del autor). Este aspecto de la libertad subjetiva debe ser completado aún por el de la “libertad objetiva”, es decir *intersubjetiva*, porque la realización del sujeto solo puede darse en relaciones e instituciones de carácter social, que trasciendan su ser particular. Escribe Hegel:

La unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en y por sí es la *eticidad*, en la que se produce la reconciliación de acuerdo con el concepto. Si la moralidad es pues la forma de la voluntad según el lado de la subjetividad, la eticidad no es ya meramente la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sino el tener como contenido su propio concepto, es decir, la libertad (Hegel, 2004: § 141, las cursivas son del autor).

Y más adelante:

La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia* (Hegel, 2004: § 142, las cursivas son del autor).

La eticidad es el terreno en el que coinciden lo universal y lo particular, es un modo de actuar que aparece como *costumbre*, como una *segunda naturaleza* ligada al mundo del pueblo con sus instituciones, leyes, valores, idioma, etc. Solo en él los individuos pueden ser realmente libres. La dialéctica de la eticidad, como ya hemos adelantado, está compuesta por tres momentos:

A. Espíritu ético inmediato o *natural*: la *familia*. Esta sustancialidad pasa a la pérdida de su unidad, a la duplicidad y al punto de vista de lo relativo, y es así

B. *sociedad civil*, unión de los miembros como *individuos independientes* en una *universalidad* por lo tanto *formal* por medio de sus *necesidades*, a través de la *constitución jurídica* como medio para la seguridad de las personas y la propiedad, y por medio de un orden exterior para sus intereses particulares y comunes. Este *estado exterior* se retrotrae y reúne en la

C. *constitución del estado*, fin y realidad de la universalidad sustancial y de la vida pública consagrada a ella (Hegel, 2004: § 157, las cursivas son del autor).

La familia constituye el momento del universal abstracto, vinculado a la primera naturaleza y es por tanto lo *ético en sí*; con la aparición del particular esta unidad sustancial se rompe y da lugar a la sociedad civil, es la pérdida (solo aparente, va a decir Hegel) de la eticidad que es vuelta a recuperar en la universalidad concreta del Estado.

1.2. La sociedad civil como ámbito de la particularidad y “sistema de las necesidades”

La sociedad civil es, según Hegel, el momento en el cual emerge el particular. Es el ámbito del fin egoísta por excelencia en el que los individuos satisfacen su propia necesidad, y, por la mediación del trabajo, satisfacen las necesidades del todo. Puede ser comprendida como

(...) un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos (...) Se puede considerar este sistema en primer lugar como *estado exterior*, como el estado de la *necesidad* y del *entendimiento* (Hegel, 2004: § 183, las cursivas son del autor).

Es un estado exterior porque aún no se ha superado en el verdadero Estado, funciona solo como una “defensa” frente a la propiedad y la persona amenazadas; es el estado de necesidad en cuanto satisfacción de las necesidades naturales y del entendimiento como pensamiento abstracto distinto de la razón.

Sin embargo, esto no significa para Hegel que no sea un momento

necesario y *positivo* en el desarrollo de la dialéctica. En todo caso, el error consistiría en tomar la satisfacción de las necesidades de la vida particular como “fines absolutos”; aquí reside, por otra parte, la crítica al liberalismo. La particularización que ocurre en la sociedad civil *debe* ser superada en el Estado. La estructura de la sociedad civil es formulada por Hegel como sigue:

- A. La mediación de las *necesidades* y la satisfacción del *individuo* por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de necesidades de *todos los demás*: el sistema de las *necesidades*.
- B. La realidad efectiva de lo universal de la *libertad* contenido en ese sistema, la protección de la propiedad por la *administración de justicia*.
- C. La prevención contra la contingencia que subsiste en aquel sistema y el cuidado de los intereses particulares como algo *común* por medio del poder de *policía* y la *corporación* (Hegel, 2004: § 188, las cursivas son del autor).

El primer momento es el del universal abstracto y corresponde al ámbito del trabajo y la economía. El segundo consiste en la protección de la particularidad de la propiedad como derecho abstracto. El tercer momento

es el de la reconquista del universal, ahora más concreto, por parte de la *policía*, es decir, de la política del Estado vuelto hacia el bien de todos los ciudadanos y el de la *corporación* como órgano de acción y formación hacia la universalidad del Estado para la clase formal o burguesa, volcada hacia la particularidad (Dri, 2008: 228, las cursivas son del autor).

Resulta, por último, fundamental enfatizar que es en la esfera de la sociedad civil donde encontramos una división en clases: la clase *sustancial* o inmediata (correspondiente a los sectores agrícolas que trabajan el suelo mediante un vínculo familiar); la clase *formal* o reflexiva (que es la burguesa o industrial, dividida a su vez en clase *artesanal*, clase *fabril* y clase *comercial*) y, finalmente, la clase *universal* (compuesta por los funcionarios de Estado). La primera y la última de estas, es decir, la clase sustancial y la clase universal, no representan un problema puesto que su interés siempre es universal: en el primer caso por su vínculo inmediato con la tierra y en el segundo por su orientación hacia los fines del Estado. En cambio, la clase formal o reflexiva, al abocarse hacia la consecución de un interés particular, provoca al mismo tiempo el exceso

de riqueza en un extremo y, en el otro, la generación de pobreza que da lugar al surgimiento de la *plebe*.

Para Dri, Hegel es consciente de esta situación propia de la dinámica del capitalismo y por ello propone un lugar especial para la *corporación*. En efecto, esta es la manera en la que el interés particular de la clase formal es reconducido hacia la universalidad del Estado. Así, “la familia y la corporación conforman las «raíces éticas del Estado», es decir, la orientación hacia la universalidad concreta que sólo existe en el Estado, el cual es la verdad de la sociedad civil” (Dri, 2008: 235).

1.3. El Estado como reconciliación del universal con el particular

Tratemos ahora de ver cómo la sociedad civil se supera en el Estado:

El estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad (Hegel, 2004: § 257, las cursivas son del autor).

El Estado es la universalidad concreta, por eso es *en sí-para sí*, que conserva y supera los momentos de la familia como universal abstracto o *en sí* y la particularidad de la sociedad civil o *para sí*. El momento de la *libertad subjetiva* contenido en la sociedad civil alcanza su verdad y realidad en la *libertad objetiva* materializada en las instituciones y leyes, en suma, en la constitución del Estado. Cuando Hegel sostiene que “el estado es la realidad efectiva de la idea ética” se refiere a la máxima realización posible de la eticidad, a la plenitud de la eticidad (Dri, 2008: 233).

Pero conviene aclarar un punto, cuando se habla de libertad objetiva quiere decirse que esta se concreta en el Estado como “plena realización intersubjetiva, en la plenitud del mutuo reconocimiento” (Dri, 2008: 233); es la orientación universalista encarnada en instituciones sociales. La idea ética es el espíritu ético, el sujeto ético que es “voluntad clara, porque la voluntad es pensamiento, es razón. Es el mismo sujeto ético el que es voluntad o razón, o voluntad racional. En consecuencia, se autoconoce” (Dri, 2008: 233).

El espíritu ético tiene, por su parte, su “existencia inmediata” en las costumbres, es el sentir del pueblo puesto de manifiesto de manera inconsciente. Su “existencia mediata” se corresponde con la *autoconciencia* como momento del saber y el actuar consciente. La comprensión del Estado como universal concreto tiene dos implicancias fundamentales. Por un lado, significa la negación de los Estados que, como universales abstractos, “ahogan” la particularidad (es el caso de la *polis* griega). Por el otro, significa también la negación de la particularidad de la sociedad civil como “fin absoluto”. Este segundo sentido es decisivo porque contiene la crítica al liberalismo, perspectiva que subordina el Estado a la sociedad civil o, lo que es igual, el interés general al particular. El Estado ético admite el desarrollo de la particularidad, insistimos, pero solo como momento que debe ser reconducido a la universalidad:

Cuando se confunde el estado con la sociedad civil y es determinado sobre la base de la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende además que ser miembro del estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética, si forma parte de él. La *unión* como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal. Sus restantes satisfacciones, actividades y modos de comportarse tienen como punto de partida y resultado este elemento sustancial y válido universalmente. La racionalidad, tomada abstractamente, consiste en la unidad y compenetración de la universalidad y la individualidad. En este caso concreto es, según su contenido, la unidad de la libertad objetiva, es decir, la voluntad universal sustancial, y la libertad subjetiva, o sea, el saber individual y la voluntad que busca sus fines particulares. Según su forma es por lo tanto un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios *pensados*, es decir, *universales* (Hegel, 2004: § 258, las cursivas son del autor).

Finalmente, para concluir con esta sección, nos importa destacar que el Estado ético representa la *reconciliación entre lo universal y lo particular*. Retener esta idea será condición indispensable para comprender la crítica de Marx a los derechos humanos. Según Dri, la relación entre el individuo y el Estado es *el* problema de la política moderna y la respuesta de Hegel contempla el desarrollo de ambos elementos de manera

dialéctica. Porque es necesario que la particularidad alcance su satisfacción en el ámbito de la sociedad civil, como *libertad subjetiva*, pero también es necesario que ella sea reconducida a la universalidad en el Estado, “el espíritu objetivo formado por una intersubjetividad plena de mutuo reconocimiento” (Dri, 2008: 235). Citamos una vez más a Hegel:

El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total desarrollo y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), al mismo tiempo que se convierten por sí mismos en interés general, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*. De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad. El principio de los estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial*, conservando así a esta en aquel principio mismo (Hegel, 2004: § 260, las cursivas son del autor).

II. Sobre la cuestión marxiana

II.1. De la crítica de la religión a la crítica de la política

Lo más profundo en Hegel es que ve una contradicción entre la separación de la sociedad civil y la sociedad política. Pero su error está en contentarse con la *apariencia de esta solución*, presentándola como la cosa misma, cuando las «*que se llaman teorías*» por él desdenadas exigen la «*separación*» de los estamentos civiles y los políticos, y la exigen, además, con razón, ya que expresan una *consecuencia* de la sociedad moderna, en la que el elemento *político-constituyente* no es precisamente otra cosa que la expresión efectiva de la relación real entre el Estado y la sociedad civil, su *separación* (Marx, 1987a: 387, las cursivas son del autor).

Marx plasma aquí de manera condensada, en unas pocas palabras, lo sustancial de su argumento en torno al problema. Prácticamente

nuestro objetivo, de aquí hasta el final de este capítulo, será extraer todas las consecuencias posibles del fragmento citado. Digamos, de modo categórico, que la crítica de Marx contra Hegel apuntará a negar que el Estado represente el advenimiento de la libertad, comprendida esta como la reunión del bien subjetivo y del bien objetivo. La constitución del Estado, por el contrario, representa la “falsa reconciliación” del universal con el particular y los derechos humanos serán, justamente, el producto de esta mistificación.

El filósofo francés Miguel Abensour nos aporta una valiosa forma de acceso a la crítica de la filosofía hegeliana efectuada por Marx. De acuerdo con su interpretación, dicha crítica puede ser referenciada al tránsito que conduce desde una “crisis política” hacia una “crítica de la política”. Será la conjunción de una serie de motivos *biográficos*, *teóricos* y *políticos* la que empuje a Marx a despegarse de la concepción hegeliana del Estado a comienzos del año 1843. Abensour realiza una distinción que permite dar cuenta de este tránsito –fundamental para nuestro propósito, ya intentaremos mostrarlo– proponiendo la existencia de dos constelaciones de textos separadas por la mencionada crisis.

En un primer momento, tendríamos un conjunto de escritos correspondientes al año 1842 en los cuales Marx aún comulga con la utopía del Estado racional. El final de esta constelación a comienzos de 1843 haría *coincidir* la partida de Marx desde Alemania hacia Holanda y luego a Francia (países en los cuales la forma de gobierno republicana, en el primer caso, y monárquica constitucional, en el otro, significaba un “progreso” con respecto al “atraso” político alemán), su consecuente alejamiento del pensamiento “joven hegeliano” cercano a la idea del Estado racional, y “la denuncia de la revolución política en beneficio de una forma radical de revolución” (Abensour, 1998: 49). En este punto debemos profundizar en una serie de factores histórico-políticos que van a facilitarnos la comprensión del problema.

Como es sabido, Marx nació en Tréveris, ciudad localizada en la región de Renania, que debe su nombre al río Rin. Luego de la Revolución Francesa, ya a fines del siglo XVIII y hasta el año 1815, Renania permanecerá bajo el dominio del imperio francés comandado por Napoleón. Este dato histórico tendrá una relevancia política decisiva en la formación de Marx, puesto que la joven generación revolucionaria a la que él pertenecía se concentró principalmente en las regiones anteriormente dominadas por Francia. Escribe David Riazanov:

Las primeras conquistas de la Revolución francesa tuvieron repercusión inmediata en Renania, donde se organizaron sociedades de jacobinos. Muchos alemanes fueron incorporados como voluntarios en el ejército francés, y algunos en París participaron en todas las sociedades revolucionarias; grande y duradera fue esa influencia en Renania y también en el Palatinado; al comenzar el siglo XIX las tradiciones heroicas de la revolución conservaban aún todo su prestigio sobre la joven generación (Riazanov, 2012: 40).

Como ya señalamos, en 1815 Renania es devuelta a Alemania, momento en el que es incorporada al Reino de Prusia, en el cual predominaba un clima reaccionario palpable, entre otros elementos, a través de la censura constante a las actividades de la prensa: “Habitados a una libertad relativa bajo el régimen francés, los habitantes de Renania y del Palatinado debían naturalmente oponer resistencia al régimen al que ahora se hallaban sujetos” (Riazanov, 2012: 51-52).

Resultan sumamente valiosas las “Cartas Cruzadas en 1843” (1987b) entre Marx y Arnold Ruge, amigo y compañero de este primero en la *Rheinische Zeitung* [La Gaceta Renana] y luego en los *Deutsch-französische Jahrbücher* [Anales Franco-alemanes], para aproximarse al conocimiento del clima particularmente hostil que ambos experimentaron en la Alemania de su época. La partida de Marx, desde Alemania hacia Holanda y más tarde a Francia, es señalada por Miguel Abensour como el límite entre las dos constelaciones de textos. En la correspondencia mencionada encontramos referencias que caracterizan la valoración de Marx sobre estos tres países. Con respecto a Alemania y su necesidad de alejarse de ella, escribe Marx a Ruge en una carta fechada el veinticinco de enero de 1843: “En Alemania ya no tengo nada que hacer. Aquí se adultera uno (...) Trabajo en varias cosas que aquí, en Alemania, no encontrarán censor ni editor ni posibilidad alguna de ver la luz” (Marx, 1987c: 691).

Solo dos meses después, en marzo de 1843, Marx escribe a Ruge sobre su experiencia en Holanda:

Estoy viajando por Holanda. Por lo que leo en los periódicos del país y en los franceses, veo que Alemania está y seguirá estando cada vez más hundida en el bochorno. Le aseguro a usted que, si disto mucho de sentir ningún orgullo nacional, siento, sin embargo, la vergüenza nacional, incluso en Holanda. Hasta el más pequeño holandés, comparado con el más grande de los alemanes, es un ciudadano de su Es-

tado. ¡Y no hablemos de los juicios de los extranjeros acerca del gobierno prusiano! Reina una aterradora coincidencia y nadie se engaña ya acerca del sistema y de su naturaleza tan simple. De algo ha servido, pues, la nueva escuela. Ha caído el ostentoso manto del liberalismo y el más odioso de los despotismos se ha desnudado ante los ojos del mundo (Marx, 1987b: 441).

Añade Abensour que la referencia a Holanda es significativa no solo por representar el modelo republicano frente al absolutismo reinante en Europa, sino también por ser la tierra de Spinoza, filósofo del cual Marx recibirá un conjunto de ideas determinantes. Finalmente, ya en septiembre de 1843, Marx comunica a Ruge desde Kreuznach sus impresiones sobre Francia:

Me alegra que se haya decidido usted, y que, apartando la vista del pasado, dirija sus pensamientos hacia el futuro, hacia una nueva empresa [la edición de los Anales Franco-alemanes]. Así, pues, en París, en la vieja escuela superior de la filosofía, ¡*absit omen!* [¡que no anuncie esto nada malo!] y en la nueva capital del nuevo mundo. Lo que es necesario se abre paso. No dudo, pues, que se vencerán todos los obstáculos cuya importancia no desconozco. Llévase a cabo o no la empresa, estaré en París para fines de mes, pues el aire de aquí le hace a uno siervo y no veo en Alemania ni el menor margen para una actividad libre (Marx, 1987b: 457).

En el mismo sentido, Riazanov señala que el intento de lanzar una publicación “binacional” tenía por objetivo romper los estrechos límites del nacionalismo tanto francés como alemán, considerando vital esta alianza política en vistas de combatir a la reacción.

Volviendo al tema de las dos constelaciones de textos tendríamos, en un segundo momento, la constelación signada por la crítica de la filosofía política de Hegel escritos durante 1843 y comienzos de 1844; conjunto que, siempre para Abensour, debe ser leído sobre el telón de fondo de la correspondencia entre Marx y Ruge comprendida en el período marzo-septiembre de 1843¹. Si el conjunto de textos escritos durante 1842 apunta, como precisa Abensour, no tanto o no principalmente a importar a Alemania el modelo republicano —es decir, la revolución política francesa— sino a emancipar lo político de lo teológico, la intención fundamental de Marx es recentrar el dominio político sobre sí mismo, asignándole un lugar irreductible.

La *crisis política* de 1843 dará lugar, por los motivos nombrados más arriba y en esta línea de pensamiento, a una *crítica de la política* como

(...) una nueva puesta en cuestión de ese poder determinante de lo político, al menos bajo la figura del Estado. La crítica del Estado moderno, bajo la forma de una puesta en relación con la autonomía de la sociedad civil, abre el camino a un descentramiento de un nuevo tipo de lo político por relación consigo mismo (Abensour, 1998: 22).

Cuando Abensour se refiere al “cuestionamiento del poder determinante de lo político *bajo la figura del Estado*”, su crítica al Estado “puesta en relación con la autonomía de la sociedad civil” y a un “descentramiento de lo político por relación consigo mismo”, quiere decir que en Marx, contra las lecturas “canónicas”, no hay un progresivo abandono de “lo político” y una apertura hacia “lo social”, sino una crítica a la forma que asume “lo político” como figura de la libertad y la universalidad luego de la Revolución Francesa: la constitución del Estado (solamente) *político*².

Pero no nos adelantemos, mínimamente pretendíamos remarcar que, de acuerdo con la temporalidad fijada por Abensour, el texto al cual dedicaremos el grueso de nuestro análisis —“Sobre la cuestión judía”— puede leerse como una continuación de la problemática tratada en la “Crítica del Derecho del Estado de Hegel”. O, lo que igual vale decir, que la reunión de estos textos en una misma “constelación” nos permite leerlos sobre un trasfondo común, más allá de su real cercanía temporal, por su *afinidad temática*. Profundicemos, ahora, en la forma en la que se abre paso la crítica de la política.

En su *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*—obra escrita entre fines de 1843 y comienzos de 1844, preparada como *Introducción* para la “Crítica del Derecho del Estado de Hegel”, elaborada a mediados de 1843—, Marx anunciaba el paso de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. La crítica de la religión, la crítica de la teología como forma de conocimiento “(...) es la premisa de toda crítica” (Marx, 1987d: 491) que pronto deberá ser extendida a otras formas y actividades sociales. Para John Holloway esta es la conclusión a la que llegaron los jóvenes hegelianos y el punto de partida del marxismo. Según la interpretación que Holloway hace de Feuerbach, el fundamento de la crítica a la religión debemos buscarlo en la concepción del hombre como

“productor” (en un primer momento de Dios, de la religión, más tarde también será de mercancías), y en su *enajenación*, en la exteriorización de fuerzas que él mismo no reconoce como suyas (su esencia humana verdadera desplazada hacia la realidad celestial, luego la venta de su fuerza de trabajo, etc.).

En el mismo sentido, Étienne Balibar describe el fenómeno de la “alienación religiosa”, tal cual lo entiende Feuerbach, como “la escisión de la existencia real, seguida de la proyección y autonomización de un «reflejo fantástico» a veces comparado con las criaturas imaginarias de la teología, a veces con los espectros de la magia negra” (Balibar, 2006: 54). La tarea de la crítica consistirá, de acuerdo con lo anterior, en la inversión de la relación entre el productor y su producto, alterando, igualmente, el sujeto y el objeto de la crítica misma.

En efecto, siguiendo nuevamente a Holloway, la crítica de la religión se presenta como una relación polar entre el sujeto creador –el hombre– y el objeto creado –Dios, la religión–. Pero, y esta será la idea decisiva del análisis, la enajenación del productor con respecto a su producto (la creación de Dios) tiene su origen en la propia existencia *social* enajenada del hombre o, para volver a citar a Balibar, en la escisión que desgarrar su “existencia real”. Consecuentemente, la crítica de la religión no debe efectuarse en el terreno de la teología, sino en el del mundo profano que hace brotar de sí un tipo de pensamiento religioso. Sostiene Marx:

El hombre es *el mundo de los hombres*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. [La religión] es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad (Marx, 1987d: 491, las cursivas son del autor).

Por ello no será para nada azaroso que la primera parte de la crítica a Bruno Bauer (y detrás de él a Hegel) contenida en “Sobre la cuestión judía” comience con el “problema judío”, con un problema *aparentemente* “teológico” que en verdad nace de las contradicciones del mundo profano y, por lo tanto, *debe* ser superado en él³: “La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *arma* espiritual” (Marx, 1987d: 491, las cursivas son del autor).

De esta manera, también se redefine el papel de la filosofía en la historia, diríamos algo imprecisamente, como una nueva teoría del conocimiento:

La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir *la verdad más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer *al más allá de la verdad*. Y, ante todo, la *misión de la filosofía*, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación *bajo sus formas profanas*. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política* (Marx, 1987d: 492, las cursivas son del autor).

Es como si debiéramos realizar una “revolución copernicana” que intentara, a través del descentramiento de la idea de Dios, recentrar al hombre para que pueda girar en torno a sí mismo como ante su “verdadero sol”. Podríamos expresarlo de otra forma: la superación de esta *enajenación* o *alienación* reside en la reapropiación de la esencia humana (concebida como “vínculo comunitario” o “lazo de amor”) proyectada en el reino de los cielos para realizarla sobre la tierra.

Continuando con el desarrollo del “modelo” de la crítica de la religión –esta especie de matriz que luego será extendida a otras formas de alienación, ahora de raíces “profanas”– la relación entre los dos polos, según Holloway, presenta cuatro características. Primero, es una relación *genética*, lo cual quiere decir que uno de los polos genera al otro, en este caso que el hombre ha creado a Dios. El objeto de la crítica revela ser, así, un producto humano “fabricado” por el trabajo del hombre.

La centralidad acordada por Marx a la actividad del trabajo como la única potencia creadora nos permite comprender genéticamente a la sociedad bajo la forma de un proceso de creación. Para Holloway, las formas de conocimiento (no críticas, por cierto) niegan u ocultan el carácter histórico de toda relación y de todo concepto como un producto humano; precisamente, su “proceso de trabajo”. Pero más relevante nos parece el resultado de la afirmación precedente, porque si todo cuanto existe es producto del trabajo del hombre, entonces la distancia misma entre sujeto y objeto, al menos en este preciso sentido, se muestra falsa:

(...) si todo concepto y toda relación es un producto humano, si en

este caso Dios es un producto humano, está claro que no puede haber ningún dualismo, ninguna separación entre sujeto y objeto. El objeto es nada más la objetivación del sujeto, un fetiche. La polaridad entre Dios y humano está constituida por la objetivación del trabajo humano: de un lado de la polaridad existe el trabajo humano, del otro lado existe el trabajo humano en una forma fetichizada. Por ambos lados está el trabajo humano, simplemente porque es el único que existe (Holloway, 1999: 22).

Segundo, es una relación *negativa*. La idea de Dios –que no casualmente se presenta bajo la forma del “creador”– niega la creatividad humana y, complementariamente, representa la figura del Todopoderoso que afirma la absoluta impotencia del hombre. Tercero, por la razón anterior, la relación es *antagónica*. La crítica de la religión es una lucha activa por devolverle al hombre su potencia creadora, su lugar central como “verdadero sol”. Por último, la relación de Dios con el hombre es una relación de *inversión*. Si Dios es un producto humano, entonces depende de nuestro reconocimiento para su existencia: “La crítica es una inversión que nos revela que el aparentemente Todopoderoso es impotente, que el que aparentemente es impotente, es Todopoderoso” (Holloway, 1999: 23). Como puede advertirse, las cuatro caras que muestra la relación entre los polos del hombre y la idea de Dios se despliegan en un mismo movimiento, conformando, siempre para Holloway, el problema central de toda teoría revolucionaria: la *dialéctica de poder e impotencia*.

El “salto” desde la crítica de la religión hacia la crítica de la política obedece, en Marx, a dos motivos fundamentales, íntimamente conectados pero que podemos tratar por separado. En principio, la crítica se mueve en un nivel socio-histórico y tiene como blanco de sus ataques al Estado alemán que aún no se ha “emancipado” de su fundamento religioso. La falta de rompimiento del nexo teológico-político representa una amenaza que acecha al Estado desde el pasado, esto es, la persistencia de algunos rasgos del Antiguo Régimen (estructuras jerárquicas, reino de los privilegios, etc.) y, frente al futuro, la amenaza constituida por “un nuevo problema capital, «la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político», signo de una división social insanable en el seno de las estructuras existentes” (Aben-sour, 1998: 50).

En segundo lugar, la crítica opera en un nivel filosófico (y *metodológico*, agregaríamos), e intenta mostrar la misma relación de inversión

producida en el fenómeno de la alienación religiosa esta vez como alienación *política*. Lo cual tiene por resultado que la producción *humana* del Estado, al no ser reconocida como tal, se vuelva contra el hombre (su productor). Es, en palabras de Abensour, la creación de una “estadolatría”. Resumiendo, tenemos aquí varias cuestiones que nos conducirán a la crítica de Marx al autor de los *Principios* y, con él, a la crítica del Estado y la política: centralidad del trabajo humano, relación de inversión entre el productor y su producto, replicación de la estructura dualista de la religión (el Estado como el “cielo” de la “vida profana” de la sociedad civil), etc. En breve, lo que está en juego es la práctica emancipatoria como superación de una realidad alienada:

Es a través de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel que Marx lleva a cabo ese proyecto porque, según él, es en el campo de la teoría, y exclusivamente en ese campo, que los alemanes están a la altura del presente moderno. Se sigue que criticando la teoría hegeliana, Marx ataca en un mismo movimiento la abstracción de la concepción alemana del Estado —que no es más que una expresión particular de la abstracción misma del Estado moderno—, y el fenómeno socio-histórico de la alienación política. Así definida esta tarea, *parece que la crítica del Estado moderno, por la mediación de Hegel, vale igualmente como crítica de las propias posiciones de Marx en 1842, como si la imposibilidad histórica de la emancipación política en Alemania le hubiera revelado al mismo tiempo la imperfección intrínseca de ese proyecto* (Abensour, 1998: 51, las cursivas son nuestras).

Particularmente relevante es el último párrafo de la cita, debido a que la posterior discusión presuntamente “teológica” con Bauer, plasmada en “Sobre la cuestión judía”, sirve a Marx casi como una excusa para alejarse de la disputa sobre la supervivencia del nexo teológico-político en Alemania y volverse sobre la “preocupación fundamental” en esta etapa de su pensamiento: “Conseguir poner de manifiesto la esencia de la política moderna. Con mayor precisión: la figura históricamente específica del Estado moderno en tanto que Estado político” (Abensour, 1998: 65). Y, completamos nosotros, la conformación de este Estado *político* (*solamente* político) y de una sociedad civil (*despolitizada*). Dualismo que expresará, a su vez, la diferencia específica entre el Antiguo Régimen y la modernidad política. En el próximo párrafo seguiremos desarrollando este punto.

Aproximándonos un poco más al tema que nos interesa discutir aquí, advirtamos cómo el modelo precedente de la crítica de la religión se pone en funcionamiento en la *crítica de la política*, concretamente en la relación entre el Estado político y la sociedad civil. Porque, adelantándonos algo en este argumento, nos es lícito pensar que la misma relación que se establece entre el cielo y la tierra, entre la realización utópica del hombre propugnada por la religión y su *verdadera realidad* repleta de padecimientos, existe entre el Estado como culminación de la esencia genérica y universal del hombre y la sociedad civil como campo de lo particular, lo limitado y el interés egoísta.

Carlos Eymar nos aporta una serie de elementos para comprender la temprana crítica de Marx a Hegel. Según su interpretación, la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* se nutre de tres fuentes principales: la crítica de Feuerbach a la inversión entre ser y pensamiento y las críticas al método lógico-dialéctico de Hegel llevadas a cabo por Arnold Ruge y Adolph Trendelenburg. La primera de estas es la que particularmente nos concierne porque el método de Feuerbach se plasmará en la *Crítica* de Marx, en efecto, en el intento de devolverle a la familia y la sociedad civil el papel de factores activos en su relación “polar” (recordemos: génesis, negación, antagonismo e inversión) con el Estado.

Prestemos atención a la similitud del gesto señalado por Abensour. Leemos en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) de Feuerbach:

El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del empleado en la *filosofía de la religión*. Basta con convertir el *predicado* en *sujeto* y a este, en tanto que *sujeto*, en *objeto* (*Objekt*) y *principio* –es decir, solamente invertir la filosofía especulativa, para obtener la verdad manifiesta, pura y desnuda– (Feuerbach, 1985: 22, las cursivas son del autor).

Y después: “La verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: *el ser es sujeto, el pensar es predicado*. El pensar procede del ser, mas no el ser del pensar” (Feuerbach, 1985: 37, las cursivas son del autor). Ahora leemos en la *Crítica* de Marx:

La idea es subjetivada y la relación *real* entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad *interna imaginaria*. Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores

activos; pero, en la especulación, ocurre a la inversa. Ahora bien, al sujetivarse la idea, los sujetos reales, la sociedad civil y la familia, «las circunstancias, el arbitrio», etc., se convierten aquí en momentos objetivos *irreales*, lo que significa algo totalmente distinto (Marx, 1987a: 322, las cursivas son del autor).

Debido al célebre texto de Althusser consagrado al concepto de “sobredeterminación”⁴, sabemos que la “inversión” que Marx realiza del planteamiento de Hegel no es *simplemente* una “inversión” –como, por otra parte, parece ser lo que termina por hacer Feuerbach–, es algo mucho más complejo y produce un resultado absolutamente diferente. Sin embargo, nos importa aquí señalar que, al menos en esta etapa de su pensamiento, Marx sin duda invierte la relación de determinación entre el Estado y la sociedad civil tomando como modelo la crítica de la religión y sin dudas, también, lo realiza apoyándose en Feuerbach. Dejemos por el momento algunas conclusiones en suspenso, ya que lo que pretendimos hacer, en primera instancia, es aportar una suerte de clave de lectura para acceder al texto que contiene la crítica central a los derechos humanos: “Sobre la cuestión judía”.

II.2. Los límites de la “emancipación política”

Para arribar a la crítica de los derechos humanos se impone ahora la necesidad de reconstruir la totalidad de la reflexión desarrollada por Marx en “Sobre la cuestión judía”. Pues, de otro modo, sin reconocer el origen de la escisión Estado político-sociedad civil y la diferencia entre *emancipación política* y *emancipación humana*, la crítica de los derechos humanos carecería de sentido, ya que estos son el producto de aquellas *escisión y diferencia*.

Marx comienza su breve ensayo describiendo el tipo de emancipación a la que aspiran los judíos: la emancipación política, la emancipación como ciudadanos del Estado. Y una de las salidas a esta aspiración, que representa un problema, es la que ofrece Bruno Bauer. Este dice que dados los fundamentos del Estado alemán como Estado cristiano y los fundamentos de la religión judía como tal es imposible resolver esta contradicción, antagónica y en el fondo de tinte teológico, sin suprimir los términos mismos de la contradicción, lo cual quiere decir lisa y llanamente *abolir la religión*.

Pero esta liberación no solo es la liberación del judío con respecto

al Estado cristiano, también representa la oportunidad de que el Estado se despoje de su fundamento religioso, porque lo que está en juego es la relación *general* entre teología y política: “Se trata del problema general de las relaciones de la religión con el Estado, de la contradicción que se da entre los nexos religiosos y la emancipación política. El emanciparse de la religión se plantea como condición exigible tanto para el judío, que busca su emancipación política, como para el Estado emancipador, que necesita, al mismo tiempo, ser emancipado” (Marx, 1987e: 465).

¿De qué necesita ser emancipado el Estado? De la religión misma. Y no importa que en este caso particular se trate del problema judío, porque lo verdaderamente importante es la eliminación de todo principio y privilegio religioso. En este mismo movimiento, o *por* este mismo movimiento, al tiempo que los judíos se liberan de su limitación y comienzan a ser ciudadanos del Estado, este deja de ser un Estado religioso, se comporta ante sus ciudadanos de una manera general. Para Bauer esta es la salida, la condición de la “doble” emancipación en la que la religión se ve relegada a asunto privado en último término.

¿Qué implica todo lo anterior? Otro doble movimiento que lleva en sí una doble exigencia:

Bauer exige, pues, de un lado, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre, en general, abandone la religión, para que se le pueda emancipar como *ciudadano*. Y, del otro, y consecuentemente, considera la abolición política de la religión como abolición de la religión en general. Para él, el Estado que presupone la religión no es todavía el verdadero Estado, el Estado real (Marx, 1987e: 466, las cursivas son del autor).

“Considera la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general”, este pasaje es fundamental para comprender la limitación que observa Marx en el planteo de Bauer. Si nos adelantamos por un segundo al análisis empírico que efectúa Marx sobre la naturaleza de tres Estados diferentes (el alemán, el francés y el norteamericano), veremos que en este último, ya plenamente desarrollado como Estado político, lejos de desaparecer, la religión se ha visto por demás fortalecida.

El análisis del caso norteamericano evidencia que el problema no reside en un Estado “particular”, sino en la relación del Estado en “general” (como Estado) con la religión, y por lo tanto aquí surge la confusión entre emancipación política y emancipación humana. El hecho de que el Estado se libere (*políticamente*) de la religión, como hemos

visto, no implica necesariamente –más bien indicará todo lo contrario– que el hombre se libere (*realmente*) del espíritu religioso. Si regresamos al estudio de estos tres casos empíricos, tenemos que en Alemania, donde aún no existe un Estado político sino un Estado cristiano, el conflicto se presenta como un conflicto teológico. En Francia la situación no es muy distinta, porque por más que la emancipación política se haya efectuado a medias, indica Marx, el Estado sigue profesando una especie de religión de la mayoría. Pero en el caso de los Estados de Norteamérica donde, como ya expusimos, la emancipación política se ha desarrollado de un modo *total*, la cuestión pierde su apariencia teológica para transformarse en un problema secular. Por eso Bauer no podía ver esta relación contradictoria en lo esencial, confundiendo o subsumiendo la emancipación humana con (*en*) la emancipación política.

Puesto de otra forma: “La crítica de este modo de comportarse deja de ser una crítica *teológica* cuando el Estado deja de comportarse de un modo *teológico* hacia la religión y se comporta hacia la religión como tal Estado, es decir, *políticamente*” (Marx, 1987e: 467, las cursivas son del autor). Para Marx este es el límite con el que se encuentra el argumento de Bauer, nos referimos al momento en el que el problema toma la forma de contradicción secular. Porque ahora “el problema estriba en saber cómo la emancipación política *ya alcanzada* se comporta hacia la religión” (Marx, 1987e: 467, las cursivas son del autor). Ya hemos visto que en los Estados de Norteamérica la consumación del Estado político no acabó con la religión, al contrario, esta demuestra su plena vigencia. Y, si esto es así, la existencia de la religión no resulta contradictoria con el Estado políticamente desarrollado, como creía Bauer. Este es el punto en el que Marx va a provocar un “descenso” desde el cielo a la tierra, porque si la religión persiste bajo cualquier forma de Estado, entonces su existencia no tiene que ver directamente con la esencia del Estado, sino con las premisas seculares sobre las que descansa este último. Es una “humanización” de la crítica que analiza las limitaciones teológicas a partir de las limitaciones seculares, y no las limitaciones seculares a partir de las limitaciones teológicas.

Ahora bien, ¿por qué es importante el cambio de perspectiva, este descenso en el plano del análisis? Porque a partir del cambio del punto de vista podemos constatar en el fundamento de la diferencia entre la emancipación política y la emancipación humana otra escisión, que es la que tiene que ver con el Estado y la sociedad civil:

El límite de la emancipación política se manifiesta enseguida en el hecho de que el *Estado* puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere *realmente* de ella; en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre* (Marx, 1987e: 468, las cursivas son del autor).

Al liberar de la religión al Estado el hombre no se libera *totalmente* de ella, solo lo hace de un modo parcial y valiéndose de un medio. Luego veremos que la misma escisión adoptará una forma secular, veremos que esta diferencia se reproducirá bajo la forma de ciudadano y burgués:

Pero el comportamiento del Estado hacia la religión, refiriéndonos al *Estado libre*, sólo es el comportamiento hacia la religión de los *hombres* que forman el Estado. De donde se sigue que el hombre se libera *a través del Estado*, se libera *políticamente*, de una traba al entrar en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta traba de un modo *abstracto y limitado*, de un modo parcial. Se sigue, además, que el hombre, al liberarse *políticamente*, se libera dando un *rodeo*, valiéndose de un *medio*, siquiera sea un *medio necesario*. Y se sigue, finalmente, que el hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, valiéndose de un medio. La religión es cabalmente eso, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. Su reconocimiento a través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre el que el hombre descarga toda su divinidad y toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad y toda su *no-servidumbre humana* (Marx, 1987e: 469, las cursivas son del autor).

La anulación *política* de la religión es solo una parte del total de las supresiones de las diferencias que realiza el Estado para constituirse en su generalidad, aunque estas luego retornen o se manifiesten en el campo de la sociedad civil. Con esto queremos decir que así como el Estado suprime las diferencias religiosas, también suprime las referentes al nacimiento, ocupación, cultura, etc., que supone la participación en la vida política. Sin embargo, como ya deslizamos, estas diferencias quedan anuladas *políticamente, idealmente*, pero continúan operando en la esfera de la sociedad civil, en la *vida práctica del hombre*. Aunque resulte

paradójico, la emancipación política de la religión y de las demás diferencias lleva en sí la *despolitización*, en el sentido de que dejan de ser diferencias políticas, dejan de tener un carácter directamente político y comienzan a ser diferencias “sociales”.

La misma relación que antes se establecía entre el cielo y la tierra se reproduce ahora de forma secular. Es como si la contradicción entre la vida genérica del hombre y su vida particular, limitada, hubiera “caído” a la tierra y este desdoblamiento se manifestara en la contradicción entre el Estado y la sociedad civil. Por idéntica razón, Marx sostiene que la premisa del Estado, la sociedad civil, es el campo en donde se pone de manifiesto el comportamiento egoísta de los hombres, su degradación y su percepción de los otros hombres solo como medios; en cambio, en el Estado, estos se sienten en comunidad con sus pares, porque es aquí donde cobran conciencia de su ser colectivo. El mismo desdoblamiento, a su vez, provoca un comportamiento religioso en dos sentidos: por una parte, el hombre se comporta hacia el Estado como ante un más allá de su vida real y concreta, como ante su *verdadero ser*. Por otra parte, al ser la sociedad civil la esfera del egoísmo, el comportamiento religioso tiene que ver con lo que Marx piensa que la religión es en sí, la expresión del divorcio entre el hombre y su comunidad, la negación de su esencia humana verdadera.

Si volvemos por un instante al tema de las diferencias que el Estado suprime “políticamente”, advertimos que para Marx la “cuestión judía” no tiene importancia por sí misma (aunque más adelante veremos que en ella existe un elemento determinante, relativo a otras razones), sino solo como expresión de la contradicción general que se pone de manifiesto entre el Estado y la sociedad civil. Esto es, entre la universalidad del Estado (su estatus genérico) y las particularidades de los hombres por el solo hecho de formar parte de la sociedad civil (burguesa), ya lo veamos como judío, comerciante, terrateniente, etc. Por esto mismo es una contradicción secular y no teológica que en el fondo se reduce, como ya anticipáramos, a la contradicción entre ciudadano y burgués.

En este punto Marx va a realizar una advertencia central para el tema que estamos discutiendo, relativa a la distinción entre emancipación política y emancipación humana general. Si bien Marx reconoce como un “avance” o “progreso” el hecho de que el hombre se haya liberado, aunque sea a través del Estado, es decir, políticamente, de la religión, no piensa que esto signifique un paso que conduzca al final de la

religión en la sociedad como sí quizás lo creía Bauer. Todo lo contrario: precisamente la separación del Estado con respecto a la religión representa la culminación del Estado político, no es una excepción, insistimos, es la “emancipación política misma”. Y esto es determinante porque la religión, al volverse un asunto de incumbencia privada, pasa a formar parte de la sociedad civil; no desaparece *realmente* ni mucho menos, solo se *despolitiza* junto a otros elementos seculares como la propiedad privada, el nacimiento, la cultura, la ocupación, etc.

II.3. Despolitización de la sociedad civil: despolitización de las diferencias “reales” de los hombres

La expulsión de la religión del Estado, en el sentido de que el Estado no profesa ya ninguna religión, produce, por un lado, una “individualización” religiosa, en el sentido de que ahora se transforma en materia de decisión personal (como lo atestigua el estudio del caso norteamericano) asegurada por el derecho privado con la libertad de creencia. Por otro lado, su espíritu “desterrado” del Estado es reasumido en la esfera de la sociedad civil, lo cual significa que pasa de constituir el espíritu de la comunidad, donde el hombre se comporta genéricamente, a convertirse en el espíritu de la sociedad burguesa, donde el hombre actúa de manera egoísta. Irónicamente, esta situación genera una vuelta de la religión a su punto de partida, al ser el fundamento de la separación de los hombres y la negación de su verdadera esencia *humana* comunitaria: “[La religión] no es ya la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Ha pasado a ser la expresión del *divorcio* entre el hombre y su *comunidad*, entre él mismo y los otros hombres, lo que *originariamente* era” (Marx, 1987e: 471, las cursivas son del autor).

Ahora, ¿cuál es la fuente de esta escisión, de este desdoblamiento, de esta (solo aparente) contradicción entre los intereses generales y particulares, que confiere únicamente a la política un carácter general y a los demás elementos, tanto espirituales como materiales, la religión, el trabajo, la cultura, etc., una significación puramente individual, privada? La respuesta habrá que buscarla en la condición misma de la emancipación política, en la transición de la sociedad feudal a la sociedad burguesa. Para Marx aquí se halla el secreto del problema y, a su vez, los límites de la emancipación política y su diferencia con la emancipación humana.

Marx señala que la emancipación política burguesa fue, al mismo tiempo, la conformación de un Estado “general”, real, y la disolución de la vieja sociedad sobre la que descansaba la forma anterior de Estado feudal. En el Antiguo Régimen los componentes de la vida civil como la propiedad de los bienes, la familia o el trabajo, determinaban la relación de cada individuo con el Estado, aunque esto solo significara su separación o exclusión de este, por ello la sociedad civil tenía un carácter *directamente político*, porque lo que los hombres “eran” en esta esfera condicionaba su relación o limitaba su actuación en el Estado:

En aquella organización de la vida del pueblo, la posesión de los bienes o el trabajo no se elevaban al plano de elementos sociales, sino que, por el contrario, se llevaba hasta su extremo su *separación* del conjunto del Estado, para constituirlos en sociedades *aparte* dentro de la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de la vida de la sociedad civil seguían siendo funciones y condiciones políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; dicho de otro modo, excluían al individuo del conjunto del Estado y convertían la relación *especial* de su corporación con el conjunto del Estado en su propia relación general con la vida del pueblo, a la par que convertían su actividad y su situación civiles determinadas en su actividad y situación generales (Marx, 1987e: 481-482, las cursivas son del autor).

De aquí que el Estado aún no estuviese “revestido” de un interés general, porque actuaba de acuerdo al interés particular del señor feudal que lo conducía. Y esto es precisamente lo que vino a hacer la revolución política de la burguesía, a eliminar del Estado todo privilegio, corporación, estamentos y gremios para transformarlo en el reino del interés general, por eso Marx puede decir que esta revolución despolitizó la sociedad civil, porque hizo descender las diferencias al nivel “social”, las declaró diferencias *no políticas*:

[La revolución política] rompió las ataduras del espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo aglutinó, sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *particulares* de la vida civil (Marx, 1987e: 482, las cursivas son del autor).

Detengámonos aquí: “la revolución política constituyó al espíritu político como la esfera de la comunidad en la independencia *ideal* con respecto a aquellos elementos particulares de la vida civil”. La tesis es decisiva, porque el espíritu político va a negar sus propias bases, se desentenderá de ese hombre egoísta que conforma la premisa sobre la que se erige el Estado. Y el mismo movimiento que conduce hacia el idealismo de Estado, piensa Marx, afirma el materialismo de la sociedad civil, presuponiendo y asegurando el comportamiento egoísta en esta esfera:

Al sacudirse el yugo político, se sacudían, a la par con él, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, al mismo tiempo, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariciencia* de un contenido general (Marx, 1987e: 482, las cursivas son del autor).

De este modo llegamos al nudo de la emancipación política misma, a su culminación como idealismo de Estado, por una parte, y a su culminación como materialismo de la sociedad civil, de otra. Por la misma razón antes exponíamos que la contradicción entre el interés general representado por el Estado y el interés particular dominante en la sociedad civil es *solo aparente*; expresa, por decirlo así, las dos caras de una misma moneda, la doble estilización de un único proceso. El límite de la emancipación política podemos observarlo, de un lado, en el reconocimiento del hombre como ser genérico *solo* en una esfera especial como el Estado. De otro, lo cual se corresponde muy bien con lo anterior, en una *naturalización* del hombre egoísta que observamos en la sociedad civil. Ciertamente, para Marx, la misma distinción entre “derechos del ciudadano” (entendidos como derechos para actuar en común, en *comunidad*, con los otros hombres en la esfera *política* del Estado) y “derechos del hombre” (entendidos como derechos para obrar individualmente, *más*, como una garantía para el comportamiento *egoísta* en la esfera despolitizada de la sociedad civil) consignada en los grandes principios de la Revolución Francesa prueba la escisión antes mencionada.

La célebre exégesis crítica de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, contenida en “Sobre la cuestión judía”, emerge prácticamente como una discusión subsidiaria tendiente a ejemplificar el dualismo creado entre el Estado y la sociedad civil. Demos paso ahora al análisis que desarrolla Marx de esta *diferencia*. En primer lugar, ase-

gura Marx, es preciso retener la idea de que los derechos del hombre tienen como *sujeto* al miembro de la sociedad civil, que, como vimos, es la esfera del comportamiento egoísta por excelencia. Los principios fundamentales consagrados en el Artículo 2 de la Constitución francesa de 1793 (libertad, igualdad, seguridad y propiedad son reinterpretados como sigue⁵: el Artículo 6 de la Constitución mencionada más arriba define a la *libertad* como “el poder del hombre de hacer todo lo que no atente contra los derechos de otro”⁶ (citado en Marx, 1987e: 478), lo cual significa considerarlo “como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo” (Marx, 1987e: 478). En consecuencia, el derecho humano de la libertad encuentra su fundamento en la separación de los hombres, no en la unión del hombre con el hombre, en su esencia comunitaria.

Luego, invirtiendo la forma en la que lo expresa Marx, el derecho humano de la *propiedad privada* es la explicación práctica del derecho humano de la libertad. Leemos en el Artículo 16 de la misma Constitución: “El derecho de propiedad es el derecho de todo ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de sus actividades”⁷ (citado en Marx, 1987e: 479). El derecho a disfrutar “a su antojo” de su riqueza es la manifestación concreta de la libertad entendida en sentido individualista. La libertad del *hombre* es la libertad del *propietario*, el “derecho del interés personal” (Marx, 1987e: 479), despreocupado por la suerte de los demás hombres y por lo tanto de la sociedad. Más decisivo aún: “Aquello, la libertad individual, y esto, su aplicación, forman el fundamento sobre el que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad” (Marx, 1987e: 479, las cursivas son del autor).

Nuevamente, la *igualdad* (esto es importante: comprendida no desde su significación política, sino como un derecho humano inherente al miembro de la sociedad civil) vuelve a poner al individuo en el lugar de la mónada que no depende de nadie, determinado como un ser abstracto. Aquí Marx se apoya en la lectura del Artículo 3 de la Constitución de 1795: “La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, así en cuanto protege como en cuanto castiga”⁸ (citado en Marx, 1987e: 479). Finalmente, tenemos el Artículo 8 de la Constitución de 1793: “La seguridad consiste en la protección que la sociedad otorga a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad”⁹ (citado en Marx, 1987e: 479). La significación

de este derecho es especialmente relevante en el análisis de Marx puesto que, lejos de expresar una superación del egoísmo imperante en la sociedad civil, implica su pleno “aseguramiento”.

La diatriba apunta contra el contractualismo y el liberalismo “burgués” cristalizados en la Revolución Francesa, pero apunta también contra Hegel, quien veía en el Estado —en la comunidad política— una elevación de los intereses particulares al plano del interés universal: “La seguridad es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía*, según el cual la sociedad existe sola y únicamente para garantizar a todos y cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad” (Marx, 1987e: 479, las cursivas son del autor)¹⁰.

La interpretación del derecho humano de la seguridad pretende revelar cuál es el “espíritu” que alimenta las declaraciones de derechos: la existencia de una comunidad política cuya finalidad no es otra que la conservación de la sociedad burguesa. El Estado es meramente un medio que asegura la vida de la sociedad civil. Basta solo con repasar el Artículo 2 de la Constitución de 1791: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión” (citado en Hunt, 2010: 230). Completa Marx:

Y este hecho resulta todavía más enigmático cuando vemos cómo los emancipadores políticos llegan incluso a rebajar la ciudadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio para la conservación de los derechos humanos, y cómo, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del *hombre* egoísta, degradándose con ello la esfera en que los hombres se comportan como una comunidad, para supeditarla a aquella en que el hombre se conduce como un ser aislado y parcial; y que, por último, no se considere como hombre *auténtico* y *verdadero* al hombre en cuanto ciudadano, sino en cuanto burgués (Marx, 1987e: 480, las cursivas son del autor).

Una vez más: desde el modelo de la crítica de la religión, crítica a la duplicidad *teológica* que escinde el cielo de la tierra; crítica a la duplicidad *política* que escinde el Estado de la sociedad civil; por último, crítica a la duplicidad *subjetiva* que escinde el ciudadano del hombre (burgués). Todavía podríamos encontrarle otro sentido a la palabra “conservación” (de nuevo, la finalidad de toda asociación política es la *conservación* de los de-

rechos del hombre). Al declarar que estos derechos son “naturales”, la sociedad “naturaliza”, valga la redundancia, *todo* lo que comprenden: las ataduras al estado de necesidad, la satisfacción de los intereses privados, la propiedad privada y el comportamiento egoísta. La conservación de los derechos significa ni más ni menos que la conservación de la sociedad burguesa, es una aceptación del mundo tal y como está. Por eso *solo* la potencia creativa del hombre se concentra en la actividad *política*, mientras las actividades *sociales* llevan el sello eterno e indeleble de la naturaleza. Permítasenos volver a citar largamente a Marx:

(...) el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*. *Les droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra ahora en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *encontrado* de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por ende, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia*, como hacia la *premisa* en torno a la cual ya no es posible seguir razonando, y por consiguiente, como hacia su *base natural* (Marx, 1987e: 483, las cursivas son del autor).

Se desprende inmediatamente de lo anterior una primera conclusión: tenemos distintas formas de entender al “hombre” como consecuencia de la escisión entre la esfera de la sociedad civil y la del Estado. En la sociedad civil, burguesa, el hombre “real”, “simplemente encontrado”, en su inmediata existencia, es considerado como el verdadero hombre; mientras que el hombre visto como ciudadano político es un ser abstracto, una persona alegórica y moral, va a decir Marx. Consecuentemente, el hombre real es el prototipo del individuo egoísta, según lo expresan los derechos humanos opuestos a los derechos políticos, mientras que el hombre en su esencia genérica, y por lo tanto “verdadera”, solo es visto aquí bajo la forma del ciudadano abstracto, desprendido de su situación particular, concreta; en fin, como una *abstracción política*. En una palabra: el hombre real, egoísta, es el hombre *verdadero*; el *verdadero* hombre, el que es capaz de alcanzar su esencia políticamente, es el hombre abstracto.

Entonces, ¿cómo es posible superar este dualismo? ¿Cómo es posible reconciliar al hombre consigo mismo y con los otros hombres? Digamos –provisoriamente, hasta nuevo aviso– que las respuestas hay que buscarlas ahora en las relaciones sociales que se establecen a través del trabajo, en una repolitización de estas relaciones que aparecen como simplemente “dadas”, como aquella base natural ante la cual no podemos seguir razonando. Cuando se discuten y transforman las premisas *sociales* que vuelven al hombre real egoísta, este puede reconciliarse con el hombre abstracto (en el que se manifestaba *parcialmente* su esencia genérica) y emanciparse, ahora sí, *humanamente*:

Sólo cuando el individuo real recobra dentro de 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 sabido reconocer y organizar sus «forces propres» como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana (Marx, 1987e: 484, las cursivas son del autor).

II.4. El componente social de la “emancipación humana”

Hasta el momento hemos tratado de dejar en claro que la crítica a los derechos humanos debe ser comprendida a la luz de la compleja relación establecida entre la sociedad civil y el Estado y la diferencia entre emancipación política y emancipación humana. Existe un consenso generalizado acerca del paso desde el interés filosófico-político al interés por lo “social” en estos “textos de juventud” de Marx. Interpretación tanto más autorizada cuanto que Marx se ocupa, en la segunda parte de “Sobre la cuestión judía”, no solo de señalar la diferencia entre la emancipación política y la emancipación humana, sino de precisar el *componente social específico* del cual tendríamos que emanciparnos.

Avancemos en este sentido para intentar luego proponer otra lectura de la crítica a los derechos humanos que problematice el tránsito de lo político a lo social. Más claramente: si la crítica a los derechos humanos es una crítica de la emancipación política, como ilusión política, la emancipación humana no implicará un rechazo de lo político sustentado en la primacía de lo social. Así, la impugnación de los derechos humanos adquirirá un significado absolutamente diferente desde el pro-

pio “pensamiento de lo político”. Más allá de la disputa con Bauer y el tratamiento “teológico” que este daría al problema judío, Marx va a introducir elementos y preocupaciones “germinales” que luego derivarán en las teorías (mucho más desarrolladas) de *El Capital*, como por ejemplo “el fetichismo de la mercancía”.

Pero concentrémonos en ese “elemento social” del que habla Marx. Nuestro autor vuelve a insistir en que la limitación del judío para emanciparse no está en su religión, en su conciencia religiosa, está, por el contrario, en su “ser social” diríamos, en sus premisas seculares. Entonces:

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el interés *egoísta*.

¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El *dinero* (Marx, 1987e: 485, las cursivas son del autor).

Por eso las condiciones para la verdadera emancipación de los judíos y la emancipación *general* no debemos buscarlas en la superación de una limitación religiosa, sino en la emancipación de las necesidades prácticas, guiadas por el egoísmo, que tienen como Dios supremo al dinero. Liquidando estos fundamentos sociales (que tienen un carácter *antisocial*, como va a indicar Marx) la figura del judío cae por su propio peso: eliminando el espíritu práctico del judaísmo, su *esencia práctica*, el judío como tal no tiene razón de ser. Pero hemos dado por supuesto algo que deberíamos explicar mejor.

En primer lugar, el problema de la liberación de los judíos no es un hecho meramente puntual como podría ser el de cualquier otro grupo social, es categórico porque la esencia del judaísmo revela el espíritu *práctico* de la sociedad burguesa que ha ido desarrollándose a través de la historia bajo la forma de un comportamiento individualista y egoísta:

Y si la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, otra cosa que la concepción ideal de la necesidad práctica, es, sencillamente, porque en la sociedad burguesa se realiza y se ha realizado ya de un modo general la esencia real del judío (Marx, 1987e: 489, las cursivas son del autor).

En segundo lugar, si todo este tiempo sostuvimos que las disputas entre la religión y la política proceden de contradicciones o conflictos

seculares, no teológicos, el carácter mismo de la emancipación humana tampoco iba a ser la excepción. La crítica al Dios “práctico” de los judíos (y no solo de los judíos, porque gobierna igualmente la sociedad burguesa *toda*), al dinero, apunta a la *autoenajenación profana* del hombre, no ya a su *autoenajenación religiosa*, teórica, aunque la lógica de este “extrañamiento” resulte similar:

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia, convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta; sólo así puede producir prácticamente objetos para venderlos, poniendo sus productos y su actividad bajo la férula de un poder ajeno y confiéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero (Marx, 1987e: 489, las cursivas son del autor).

Sin recurrir todavía a la distinción clásica entre “valor de uso” y valor de cambio”, Marx va a sostener que el dinero es el Dios que sustituye el valor propio, específico, de todas las cosas al transformarlas en mercancías, ya se trate del mundo humano como de la naturaleza, por un valor universal al que todo puede ser reducido: “El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de este, esencia extraña que lo domina y es adorada por él” (Marx, 1987e: 487). Así, llegamos al núcleo del problema y al final de la argumentación de Marx desplegada en este ensayo de 1843, porque la emancipación del judío coincide con la superación del “espíritu práctico” de su religión, encarnado en las condiciones materiales de la vida y no en el idealismo político o religioso.

El judío *no podrá seguir existiendo* una vez que la sociedad logre acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, que es la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la esencia genérica del hombre. Emancipar *socialmente* al judío equivale a *emancipar del judaísmo* a la sociedad (Marx, 1987e: 490, las cursivas son del autor).

¿Cuál es la lectura que podemos hacer de este fragmento? En *un* sentido, y en cierto modo desde una mirada retrospectiva sostenida sobre las obras posteriores de Marx consagradas al estudio de la economía

política, que “la superación del conflicto entre la existencia individual-sensible y la esencia genérica del hombre” solo es posible en la socialización del trabajo, en el reconocimiento de que esta fuerza capaz de reproducir la vida lleva en sí un carácter genérico. Recuperando, entonces, el componente “social”, no enajenado, autoconsciente, que solo estaba reservado para la actividad política. Por eso Marx va a hablar de emancipar *socialmente* al judío, para contraponer esta emancipación general a la emancipación política parcial. Pero, en *otro* sentido, aún podríamos preguntarnos si, como lo hace Abensour, en Marx lo político verdaderamente está recubierto por lo social o si la dimensión política es derivable de la dimensión económica. Dicho de otra forma, la persistencia de la pregunta por lo político en Marx –en caso de tener lugar– puede habilitar una nueva reflexión sobre la condena de los derechos humanos.

Notas

¹ Los textos que Abensour menciona y nosotros citamos por orden cronológico –de escritura, no de publicación– son los siguientes: la “Crítica del Derecho del Estado de Hegel”, “Sobre la cuestión judía”, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel” y *Glosas críticas al margen del artículo “El Rey de Prusia y la reforma social. Por un alemán”*.

² Es cierto –como sostiene Eymar, entre otros– que la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* supone el desplazamiento desde la teología a la filosofía y conduce, mediante la crítica al Estado político, hacia la democracia. Como es cierto, de la misma manera, que el texto inmediatamente posterior, “Sobre la cuestión judía”, supone asimismo el deslizamiento desde la filosofía y la política a lo “social” y conduce, mediante la crítica a las condiciones sociales, al socialismo. Sin embargo, el camino “descendente” que recorre el pensamiento de Marx (teológico-filosófico-político-social) no significa de ningún modo el abandono del “momento político” ni de la pregunta por “el ser de lo político”.

³ En cierto sentido, como lo mostraremos más adelante, si bien Marx se sirve de las críticas de Feuerbach al sistema hegeliano, textos como “Sobre la cuestión judía” y la *Introducción a la Crítica* contienen ya un “ajuste de cuentas” con el propio Feuerbach. La idea según la cual el secreto y la solución de la autoenajenación religiosa debemos buscarlos en las formas de autoenajenación profana, representa una notable anticipación a lo que afirmara Marx un año y medio después de manera condensada en la Tesis IV sobre Feuerbach. Para decirlo una vez más con Balibar, el movimiento por el cual la “escisión de la existencia real” conduce a una “proyección y autonomización de un reflejo fantástico”, solo puede ser anulado por la revolución práctica de las condiciones que producen dicha escisión.

⁴ Nos referimos al Capítulo Tres llamado “Contradicción y Sobredeterminación (Notas para una Investigación)”, del libro *La revolución teórica de Marx* (2004) (pp. 76-101).

⁵ Este artículo retoma, con algunas variaciones, lo proclamado en el Artículo 2 de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 recogido en la Constitución de 1791: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión” (citado en Hunt, 2010: 230).

⁶ De igual forma que en el caso anterior, el Artículo 6 de la Constitución de 1793 es una reformulación del Artículo 4 de la Constitución de 1791: “La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a otro: por eso, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el goce de estos mismos derechos. Tales límites sólo pueden ser determinados por la ley” (citado en Hunt, 2010: 230). Quizás el derecho a la propiedad asegurado en la Constitución de 1793 es el que registra una diferencia mayor con lo proclamado en la Constitución de 1791, que reza: “Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella, salvo cuando la necesidad pública, legalmente comprobada, lo exija de modo evidente, y a condición de una justa y previa indemnización” (citado en Hunt, 2010: 232). De la primera afirmación sobre su carácter “inviolable y sagrado” pasamos a su pleno disfrute como una extensión de la libertad individual.

⁷ Quizás el derecho a la propiedad asegurado en la Constitución de 1793 es el que registra una diferencia mayor con lo proclamado en la Constitución de 1791, que reza: “Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella, salvo cuando la necesidad pública, legalmente comprobada, lo exija de modo evidente, y a condición de una justa y previa indemnización” (citado en Hunt, 2010: 232). De la primera afirmación sobre su carácter “inviolable y sagrado” pasamos a su pleno disfrute como una extensión de la libertad individual.

⁸ El Artículo de la Constitución de 1795 que cita Marx muestra un recorte con respecto a lo que proclama el Artículo 6 de la Constitución de 1791. En el primer caso, la igualdad es, básicamente, igualdad ante la ley en el sentido de resistencia a la arbitrariedad de la autoridad. En el segundo, esta misma igualdad comprende un sentido habilitante para acceder a cargos públicos. O, de otra forma, en el primero hablaríamos de un sentido “negativo” de la igualdad, mientras que en el segundo de un sentido “positivo”: “La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir en su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos, ya sea que proteja o que sancione. Como todos los ciudadanos son iguales ante ella, todos son igualmente admisibles en toda dignidad, cargo o empleo públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes o talentos” (citado en Hunt, 2010: 230-231, las cursivas son nuestras).

⁹ Por más que el Artículo 2 de la Constitución de 1791 se refiere a la seguridad como un “derecho natural e imprescriptible” del hombre no se lo define expresamente en ningún otro Artículo, salvo algo tangencialmente en el 7 donde se garantiza, diríamos con nuestros términos, un “proceso judicial” y más directamente en el 12: “La garantía de los derechos del hombre y del ciudadano necesita de una fuerza pública; por lo tanto, esta fuerza ha sido instituida en beneficio de todos, y no para el provecho particular de aquellos a quienes ha sido encomendada” (citado en Hunt, 2010: 232).

¹⁰ Estrictamente, por “policía” debemos entender “la política del Estado vuelto hacia el bien de todos los ciudadanos” (Dri, 2008: 229). Significa lo que, anacrónicamente, podríamos designar como las funciones sociales de un “Estado de Bienestar”.

Segunda parte

**Las críticas de Lefort a Marx en torno a la comprensión
de los derechos humanos**

Capítulo III

El camino hacia la revisión posfundacionalista de los derechos humanos en el marxismo

Nuestro objetivo en este tercer capítulo es preparar el camino para elucidar las críticas de Claude Lefort a Marx en torno a la comprensión del significado de los derechos humanos. Determinamos un recorrido que nos llevará, en primer lugar, a una revisión histórica sobre la relación entre la “clase” y el “partido” (por otra parte, materia de una inoxidable discusión en la izquierda más radical) fruto de un temprano debate entre Lefort y Cornelius Castoriadis al interior del grupo francés *Socialismo o Barbarie*. Este aparente desvío comenzará a indicarnos la dirección que el pensamiento de Lefort irá tomando a principios de la década del cincuenta, en el cual puede ya advertirse su posterior y furiosa crítica a la naturaleza y función del partido y, con ella, al totalitarismo. Definiremos rápidamente este primer párrafo como una “aproximación crítica al marxismo”.

El segundo párrafo del capítulo está orientado a rastrear las “fallas” del marxismo en el propio Marx desde un punto de vista posfundacionalista. Es en este punto donde indagaremos una serie de críticas de Ernesto Laclau al planteo marxiano que, al mismo tiempo en que sin dudas están mediadas por el pensamiento de Lefort, permiten a su vez complejizar la aproximación a las ideas del filósofo francés. Si en *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) las invectivas se dirigen principalmente a la tradición de la Segunda Internacional, porque de lo que se trataba, explica Laclau, era de realizar una genealogía del concepto de hegemonía, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1990) la crítica se remontará al reconocimiento de una ambivalencia ya presente en el propio Marx. Tanto Laclau (desde una arremetida de índole más “teórica”) como Lefort (imbricando el análisis teórico con la historia “factual”) intentan, desde posiciones diversas, encontrar el

secreto del fracaso de la Unión Soviética en el “padre”. Así, entonces: “aproximaciones críticas a Marx”.

El tercer y último párrafo del capítulo tiene un doble propósito. El primero de ellos nos conduce a rastrear las huellas del pensamiento de Hannah Arendt en torno a los derechos humanos en la constelación de pensadores que, corriendo el riesgo inherente a toda generalización, podemos llamar junto con Oliver Marchart posfundacionalistas. Pues es en el célebre escrito de Arendt sobre la condición de los apátridas –y, de manera más compleja, en fragmentos de su filosofía– donde abrevia gran parte de la discusión actual. El segundo propósito es finalmente realizar, como se dice, una suerte de “mapeo” por el debate reciente sobre los derechos humanos en esta tradición de pensamiento. Resulta posible construir un punto de intersección de las teorías de Étienne Balibar, Jacques Rancière y Alain Badiou situado entre la crítica a Arendt, el (pos)marxismo y el posfundacionalismo. Llamaremos, pues, a esta tercera parte: “la presencia de Hannah Arendt y la revisión posfundacionalista de los derechos humanos”. Pensamos que a partir de una reconstrucción semejante el acceso al pensamiento de Lefort puede verse favorecido al encontrar un mejor marco de discusión.

I. Aproximación crítica al marxismo

I.1. La reiteración de un viejo debate

Exactamente hace ya diez años el filósofo esloveno Slavoj Žižek publicó su trabajo *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. En él se propone algo que en términos generales, en los tiempos presentes, podría sonar a poco más que a un anacronismo: *recuperar la figura de Lenin*. Pero, al final de su libro, Žižek plantea una diferencia sustancial en la forma que debería tomar esta recuperación: *retorno o repetición*. Para Žižek el comunismo, la promesa incumplida de alcanzar la justicia fraternal entre los hombres, continúa acechándonos como un fantasma aún cuando pareciese no haber otra salida al capitalismo. ¿Qué significa, entonces, recuperar a Lenin? *Repetirlo*, no *retornar* a él:

(...) repetir a Lenin no significa retornar a Lenin –repetir a Lenin es aceptar que «Lenin está muerto», que su solución particular falló monstruosamente, pero que había allí una chispa utópica que vale la

pena salvar. Repetir a Lenin significa tener que distinguir entre lo que Lenin hizo efectivamente y el campo de posibilidades que él abrió, la tensión en Lenin entre lo que él realizó efectivamente y otra dimensión, lo que era en Lenin más que el propio «Lenin». Repetir a Lenin no es repetir lo que Lenin *hizo*, sino lo que él *no hizo*, sus oportunidades *perdidas* (Žižek, 2004: 188, las cursivas son del autor).

A comienzos de la década del cincuenta en Francia –solo por citar el caso que nos interesa tratar–, en el grupo *Socialismo o Barbarie* se intentó *repetir* a Vladimir Lenin –y a Rosa Luxemburgo–¹. ¿De qué manera? Examinando nuevamente la relación que debe establecerse entre una vanguardia revolucionaria (que puede asumir la forma partido –o no–) y la clase obrera. Dentro del grupo mencionado, Castoriadis intentará *repetir* a Lenin postulando la necesidad de una dirección revolucionaria distinta de la clase. Cercano hasta ese momento a Castoriadis, Lefort intentará *repetir* las críticas de Rosa Luxemburgo a la posición de Lenin cuestionando hasta la propia necesidad de la existencia de un partido. ¿Por qué decimos *repetir* y no *retornar*? Porque Castoriadis y Lefort extreman sus posiciones a la luz de la situación histórica concreta en la cual escriben, pero atendiendo especialmente a la experiencia soviética.

Es frente a la realidad del estalinismo (recordemos que Stalin ocupó el cargo de Secretario General del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética desde 1922 hasta 1952, año de la publicación de los trabajos que analizaremos) y su consolidación como régimen de explotación burocrático, que Castoriadis y Lefort pretenden comprender lo que la Unión Soviética era y lo que podía haber en ella *más* que ella: sus “oportunidades *perdidas*”. Corresponde aclarar que en lo relativo a la estructura de este primer párrafo optamos por subdividirlo en dos grandes bloques: un primer bloque destinado a reconstruir el debate de comienzos del siglo XX entre Lenin y Luxemburgo a propósito de las cuestiones de organización de un partido revolucionario, y, un segundo bloque, en el que analizamos la posible actualización de las posiciones precedentes por Castoriadis y Lefort. Finalmente, ensayamos una proyección posible del problema.

I.2. La discusión a propósito de la organización de la Socialdemocracia rusa

I.2.a. Vladimir Lenin: el partido como “destacamento de vanguardia de la clase”

Las ideas de Lenin acerca de la forma que debe asumir un partido revolucionario se encuentran plasmadas, en gran medida, en su trabajo “Un paso adelante, dos pasos atrás”, aparecido en mayo de 1904. En él, Lenin realiza un exhaustivo análisis de las actas del II Congreso del POSDR (Partido Obrero Socialdemócrata Ruso) llevado a cabo a mediados de 1903 primero en Bruselas y luego en Londres, el cual culmina con la conocida escisión entre *bolcheviques* (mayoría) y *mencheviques* (minoría). Podría afirmarse que, *inmediatamente*, el problema que trata Lenin es la división del partido debido a diferentes criterios en cuanto a sus “cuestiones de organización”. Pero, “mediatamente”, diríamos nosotros, lo que se juega en esta diferente apreciación sobre su constitución y alcance también es la relación con *la clase*, con el proletariado del cual el partido sería expresión. Desde luego, volveremos sobre esto.

Comencemos por analizar el significado *político* que adquiere para Lenin la división entre *bolcheviques* –fracción que, como se recordará, él representaba– y *mencheviques* en cuanto a la concepción del partido. Para nuestro autor ruso la piedra de toque de la disputa, que afecta las posibilidades de la Socialdemocracia de dirigir exitosamente a la clase obrera, se halla en el centralismo más completo: el partido debe estructurarse de arriba-abajo y proponer una férrea delimitación entre los elementos que lo integran y los que no lo integran, entre los elementos organizados y los desorganizados. En esta dirección, Lenin propone una suerte de figura compuesta por círculos concéntricos:

Por el grado de organización en general, y por el grado de clandestinidad de la organización en particular, pueden distinguirse, aproximadamente, las categorías siguientes: 1) organizaciones de revolucionarios; 2) organizaciones obreras, lo más amplias y diversas posibles (...) Estas dos categorías constituyen el partido. Luego: 3) organizaciones obreras ligadas al partido; 4) organizaciones obreras no ligadas al partido, pero subordinadas de hecho a su control y dirección; 5) elementos inorganizados de la clase obrera, que en parte también se subordinan, al menos en los casos de grandes manifesta-

ciones de la lucha de clases, a la dirección de la socialdemocracia (Lenin, 2012: 183).

En este dibujo, el Congreso del Partido y luego los organismos centrales (el Comité Central y el Órgano central) *deben* representar la instancia superior, la concentración máxima del poder que luego va irrigando las instancias inferiores del partido hasta permear a las masas. Pero este tipo de conformación no es el fruto de una concepción ahistórica, sino que es el resultado del avance –por lo menos, el que Lenin espera– de la Socialdemocracia en Rusia: precisamente una de las ideas capitales que atraviesa todo su escrito viene dada por el llamamiento a la disolución de los antiguos círculos ideológicos y propagandísticos en la forma partido. La parte debe irrestrictamente someterse al todo.

Espacio y tiempo coinciden en la visión progresiva de Lenin: la organización revolucionaria en círculos dispersos es tanto lo *antiguo* como lo *retrasado* ideológicamente, mientras que la unificación y centralización que debe conquistar el partido es lo *nuevo* y lo *avanzado*; *Un paso adelante* representó licuar los viejos círculos en el II Congreso del POSDR; *Dos pasos atrás*, su intento de restablecimiento por la *Nueva Iskra*². A partir de esta división estructural en la Socialdemocracia rusa, Lenin puede extraer una conclusión fundamental que veremos replicada en todas y cada una de las partes de su argumento: la mayoría representa el “ala revolucionaria” del partido, mientras la minoría representa su “ala oportunista”.

Por contraste con su propia definición, los “oportunistas” defenderían una organización difusa del partido, considerarían peyorativamente burocrática su férrea estructuración de arriba-abajo, admitirían a cualquier individuo que simpatice con el partido a considerarse miembro de este, se negarían a aceptar las condiciones de organización y disciplina impuestas por los órganos centrales, etc. Pero lo que nos parece crucial en esta serie de dicotomías –que, por otra parte, no tenemos aquí el tiempo necesario para discutir las– (ala revolucionaria-ala oportunista, jacobinismo-girondismo, disciplina-indisciplina, psicología del proletario consecuente-psicología vacilante del intelectual, etc.) es la que opone el “centralismo” al “autonomismo”. O, en otros términos, la oposición entre lo que la minoría desdeñosamente llama “burocratismo” y lo que la mayoría, también desdeñosamente, llama “falso democratismo”. Es aquí donde se plantea manifiestamente el vínculo entre el

partido y la clase. Porque, si la Socialdemocracia es el partido que “necesariamente” debe conducir al proletariado hacia la revolución, ¿significa esto que se identifica con la clase, con el sujeto que porta la doble misión histórica –aunque esta doble tarea coincida en un mismo movimiento– de autoemanciparse y emancipar a la sociedad toda? De ninguna manera: la estricta organización que propugna Lenin, la tajante diferenciación entre los miembros del partido y los que solo tienen “ligazón” con él, la rigurosa concentración piramidal del poder y las decisiones, posicionan al partido como “destacamento de vanguardia de la clase” (Lenin, 2012: 179).

La Socialdemocracia solo es el partido de la clase porque la *dirige*, pero en ningún momento se confunde con ella. Si bien es cierto que esta postura puede evocarnos (desde nuestra comodidad contemporánea) tantos malos ejemplos y experiencias de “vanguardias iluminadas” –que no cesan, por otra parte³–, no es menos cierto el hecho de que en la Rusia de ese momento histórico se estaba jugando la seria posibilidad de una transformación revolucionaria. Es desde esta perspectiva que debemos considerar la grandeza del pensamiento de Lenin, desde la siguiente operación *aparentemente* paradójica: en la no confusión de la clase con el partido precisamente puede desplegar la clase todo su potencial revolucionario. Estamos hablando, concretamente, en términos de efectividad y eficacia. Escribe Lenin:

(...) cuanto más fuertes sean nuestras organizaciones del partido, integradas por socialdemócratas *efectivos*, cuanto menos vacilación e inestabilidad haya *dentro* del partido, tanto más amplia y polifacética, tanto más rica y fructuosa será la influencia del partido sobre los elementos de *las masas* obreras que le rodean y que él dirige. Porque no se puede, en verdad, confundir al partido como destacamento de vanguardia de la clase obrera con toda la clase (...) ¿por qué motivo y en virtud de qué lógica podría deducirse del hecho de que somos un partido de clase, la consecuencia de que no es preciso establecer una distinción entre los que *integran* el partido y los que *tienen ligazón* con él? Muy al contrario: precisamente porque existen diferencias en el grado de conciencia y en el grado de actividad es necesario establecer una diferencia en el grado de proximidad al partido (...) (Lenin, 2012: 180, las cursivas son del autor).

1.2.b. Rosa Luxemburgo: el partido como el “autocentrismo” de la clase

La respuesta de Luxemburgo a Lenin no se hizo esperar demasiado, puesto que su “Problemas organizativos de la socialdemocracia” apareció simultáneamente en *Neue Zeit* y en *Iskra* el mismo año en que viera la luz “Un paso adelante, dos pasos atrás”. En su artículo, Luxemburgo considera igualmente fundamental la táctica que debe adoptar un partido socialista pero, del mismo modo que en Lenin, su reflexión se nutre de una determinada concepción del vínculo que existe entre la Socialdemocracia y la clase. Para la autora polaca, al igual que para el ruso, la Socialdemocracia debe organizarse como partido único, sin embargo aclara: “(...) eso no está en discusión aquí. Lo que estamos considerando es el *grado* de centralización necesario dentro del partido ruso unificado para hacer frente a la situación peculiar bajo la cual debe funcionar” (Luxemburgo, 2010: 63, las cursivas son nuestras).

La tesis de Lenin según la cual el Comité Central debe tener la potestad de designar a todos los organismos de dirección local, sumada a la necesidad de diferenciar a la *élite* revolucionaria del partido de las masas, es interpretada apelando a una metáfora organicista: el Comité Central sería el “cerebro” –“el único organismo pensante en el partido”, dice Luxemburgo–, mientras los demás representarían sus “brazos ejecutores” (Luxemburgo, 2010: 63). Si volvemos por un segundo a la figura concéntrica que habíamos propuesto anteriormente, su núcleo consciente es el partido y, a medida que nos alejamos de ese núcleo, nos acercamos a los círculos más “inconscientes” compuestos por las masas obreras.

Pero Luxemburgo introduce una diferencia que conmueve desde sus cimientos todo el edificio de la argumentación de Lenin: “La socialdemocracia es el primer movimiento en la historia de las sociedades de clase que se apoya, en todo momento y para toda su actividad, en la organización y movilización *directas e independientes* de las masas” (Luxemburgo, 2010: 64, las cursivas son nuestras). Es necesario tener en cuenta esta diferencia sustancial porque modifica radicalmente la idea acerca de la organización revolucionaria. La especie de relación de “exterioridad” que caracterizaría el pensamiento de Lenin, en cuanto a la vinculación entre partido y clase, es producto –según Luxemburgo– de su concepción “jacobinista” y “blanquista”.

Lo definitorio de la forma de lucha blanquista, recordemos, era la separación entre la *élite* como “grupito de revolucionarios”, de acuerdo con la caracterización de Luxemburgo, y las masas que solo eran llamadas a participar al momento de la toma revolucionaria del poder. Para Rosa Luxemburgo, Lenin replica este modelo de organización, por ello extrae la conclusión de que el centro es el “órgano pensante” y las masas su “brazo ejecutor”. Pero, insistimos, aquí el problema consiste en que es la propia clase la que debe liberarse a sí misma. En consecuencia, su acción altera de raíz la relación entre el partido y la lucha revolucionaria. La actividad socialdemócrata crece —y *debe crecer*— tomando en cuenta que brota de la lucha de clases, anulando, por tanto, la relación de “exterioridad”. Lucha partidaria y conciencia obrera de la lucha se funden, para Luxemburgo, en un mismo impulso:

[La actividad socialdemócrata] se difunde y desarrolla bajo la siguiente contradicción dialéctica: el ejército proletario es reclutado y adquiere conciencia de sus objetivos en el curso de la lucha. La actividad de la organización partidaria y la conciencia creciente de los obreros sobre los objetivos de la lucha y sobre la lucha misma no son elementos diferentes, separados mecánica y cronológicamente. Son distintos aspectos del mismo proceso (...) (Luxemburgo, 2010: 65).

No puede haber, si estamos de acuerdo con esta idea, una separación entre el “cerebro” y los “brazos ejecutores”. No puede haber una barrera entre el núcleo consciente del partido y los sectores aún no organizados del proletariado. El centralismo debe dejar de significar “la subordinación mecánica y la obediencia ciega de los militantes a la dirección” (Luxemburgo, 2010: 65), y ser comprendido como una especie de “autocentralismo” de los sectores más avanzados del proletariado, porque “(...) *es un hecho que la socialdemocracia no está unida al proletariado. Es el proletariado*” (Luxemburgo, 2010: 65, las cursivas son nuestras).

La crítica de Luxemburgo se dirige, además, a una suerte de “salto” que Lenin pretendería dar en materia de organización. El punto de partida es un diagnóstico distinto en cuanto al nivel de organización del proletariado ruso. Según nuestra autora, Lenin confunde la disciplina que, tanto la industrialización, como el militarismo y la burocracia estatal imponen al proletariado, con la organización política *consciente* que este debe alcanzar para su unificación y emancipación. Es decir, si

desde esta óptica el movimiento obrero ruso aún se encuentra en un estado embrionario y, por tanto, poco organizado e “ilustrado”, es un error pretender *sustituir* su poder de acción por el de un Comité Central. La sustitución del trabajo de la clase por el partido produce una curiosa inversión: como el proletariado no está aún lo suficientemente “maduro” para controlar su organización, un Comité Central controla la actividad del proletariado revolucionario.

Lo que venimos indicando está en relación directa con un tema que preocupa particularmente a Lenin: cómo deshacerse de los elementos oportunistas que acechan al partido. Para Luxemburgo, la experiencia histórica muestra que los organismos dirigentes de los partidos socialistas han desempeñado un papel conservador ante cada avance del movimiento obrero. Por consiguiente, en una tesis diametralmente opuesta a la de Lenin, sostiene que la concentración absoluta del poder en un organismo central puede favorecer su carácter conservador. En la misma línea, si el oportunismo representa para Lenin un “mal” de los intelectuales, nada puede favorecer más este peligro que la conformación de un Comité Central integrado precisamente por la *élite* intelectual. Detrás de los intentos “ultracentralizadores”, de esta voluntad de sustituir la acción del movimiento revolucionario por el Comité Central del partido, se esconde –siempre para Luxemburgo– el “subjetivismo”.

El único sujeto, el único “yo” que acepta Rosa, es el movimiento obrero (ruso): “La clase obrera exige el derecho de cometer sus errores y aprender en la dialéctica de la historia. Hablemos claramente. Históricamente, los errores cometidos por un movimiento verdaderamente revolucionario son infinitamente más fructíferos que la infalibilidad del Comité Central más astuto” (Luxemburgo, 2010: 72).

1.3. La actualización del debate en el grupo *Socialismo o Barbarie*

1.3.a. Cornelius Castoriadis: el carácter de “único organismo” que debe asumir el partido

La discusión entre Castoriadis y Lefort, más allá de su relevancia intrínseca en torno al tema objeto de discusión, es determinante para apreciar en todo su alcance la trayectoria que comenzará a tomar el pensamiento de Lefort como crítico de la Unión Soviética. Porque esta crítica se im-

bricará, veinticinco años después, con un pensamiento que reunirá en una aleación indisoluble democracia y derechos humanos.

Retomemos el hilo de la discusión. ¿Cómo *repite* Castoriadis a Lenin? Postulando la necesidad de una dirección revolucionaria distinta de la dirección inmediata de la clase. Las condiciones son absolutamente *otras*, claro está. Castoriadis escribe *La dirección proletaria* en 1952, es decir, casi cincuenta años después de la publicación del trabajo de Lenin, y transcurridos treinta y cinco años de la Revolución Rusa. Resulta evidente, además, que la experiencia soviética permite “correr con ventaja” a Castoriadis en cuanto a las posibilidades de juzgar la totalidad de las partes del proceso revolucionario: su preparación, el asalto al poder y su desarrollo histórico. Será, pues, la conjugación del examen de esta experiencia, junto con el diagnóstico particular de la situación histórica concreta de mediados del siglo XX, la que provea a Castoriadis el marco de su reflexión.

Su argumento parte de reconocer una serie de contradicciones inherentes a la actividad revolucionaria. La primera de ellas define el terreno privilegiado en el cual se manifiesta la relación entre la clase y el partido (comprendido, este último, como término que engloba el problema de la dirección del proletariado). En efecto, para Castoriadis, la actividad revolucionaria que nace con el marxismo encuentra sus fundamentos en un “análisis científico de la sociedad” (Castoriadis, 2012: 1) que compone una imagen del futuro y, por tener un carácter racional y consciente, puede planificar sus acciones para realizarla.

Pero, al mismo tiempo, esta “anticipación del futuro” (Castoriadis, 2012: 1) está marcada por un factor decisivo: *la actividad creadora de las masas*. Precisamente podemos hablar de revolución porque su contenido tendrá un carácter original e imprevisible. No hay solución para esta antinomia –y no puede haberla–, porque no es posible determinar *a priori* la interacción entre el carácter consciente del proceso y su imprevisibilidad. Es decir, la respuesta no puede darse en un *plano teórico*; solo durante y después de la revolución podremos conocer “*las formas prácticas concretas* de esa fusión” (Castoriadis, 2012: 2, las cursivas son del autor). Más claramente, en un proceso revolucionario es imposible establecer las relaciones entre la clase y el partido de antemano.

No obstante, Castoriadis introduce una salvedad importante. Aunque, como queda claro, la revolución tiene la última palabra en la forma que asumirá el vínculo clase-partido, sí podemos tratar de esclarecer las

tareas provisionales de una minoría revolucionaria. En una palabra, del partido. Nuevamente, partimos de una contradicción. Por una parte, dada la multiplicidad de grupos y acciones que intervienen en un proceso revolucionario, es necesario un organismo central que *dirija* estos grupos y acciones para alcanzar los objetivos de transformación propuestos. Por otra, el objetivo final de la revolución, dice Castoriadis, es la eliminación de la distinción entre dirigentes y ejecutantes. No en el sentido de que deberían desaparecer las funciones de dirección y ejecución, sino la “*división social del trabajo* correlativa a esas *funciones*” (Castoriadis, 2012: 3, las cursivas son del autor).

Si traducimos lo anterior al lenguaje empleado por Rosa Luxemburgo, podríamos entenderlo como la anulación de la diferencia entre el “cerebro” y los “brazos ejecutores”. En síntesis, “es necesaria la dirección, como también es necesaria la supresión de la dirección” (Castoriadis, 2012: 2). En cuanto desviamos la mirada hacia la relación de la clase con su dirección, la contradicción asume una nueva forma. Si aceptamos la idea de que tras la victoria de un proceso revolucionario no puede desaparecer inmediatamente la función de dirección, y que es el proletariado quien lo ha encabezado, este mismo proletariado debe ser su propia dirección: “La dirección de la clase, por tanto, no puede ser distinta de la propia clase” (Castoriadis, 2012: 3). Pero, si nos atenemos, en este caso, a la experiencia concreta, podremos observar que la clase no ha sido en la historia ni es en el presente su propia dirección. Fuera de un momento revolucionario, la lucha de clases es llevada a cabo por una vanguardia: “La dirección de la clase no puede no ser, pues, distinta de la propia clase” (Castoriadis, 2012: 3).

¿Cuál es la solución de esta contradicción? Parece no haberla, no obstante, la *temporalidad* nos permite al menos delimitarla. *Antes* de la revolución, bajo las condiciones de explotación, es necesario que la dirección se distinga de la clase. *Después* de la revolución, una vez abolidas las relaciones de explotación, la clase constituye su propia dirección. Dicho de otro modo, la solución de esta contradicción se hallaría en el *desarrollo* que transita el proletariado desde su posición de clase explotada a clase dominante, cuyo inicio viene dado por la lucha por el poder y cuyo final lo señala su conquista. En breve, el *período revolucionario*:

Esta definición nos permite ver dónde se sitúa exactamente el problema de *la dirección de la clase por sí misma*: ciertamente, ni antes del inicio de ese período, ni después de su fin. No antes, porque no existe

el problema de la dirección de la clase por la clase misma si la clase no se lo plantea; y sólo lo plantea mediante la constitución de los organismos de masas. No después, porque las razones que anteriormente hacían imposible la dirección de la clase por la clase misma se suprimen con la victoria de la revolución (de otro modo nunca se suprimían) (Castoriadis, 2012: 3, las cursivas son del autor).

Sin embargo, debemos agregar que si la dirección partidaria ha operado en el período pre-revolucionario a favor del desarrollo de la actividad autónoma de la clase obrera, y si esta, a su vez, se muestra activa y consciente, “la revolución significará la reabsorción de la *dirección* en la clase” (Castoriadis, 2012: 4, las cursivas son del autor). En otras palabras, la conformación de una dirección durante el régimen de explotación no se opone a su disolución en el período pos-revolucionario. Estamos ahora en mejores condiciones para volver a la pregunta inicial de este punto. Para Castoriadis, en la sociedad de la explotación la clase no puede ser su propia dirección. Ante la conformación de un poder absoluto y unificado que se muestra bajo la forma de una dictadura burocrática o un régimen de guerra, se necesita igualmente un organismo único. ¿Cómo *repite* Castoriadis a Lenin, entonces? Asumiendo lo que el primero llama “determinaciones clásicas del partido” (carácter universal, minoritario, selectivo y centralizado) y añadiendo la que considera nueva:

(...) la época actual añade a estas determinaciones una nueva, aún más esencial: el partido es en la forma y en el fondo un organismo único, en otras palabras, el único organismo (permanente) de la clase en las condiciones del régimen de explotación. No hay y no puede haber una pluralidad de formas de organización a las que pueda yuxtaponerse o superponerse (...) El organismo político-económico de lucha contra la explotación es un organismo unitario y único (Castoriadis, 2012: 5).

1.3.b. Claude Lefort: ¿es realmente necesario el partido?

El punto de partida de la crítica de Lefort a las posiciones del grupo *Socialismo o Barbarie* coincide exactamente con el de Castoriadis: la situación histórica de mediados del siglo XX junto con el análisis de la experiencia soviética. De hecho, el artículo *Proletariado y dirección re-*

volucionaria de Lefort aparece en el mismo número de la revista (de idéntico nombre que el grupo, *Socialismo o Barbarie*) que el de Castoriadis. Si hemos tratado de mostrar cómo este último puede representar, con todas las reservas del caso, la posición de Lenin, es el turno de ver cómo Lefort *repetiría* a Luxemburgo.

Lefort cita elogiosamente las tesis de Luxemburgo acerca de la no separación entre la clase y el partido, atribuyéndole un sentido más agudo de la realidad revolucionaria que el que muestra Lenin. Pero su argumentación va más lejos, porque, aunque no deja de reconocer esta “superioridad”, ninguno de aquellos revolucionarios pone en cuestión la existencia misma del partido. Otro tanto acontece con la izquierda “actual”, que solo se preguntaría por el “papel” o la “naturaleza” del partido, pero en ningún momento por su “idea”. Por el contrario, Lefort propondrá revisar la propia noción de “dirección revolucionaria”, porque es allí donde se juega la concepción del proletariado. Luxemburgo se traslucirá en Lefort no tanto al nivel de la reafirmación de sus tesis, sino más bien a través de la crítica de las posiciones defendidas por Lenin. Ahora, la última palabra la tiene la *historia*.

Lefort comienza a mostrar en estos escritos tempranos la que luego será una ocupación central en toda su obra: su rabiosa crítica del Partido Comunista de la Unión Soviética. Para Lefort, la “superación” de la oposición entre Lenin y Luxemburgo solo puede hacerse a la luz de lo que la experiencia histórica nos muestra, esto es, el carácter antirrevolucionario que asume el partido luego de la Revolución de Octubre. No hay ninguna contemplación y es calificada como un *fracaso* debido a la conformación de un nuevo régimen de explotación, cuya expresión más acabada es la burocracia.

El problema no será, pues, el “grado” de centralización que alcance el partido, sino su propia existencia, como hemos mencionado. ¿Qué lección se desprende de lo anterior? ¿Qué actitud debe tomar de ahora en adelante la clase obrera en cuanto a su organización?: “(...) *no puede alienarse en ninguna forma de representación estable y estructurada sin que esa representación se autonomice*” (Lefort, 2012: 4, las cursivas son del autor). Debe, en primer lugar, tomar conciencia de la evolución de la sociedad, de su historia, y de la “naturaleza de su explotación”. Pero la nueva forma de organización resultante ya no podrá delegarse a una minoría *separada*. En este muy preciso sentido, Lefort coincide con Castoriadis en cuanto al diagnóstico concerniente a la concentración unitaria del poder en las sociedades de explotación.

No obstante, si en Castoriadis este hecho señalaba el aspecto de “único organismo” que debía asumir el partido, ya que en él se funden de manera privilegiada lo político y lo económico, en Lefort esta misma fusión se orienta a la autocomprensión del proletariado como clase “total” con un interés “universal”: “Debe resolver sus tareas históricas en tanto que clase *total*, y no puede confiar sus intereses a una fracción *separada*, ya que no tiene intereses *separados* del de la *gestión de la sociedad*” (Lefort, 2012: 5, las cursivas son del autor).

Lefort critica la temporalidad propuesta por Castoriadis en cuanto a la *duración* de la dirección revolucionaria. La razón es que si esta se conforma como algo distinto de la clase previamente al momento revolucionario, no se disolverá en ella luego de la revolución:

Si el partido se define como la expresión más acabada de la clase, su dirección consciente o la más consciente, tenderá forzosamente a suprimir todas las otras expresiones de la clase, y a subordinarse todas las otras formas de poder (...) *Si el partido posee la verdad, es lógico que tienda a imponerla; si funciona como dirección de la clase antes de la revolución, es lógico que continúe actuando como tal después* (Lefort, 2012: 4, las cursivas son del autor).

En consecuencia, si el partido es el portador de la verdad de la clase tenderá en todo momento a subordinarla, concentrando en sí la totalidad del poder y eliminando los demás organismos. Aún más, la constitución de una minoría separada acentúa la relación de dependencia de la clase con respecto al partido, puesto que la primera reconocerá desde el comienzo en el segundo la necesidad de una dirección. Por ello, para Lefort, no se trata de ponerle límites, ni tampoco de esperar que se “funda” en la clase, porque el partido tiene un “sentido objetivo”, “inscrito en su estructura”, que tiende inevitablemente a unificar e imponer su poder. El partido está condenado desde su nacimiento.

Es clara la alusión al modelo de la crítica de la religión: el productor no se reconoce en su producto, que se vuelve contra él y lo domina. Pero el proletariado es una clase especial, no puede permitirse ninguna alienación, lleva en sí el carácter universal que lo distingue de las demás clases. Lefort desarma, así, la idea de Castoriadis según la cual, fuera de un momento revolucionario, un grupo de militantes puedan llevar adelante la lucha de clases. El partido no puede nunca reemplazar al proletariado.

De este modo pueden rastrearse las huellas de Luxemburgo en su

pensamiento, en las críticas al “subjetivismo” que intenta planear por encima de la historia. En las críticas, en fin, al “sustituísmo” que el partido operaría sobre la clase. Sin embargo, Lefort no se opone a la idea de vanguardia, e incluso reconoce que esta puede constituirse como un grupo minoritario al momento del asalto al poder, pero de ninguna forma tendrá que incorporarse a ningún partido. Su acción será el fruto de la posición que ocupe en el proceso de producción conjuntamente con su conciencia política. Debe intentar, desde el principio, construir su poder de clase, erigirse en su propia dirección. De lo contrario:

Decir que ese poder no es viable sin la ayuda del partido, precisamente porque *representa* al conjunto de las tendencias de la clase –tanto a las tendencias oportunistas y burocráticas como a las revolucionarias– vendría a querer decir que *la clase es incapaz de cumplir por sí sola con su papel histórico y que debe ser protegida contra sí misma por un cuerpo revolucionario especializado*; o sea, que se volvería a introducir la tesis esencial del «*burocratismo*» que combatimos. *Nada puede proteger a la clase contra sí misma* (Lefort, 2012: 6, las cursivas son del autor).

¿Significa esto, a su vez, una parálisis en la actividad revolucionaria? En absoluto, solo redefine las condiciones de la acción:

Una colectividad de revolucionarios sólo puede trabajar y desarrollarse si comprende cuál es la situación y cuáles son las tareas de la vanguardia, y qué relación debe establecer con ella. *El único objetivo de esa colectividad será dar una forma explícita a lo que existe ya en la vanguardia como experiencia y como saber implícito, y clarificar los problemas económicos y sociales actuales; lo que desde luego no hará, es mostrar a la vanguardia el programa de acción que debe seguir y menos aún, proponerle una organización a la que incorporarse* (Lefort, 2012: 6, las cursivas son del autor).

1.4. La clase y el partido: una posible actualización del problema desde las perspectivas de Lefort y Castoriadis

El interés de Lenin en la forma de constitución del partido tiene que ver, nos arriesgaríamos a decir, pura y exclusivamente con el éxito revolucionario. Aunque él reitera una y otra vez que las diferencias con sus adversarios en el II Congreso de la Socialdemocracia Rusa se deben a “cuestiones de principio” y no a detalles, la *prioridad* en la discusión la tiene la estrategia para la toma del poder, antes que la problematización

teórica del vínculo entre el partido y la clase. No obstante, esto no resulta contradictorio con lo que afirmáramos al principio: por supuesto que detrás de ese vínculo se esconde una determinada concepción de la vanguardia y el proletariado pero, insistimos, su objetivo es *otro*. Por tanto, ante un cambio en las condiciones históricas, la estrategia puede variar. Se sabe que Lenin tiempo después revisó y corrigió sus posiciones.

¿Por qué insistimos en el punto anterior? Porque, quizás, la lección más importante que podemos tomar de Luxemburgo consiste en comprender que el partido no debe “montarse” sobre la clase, sino que la clase en su lucha determinará las formas de su organización. Luxemburgo, pensamos, *tiene razón*. Pero no la tiene enteramente *contra* Lenin, porque Lenin, aquí al menos, pretende organizar al partido para concentrar su fuerza revolucionaria, y *nada más*.

El próximo “salto” que hemos discutido es aún más interesante, porque ya contamos con años de experiencia revolucionaria. ¿Puede reemplazar el partido la actividad de la clase obrera? De ningún modo, Castoriadis y Lefort se resisten a esa posibilidad. Sin embargo, para Castoriadis un grupo de revolucionarios puede mantener viva la lucha de clases en tiempos no inminentemente revolucionarios. Lefort lo acepta, pero su condición es que dicho grupo no se conforme como un partido separado que presente a la vanguardia obrera un “programa” que deba aceptar, sino dándole una forma explícita a lo que ya existe como *experiencia* en ella de manera implícita, porque “*el proletariado es su propia teoría*” (Lefort, 2012: 1, las cursivas son del autor).

Para concluir con esta sección, volvamos al principio. Si Castoriadis y Lefort *repetieron* a Lenin y a Luxemburgo, ¿no podríamos nosotros *intentar repetir* a Castoriadis y a Lefort? Sería, al menos, un esfuerzo por quitarle la anestesia al pensamiento, que lo paraliza en demasiados lugares. La actualización de problemas teóricos podría abrir una brecha para la actualización de *problemas prácticos*.

II. Aproximaciones críticas a Marx

II.1. La revisión de Laclau sobre la concepción de la historia de Marx

La teoría de Ernesto Laclau posee la particularidad de ubicarnos en un sitio próximo al pensamiento de Claude Lefort, ya que, mientras com-

parte una serie de postulados con él (cierta interpretación de la modernidad política ligada al fenómeno del poder, la conformación identitaria sostenida por el psicoanálisis lacaniano y la “diferencia política”, entre otros) permite complementar la compleja relación establecida entre Marx, el marxismo y la Unión Soviética. Inserta en el marco general del posestructuralismo, la reflexión de Laclau ilumina desde otro ángulo la imbricación entre la teoría de Marx y la conformación de los regímenes socialistas que percibiremos en Lefort.

En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1990), Laclau anticipa en el prefacio la importancia de los fenómenos históricos que están teniendo lugar al momento de escribirlo. Desde ya, la confirmación de la disolución del bloque soviético y el agotamiento del proyecto socialista en el imaginario de la izquierda tradicional. Pero esta situación, lejos de constituir solo una especie de “marco” o “contexto” desde el cual se teoriza, obliga a repensar y a definir las mismas condiciones de existencia y posibilidad de “lo político”.

Es decir, el aniquilamiento histórico del socialismo, del llamado socialismo “realmente existente”, arrastra tras de sí el aniquilamiento del socialismo *teórico*, por lo menos al modelo “clásico” postulado por la tradición marxista, pasando a ser reformulado e incorporado al proyecto de una democracia radicalizada y plural. En este sentido, señala Laclau que la crisis en el discurso de la izquierda no debe ser entendida como el agotamiento de un modelo de sociedad, de organización de *lo social*, que correspondiera a un conjunto de deformaciones que el “marxismo” ha operado sobre las ideas del propio Marx, sino que la crítica debe remontarse a este último, porque es en sus propias obras donde aquel proyecto ya estaba condenado al fracaso.

Para tomar dimensión de la profundidad del punto de partida que propone Laclau en su revisión, basta con leer la cita de Gareth Stedman Jones incluida al comienzo del prefacio:

Marx tuvo más éxito en evocar el poder del capitalismo que en demostrar con alguna convicción que este debía llegar a su fin. Fue elocuencia y no ciencia la que estableció la asociación entre el fin del capitalismo y el destino de la clase obrera. Su fe en una sociedad futura basada en una noción más alta de la libertad se reducía a unas pocas formulaciones crípticas, no sustentadas ni por la evidencia ni por la lógica. Finalmente, pese a lo que afirmaran sus seguidores, nunca tuvo éxito en establecer una teoría coherente acerca de las conexiones entre

relaciones de propiedad y formas políticas. Como resultado, su negativa a aceptar que el capitalismo pudiera ser controlado a través de la reforma política y la presión colectiva, era, en última instancia, una afirmación dogmática (Stedman Jones, citado en Laclau, 2000: 12).

A su vez, esta crítica al marxismo (con Marx incluido) forma parte de –o cae *dentro de*– la tan anunciada “crisis de la modernidad” puesta de manifiesto en una creciente “conciencia de los límites” que, según Laclau, atañe a tres aspectos. En primer lugar, “límites de la razón”, indicados por un conjunto de tradiciones teóricas de procedencia muy diversa (posestructuralismo, fenomenología, pragmatismo y filosofía posanalítica); en segundo lugar, límites “de los valores e ideales de transformación radical que habían dado sentido a la experiencia política de sucesivas generaciones” (Laclau, 2000: 19). Por último, límites de la idea de “vanguardia cultural” asociada a la modernidad.

El punto en común que compartirían la tradición marxista y el paradigma de la modernidad –en el cual la primera, de acuerdo con esta interpretación, estaría incluida en el segundo–, es su supuesto *esencialista, inmanentista, fundacionalista y racionalista* dominado por una “filosofía de la historia”⁴. Es en esta crítica de la positividad de lo social, de la “metafísica de la presencia”, como va a decir Laclau citando la tradición que va desde Heidegger a Derrida, donde podemos señalar el *origen* de su propia posición.

Pero si resulta imposible sostener que lo social, y por lo tanto toda identidad, descansa en un fundamento *positivo*, de lo que se trata es de reconocer la dimensión de *negatividad* presente en la constitución de lo social, y por extensión, de lo político. No una negatividad entendida dialécticamente, en la cual el momento negativo es reasumido nuevamente en una positividad de orden superior, como momento y movimiento interno del concepto, sino como un antagonismo que es, a la vez, condición de posibilidad y de imposibilidad de todo proceso de constitución de identidades, lo cual determina su carácter precario y contingente. Formuladas (demasiado) rápidamente algunas de las condiciones de emergencia histórica, epistemológica y teórica de las cuales parte Laclau, proponemos comenzar a estudiar su análisis de dos textos claves en el pensamiento de Marx.

II.2. Dos versiones de la historia

La crítica de Laclau al elemento de racionalidad e inteligibilidad subyacente a la historia en el planteo de Marx, toma como punto de partida dos visiones del devenir histórico presentes en dos textos fundamentales para la tradición marxista. Por una parte, el famosísimo *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859), aquel que señala la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como factor de la revolución social. Por otra parte, en otro texto clave del marxismo como *El Manifiesto Comunista* (1848) leemos: “Toda la historia de la sociedad humana, hasta nuestros días es una historia de lucha de clases” (Marx, 2006b: 33). Tenemos aquí, enfatiza Laclau, dos versiones que explican de manera muy diferente el devenir de la historia, porque en el *Prólogo* la “lucha de clases” no está integrada al modelo contradictorio de fuerzas productivas-relaciones de producción. Es importante señalar, además, que la estructura de las dos formas explicativas no es idéntica, ya que en caso del par fuerzas productivas-relaciones de producción podemos precisar una contradicción *lógica*: la expansión de las fuerzas productivas más allá del límite tolerado por las relaciones de producción existentes provoca, más tarde o más temprano, la disolución del sistema tras un período de revolución social.

Pero a partir de este modelo explicativo no surge ningún antagonismo, porque el cambio de la base económica de una sociedad no implica necesariamente, ni por sí mismo, un enfrentamiento entre clases sociales (lucha de clases). Para Laclau, aquí están presupuestas ciertas condiciones (períodos de revolución social y antagonismo inherente a las relaciones de producción) que no están articuladas lógicamente en la construcción teórica del *Prólogo* tendiente a explicar la transformación social y el paso de una sociedad a otra.

Ahora examinemos el problema desde el lado de la “lucha de clases”. Laclau plantea una situación hipotética de enfrentamiento entre capitalistas y obreros por la apropiación de la plusvalía. En este caso, la relación antagonica va a estar dada por la situación concreta de lucha, por la historia “factual y contingente”, pero de ningún modo constituye una contradicción en el sentido *lógico* del término, porque el modelo dialéctico predetermina todo el desarrollo ulterior, mientras que el antagonismo –y sus posibilidades de ser resuelto– depende de una situación contingente, indeterminada. Expresado rápidamente: “Si la contradic-

ción fuerzas productivas/relaciones de producción es una contradicción *sin* antagonismo, la lucha de clases es, por su parte, un antagonismo *sin* contradicción” (Laclau, 2000: 23).

Es tiempo de analizar cómo los dos tipos de explicación (par fuerzas productivas-relaciones de producción y lucha de clases) son integrados para obtener una interpretación coherente y racional de la historia. Antes de proseguir, y puesto que representa el punto de apoyo de todo el razonamiento subsiguiente de Laclau, estimamos necesario señalar que el privilegio que este otorga a la dualidad relaciones de producción-fuerzas productivas por sobre la lucha de clases como mecanismo explicativo del cambio social, significa ya en sí toda una decisión que no emerge espontáneamente. Con esto quiere ponerse de relieve que en las zonas en donde, por ejemplo, otros autores han visto una “ambivalencia” o “indecisión”⁵ en los diversos planteos que Marx formula a lo largo de su obra, Laclau determina uno como el “central” y los otros (la lucha de clases que aparece en el *Manifiesto*, por caso) como subsumidos en este. No se trata, que quede bien claro, de un interés filológico ni de una defensa de la palabra del profeta, sino como recuerda Eduardo Grüner citando a Althusser, de hacernos cargo de qué lecturas somos culpables, puesto que así es como se le abren (o cierran) determinadas posibilidades al pensamiento.

La razón es clara: si, como veremos, la crítica de Laclau se dirigirá al racionalismo que supone la primacía de las fuerzas productivas y atravesada la lectura de la historia, inherente al movimiento dialéctico tal como lo concebía Hegel, la lucha de clases *debe* ser reabsorbida en este modelo no solo por Marx, sino también por Laclau, para que el antagonismo (él sí, *contingente*) que esta lucha supone no perturbe una visión determinista del devenir de la historia (ni su crítica). Citamos el párrafo en cuestión:

Un punto, sin embargo, está claro: cualquiera sea el tipo de articulación lógica existente entre «lucha de clases» y «contradicciones emergentes del proceso de expansión de las fuerzas productivas», es en estas donde reside, para Marx, la determinación en última instancia del cambio social. Por un lado, la lucha de clases se constituye en el interior de relaciones de producción cuya superación sólo será posible cuando se hayan transformado en freno para todo desarrollo ulterior de las fuerzas productivas; por otro, «el terreno en el que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo» es el

campo de las superestructuras. Pero, en ese caso, la posibilidad de integrar teóricamente las contradicciones emergentes del desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases depende de la posibilidad de reducir la segunda a momento interno en el desarrollo endógeno de las primeras (Laclau, 2000: 23).

La operación teórica que Marx va a efectuar estará dada, para Laclau, por la subsunción de la relación capital-trabajo asalariado (lucha de clases) en la relación fuerzas productivas-relaciones de producción como momento interno de su propio despliegue dialéctico. Ahora, ¿por qué la lucha de clases *debe* ser reducida a momento de la relación fuerzas productivas/relaciones de producción? Puesto que si cada una de estas “contradicciones” se mantienen independientes la una de la otra la historia no podría ser “leída” dialécticamente y, sobre todo, continúa Laclau, “la relación entre ambas dejaría de estar fijada a priori en una teoría general de la historia y pasaría a depender de una relación *contingente de poder* entre las dos” (Laclau, 2000: 23, las cursivas son del autor).

Pero todavía hay más, porque la articulación lógica entre estas dos relaciones contradictorias va a necesitar una doble condición: en primer término, el antagonismo debe ser reducido a contradicción de manera que pueda ser entendido como momento (y movimiento) interno del concepto y no como un enfrentamiento contingente de poder entre los dos polos (capitalistas-clase trabajadora, lucha de clases); esta reducción necesariamente debe funcionar así para que la historia tenga un sentido racional que pueda ser aprehendido. En segundo término, las relaciones de producción deben tener un carácter inherentemente antagonico para que nada “quede fuera” de la comprensión racional del proceso histórico “que no pueda ser reducido a manifestación de su desarrollo endógeno” (Laclau, 2000: 24).

Si bien podemos ver cómo Laclau pone en relación el modelo explicativo del *Prólogo* con el del *Manifiesto*, por otro lado los entiende como polos que expresan dos campos inconmensurables: la *contradicción lógica* y el *antagonismo*. Aunque la crítica de Laclau apunta *desde* otro lugar y *hacia* otro lugar, por momentos corre el riesgo de presentar el problema en los términos de un objetivismo-subjetivismo, que es justamente a lo que se opondría Marx. Porque la contradicción lógica inherente al desarrollo de las fuerzas productivas aparenta ser un mecanismo explicativo del devenir de la historia en el cual el sujeto está enteramente ausente, prevaleciendo sobre este una lógica pura, abstracta,

determinada de antemano por los movimientos internos del concepto. A la inversa, el antagonismo que presenta la “lucha de clases” aparece como una *pura* subjetividad desprovista de cualquier objetividad histórica, *pura* indeterminación desprovista de condiciones históricas. En suma, en el primer caso tendríamos una *historia sin sujeto* y, en el segundo, *un sujeto sin historia*. Pero en un fragmento de *El Manifiesto Comunista* constatamos, por ejemplo, que el mismo desarrollo de las fuerzas productivas ya se encuentra condicionado por el avance de una clase, con lo cual tenemos una lógica *histórica*:

La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, que tanto vale decir el sistema todo de la producción, y con él todo el régimen social. Lo contrario de cuantas clases sociales la precedieron, que tenían todas por condición primaria de vida la intangibilidad del régimen de producción vigente (Marx, 2006b: 36).

Otro fragmento de los *Grundrisse* también nos advierte contra cualquier lectura “objetivista” o “determinista” en el desarrollo de las fuerzas productivas como motor del cambio, porque si estas permanecen como propiedad del capital no solo el tiempo de trabajo necesario no disminuirá, sino que este tiempo, durante el cual el obrero trabaja, será cada vez mayor: “*La maquinaria más desarrollada, pues, compele actualmente al obrero a trabajar más tiempo que el que trabaja el salvaje o que el que trabajaría el mismo obrero con las herramientas más sencillas y toscas*” (Marx, 2002: 232, las cursivas son del autor). En este sentido, Marx no afirma que el desarrollo tecnológico por sí solo funcionará como un instrumento de liberación, antes debe existir una precondition: la desaparición de la maquinaria como capital fijo; o, en otras palabras, para que el progreso científico-tecnológico sea un instrumento de liberación debe derrumbarse, nada más ni nada menos, el modo de producción basado en el capital. Y esto depende ya de la práctica política entendida como lucha de clases. Pero volvamos al análisis de Laclau.

II.3. Distintas alternativas propuestas desde el marxismo

Examinamos ya las consecuencias que se siguen de la articulación lógica que Marx efectúa entre estas dos relaciones, ahora es el turno de analizar otras posibilidades de articulación que se desprenden de diversas co-

rrientes en la tradición marxista. Una de ellas es la que Laclau identifica con la interpretación llevada a cabo por la Segunda Internacional, y tiene que ver con la posibilidad de que el antagonismo sea inherente “a la *forma* de las relaciones de producción” (Laclau, 2000: 25, las cursivas son del autor).

Básicamente, esta lectura supone que el antagonismo por sí solo no conduce a la transformación de las relaciones de producción, pero el desarrollo de las fuerzas productivas sí puede volverlas inadecuadas y por lo tanto generar la crisis del sistema. La explicación es descartada rápidamente por Laclau, al deshacer la conexión entre el antagonismo, como enfrentamiento factual, histórico y contingente, y las relaciones de producción como forma. Porque las “relaciones de producción” pertenecen al orden de categorías económicas que funcionan al nivel de construcciones lógicas, en las que los hombres solo participan como “sustentadores” de ellas (capitalista-vendedor de fuerza de trabajo).

Pero del hecho de que existan compradores y vendedores de fuerza de trabajo (como categorías económicas) no se sigue lógicamente un antagonismo, sino que este va a surgir de una situación concreta que afecte directamente las identidades involucradas. Por lo tanto, aquí tenemos que el antagonismo no se va a constituir al interior de esas relaciones de producción (que pertenecen al plano de categorías económicas, insistimos una vez más), sino entre estas relaciones de producción y algo que es *externo* a ellas, de lo cual se desprende una consecuencia fundamental: “(...) en tal caso, si la historia aparece confrontada con un exterior permanente, el resultado de los distintos antagonismos dependerá de relaciones contingentes de poder entre fuerzas que no pueden ser sometidas a ningún tipo de lógica unificada” (Laclau, 2000: 26).

Aún nos queda por examinar una alternativa mediante la cual el modelo histórico del *Prólogo* pueda eliminar todo “exterior” a las relaciones de producción. Es añadiendo la hipótesis acerca de la “subjetividad” de los agentes sociales (comprendida como la motivación originada por su condición de “maximizadores de ganancias”) que podemos reintegrar el antagonismo a las relaciones de producción. Pero esta posibilidad encuentra inmediatamente dos objeciones: primera, que el proceso de acumulación capitalista ocurre al margen de las motivaciones de los agentes y, puesto que se da como proceso objetivo, suponer que obreros y capitalistas actúan como maximizadores de ganancias “sería borrar todo terreno objetivo para cualquier tipo de relación –necesaria o hege-

mónicamente construida— entre clase obrera y socialismo” (Laclau, 2000: 27). Porque el socialismo va a fundarse, precisamente, estableciendo un “corte” con el proceso objetivo de acumulación anterior.

Segunda, el mercado como ámbito de motivación de ganancias no presenta ningún exterior puesto que es un sistema de reglas que prefigura una variedad de acciones posibles y, en consecuencia, la “suerte” de cada participante depende de elegir correctamente entre ellas. En este modelo, por lo tanto, no hay antagonismo porque la identidad de los agentes económicos no es negada por ningún exterior: no hay conflicto.

II.4. La “subjetividad” de las fuerzas productivas

Discutimos, hasta aquí, el problema desde el punto de vista del polo “relaciones de producción”, pero también podríamos dotar de subjetividad, según Laclau, al otro polo de la relación: las “fuerzas productivas”. Precisamente, es el camino que para el teórico argentino escoge Gerald Cohen⁶ en su trabajo *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* (1986). Si en el caso anterior debíamos entender por “subjetividad” la motivación de los agentes sociales orientada a maximizar sus ganancias, ahora, en la “subjetividad” de las fuerzas productivas se encontraría en juego la interpretación hegeliana del devenir de la historia. En efecto, Laclau sostendrá que en el enfoque de Cohen “(...) las fuerzas productivas y su desarrollo han pasado a constituir un sujeto: «la racionalidad humana»” (Laclau, 2000: 29). Las fuerzas productivas seguirían, de acuerdo con la interpretación de Cohen, un modelo de desarrollo racional a través de la historia impulsado por la situación de escasez de los hombres que provocaría la ampliación de su capacidad productiva, porque, de no hacerlo, estarían comportándose “irracionalmente”. Todas las evidencias históricas que atestigüen el retraso en el desarrollo de dichas fuerzas serían vistas por Cohen como consecuencias no deseadas de la interacción racional colectiva.

El problema con este tipo de análisis, sostiene Laclau, va a estar dado por la expulsión de cualquier forma de antagonismo, ya que podría observarse un desarrollo unilineal y no afectado por ningún exterior de las fuerzas productivas y, por otra parte, clases dominantes que se corresponderían *o no* con cada etapa de aquel desarrollo. Sería una nueva forma enmascarada de reintroducir al “espíritu absoluto” hegeliano, en una suerte de “astucia de la razón”. Brevemente, a lo que apunta Laclau

es a criticar en la posibilidad de una “subjetividad de las fuerzas productivas” toda filosofía del sujeto en la modernidad.

Finalizamos todo el recorrido que presenta Laclau a través de las posibilidades de articulación lógica entre las versiones de la historia dadas en el *Prólogo*, por un lado, y en el *Manifiesto*, por otro. Vale decir, la condición de reducción del antagonismo a contradicción para ser incluido *dentro* de las relaciones de producción como momento (el caso del propio Marx); el carácter inherente del antagonismo a las relaciones de producción transformadas subsiguientemente por el desarrollo de las fuerzas productivas (interpretación general de la Segunda Internacional), y la inclusión de la subjetividad ya sea al nivel de los agentes o al nivel de las fuerzas productivas como figura que encarna el despliegue de la racionalidad humana (Cohen).

Pero si algo está claro de todo lo anterior, al menos para Laclau, es un tipo de “racionalismo dogmático de la primacía de las fuerzas productivas” (Laclau, 2000: 32) que bloquea la posibilidad de analizar las conductas de los agentes sociales en sus contextos concretos no determinados *a priori* por aquella primacía. En tal caso, el rechazo del privilegio del desarrollo de las fuerzas productivas no debe conducirnos a destacar automáticamente el aspecto de las relaciones de producción, porque hemos visto que el lugar del antagonismo se sitúa entre las relaciones de producción y algo que es externo a ellas, de no ser así, estas relaciones continuarían poseyendo un carácter *positivo y objetivo*.

A partir del reconocimiento de la imposibilidad de constitución de identidades objetivas con un sustrato positivo, es decir, no penetradas por ninguna negatividad constitutiva, Laclau va a dejar sentada su posición. Digamos, entonces, que si una identidad es negada por otra identidad (el ejemplo que utiliza Laclau es lógica de la ganancia *vs* identidad del consumidor) en una situación antagonica, el mismo proceso de constitución identitaria se ve penetrado por una negatividad que disuelve el carácter objetivo de aquellas identidades y, por lo tanto, de lo social. Ahora, claramente, esta negatividad puede ser conceptualizada de dos maneras.

En primer lugar, puede ser reabsorbida por una nueva positividad que la reintegre como momento interno del despliegue de una racionalidad subyacente o inherente a la historia (la referencia de Laclau al modo hegeliano es explícita), “o bien la negación es irreductible a toda objetividad, lo que significa que pasa a ser constitutiva y señala, por lo tanto,

la imposibilidad de instituir lo social como orden objetivo” (Laclau, 2000: 33). La elección tomada por Marx se orientaría, siguiendo a Hegel, en el primer sentido: “Resulta por lo tanto claro por qué la lucha de clases tenía que ser excluida del *Prefacio* [se refiere al *Prólogo* de Marx]: porque afirmar su prioridad hubiera significado poner en cuestión la coherencia y racionalidad últimas de la historia” (Laclau, 2000: 33).

Concluiremos esta sección con una breve observación sobre el viejo tema de la dialéctica que Marx hereda de Hegel. No se trata simplemente, en Marx, y en esto seguimos a Eduardo Grüner en una reflexión claramente althusseriana, de una “inversión” de la dialéctica hegeliana que deja al viejo modelo en pie o, como sostiene el propio Laclau, invertir un modelo no significa superarlo. Es una rearticulación mucho más profunda que va más allá de colocar la “materia” en lugar de la “idea” en la comprensión del devenir histórico:

(...) introducir la praxis en la dialéctica no es «dar vuelta» a Hegel en una relación de simetría invertida, sino desplazar completamente la cuestión, «patear el tablero», como se suele decir, para cambiar directamente las reglas del juego (...) cambiar el objeto de la dialéctica –poner la praxis material en lugar de la Idea, para simplificar– es cambiar toda la estructura del sistema, ya que sería, precisamente, anti-dialéctico pretender que el «método» dialéctico fuera una suerte de pura forma o de cáscara vacía que pudiera aplicarse a cualquier objeto (...) No se trata, pues, de una simple «inversión» del objeto o de la relación causa-efecto –donde ahora la Idea fuera una consecuencia de la Materia, como quisieran los materialistas vulgares– sino también del «método» en su conjunto, para pasar a otro sistema de «causalidad», cuyo fundamento, reiteremos, es la praxis (Grüner, 2006: 113-114).

Por esta razón, también, puede ser problematizada la idea de que todo movimiento dialéctico está predeterminado como un momento interno del concepto, es decir, como movimiento interno del pensamiento, ya que la historia, en este nuevo giro propuesto por Marx podría presentar, dicho demasiado livianamente, un “exterior constitutivo” a la actividad del pensar. En una temprana crítica a Hegel (nos referimos a los “Manuscritos económicos-filosóficos de 1844”) podemos leer:

Y como el pensamiento se imagina que es directamente lo otro de sí mismo, realidad sensible, y, por tanto, su acción vale también para él como acción *sensible real*, esta superación pensante que deja estar su

objeto en la realidad, cree haberla superado realmente y, de otra parte, como sólo se ha convertido para él en momento conceptual, rige también, para él, en su realidad, como autoconfirmación de sí mismo, de la conciencia de sí, de la abstracción (Marx, 1987f: 658, las cursivas son del autor).

III. La presencia de Hannah Arendt y la revisión posfundacionalista de los derechos humanos

Tanto el grupo de autores que llamaremos “pos-althusserianos”, ellos son Alain Badiou, Étienne Balibar y Jacques Rancière, más Claude Léfort y Miguel Abensour, podrían ser comprendidos en cierta manera como pensadores “posfundacionalistas”. Pero lo que ahora nos interesa poner de manifiesto es que para comprender el significado actual de una política de los derechos humanos⁷, todos ellos recurren, como señalamos en la Introducción de este trabajo, al noveno capítulo de su obra *Los orígenes del totalitarismo* (1951): “La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre”. Analicemos, en primer lugar, qué dice Arendt al respecto para luego estudiar los desplazamientos que realizan los autores citados.

En este capítulo, Arendt analiza el que para ella será el fenómeno político más actual y sintomático del período de entreguerras en el siglo XX: el surgimiento de un creciente número de víctimas agrupadas en dos tipos “especiales” de hombres, las minorías y los apátridas. Luego de la finalización de la Primera Guerra Mundial, tras el derrumbe de los antiguos imperios y una sucesión de guerras civiles, miles de hombres y mujeres debieron emigrar de sus países de origen sin poder ser asimilados en un nuevo lugar. Precisa Arendt que el clima reinante en la Europa de la primera posguerra mundial era el de una descomposición de la escena política, originada por la desintegración de los dos Estados multinacionales existentes hasta entonces: el Imperio Austro-Húngaro y el Imperio Zarista. De acuerdo con su interpretación, estos contenían las rivalidades nacionales, pero una vez disueltos afloraron crudamente los nacionalismos.

Asimismo, agrega Arendt, este clima de desintegración se manifestaba más fuertemente en los países que habían sido derrotados en la Primera Guerra Mundial que en los vencedores, generando toda una serie de disputas internas y externas con las otras nacionalidades. La singularidad del

fenómeno, para ella, es que junto con su patria perdieron también sus derechos humanos. En efecto, al tiempo que perdían la protección legal de sus gobiernos, tampoco recibían la del país al que eran enviados. El creciente número de apátridas iba poco a poco transformándose en una institución permanente, cuyo signo característico era encontrarse por fuera del marco de la ley. De esta suerte, las posibilidades de las minorías se reducían a vivir conforme a leyes de excepción fomentadas por acuerdos internacionales, o directamente en la ilegalidad.

Los Estados-Nación, no solo los “totalitarios” sino también los “democráticos”, se negaban crecientemente a nacionalizar a los refugiados, de la misma manera en que los refugiados no deseaban obtener una nueva nacionalidad y permanecían aferrados a la suya. La falta de leyes claras, fijas y establecidas por parte de los Estados-Nación para salvaguardar a quienes habían perdido la protección de sus anteriores gobiernos se transformó en un asunto policial. Como resultado, a medida que crecía el número de refugiados crecía simultáneamente el poder de la policía, corriéndose el riesgo de que los Estados-Nación se transformasen en Estados policiales dominados por el poder arbitrario. El “estado de excepción permanente” en el cual se encontraban los extranjeros jaqueaba igualmente al propio *status* político y civil del resto de los ciudadanos “nacionales”.

Arendt comienza a apuntar a la que será su tesis central: la pérdida de los derechos del ciudadano, propios de una determinada comunidad política, afectará mortalmente a los derechos humanos. Según su pensamiento, era para todo el mundo evidente que las verdaderas libertad, emancipación y soberanía popular estaban invariablemente asociadas con la emancipación nacional. En este punto es determinante referirnos a la constitución de los nuevos estados europeos orientales. Para Hannah Arendt las dos condiciones necesarias para fundar un Estado-Nación se hallaban en gran medida ausentes: “(...) la homogeneidad de la población y su enraizamiento en el suelo” (Arendt, 1998: 227). Por ello debió introducirse la figura de los “tratados de paz”, esfuerzo tendiente a mantener equilibradas las divergencias entre los tres grupos generales contenidos en los Estados: los “pueblos estatales”, es decir, a los que se les confiaba el gobierno; los demás pueblos “asociados” al gobierno y un tercer tipo de nacionalidad denominado “minorías”. “El resultado —escribe Arendt— fue que aquellos pueblos a quienes no les fueron otorgados Estados, tanto si eran minorías oficiales o solo nacionalidades,

consideraron los tratados como un juego arbitrario que entregaba a unos el mando y a otros la servidumbre” (Arendt, 1998: 227).

El problema fundamental observado por Arendt es que en Europa existían cien millones de personas “(...) que jamás habían alcanzado la fase de libertad nacional y de autodeterminación a la que ya aspiraban los pueblos coloniales y que se les seguía negando” (Arendt, 1998: 228). Por tanto, si en la Europa central y occidental los grupos revolucionarios tenían un carácter “proletario”, en los países de la Europa del Este los movimientos revolucionarios se habían constituido como movimientos de liberación nacional, cuya preocupación se dirigía a la obtención de un reconocimiento e influencia públicos.

De cualquier modo, lo que debemos retener es la idea de que sin un gobierno nacional propio no podrían existir los derechos humanos. Como prueba de lo anterior Arendt menciona los tratados creados para las minorías, ya que su misma existencia evidencia que los extranjeros necesitaban de leyes particulares, lo que revela, por la vía de su contrario, que

(...) sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen (Arendt, 1998: 231).

La convicción de que esto era efectivamente así, podía deberse a los principios de la Revolución Francesa por el hecho de aliar en la misma fórmula la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* con la idea de soberanía nacional. En todo caso, lo que interesa a Arendt es poner de relieve la subordinación del Estado y de la ley a la nación, a los intereses nacionales. Como efecto, el creciente número de apátridas, es decir, de personas que se encontraban fuera de cualquier marco legal, significaba no solo el deterioro del modo de existencia de grandes masas de hombres y mujeres sino el derrumbe del principio mismo del Estado-Nación. Ya hemos tenido ocasión de analizar –tanto en las versiones “contractualistas” e incluso en el vuelco crítico que les da Marx– que lo definitorio del paso de la sociedad feudal a la sociedad moderna es la anulación de cualquier tipo de privilegios basados en la tradición, la historia, el nacimiento, etc., y la proclamación de la igualdad de todos los hombres ante la ley.

Pues bien, la diferenciación en varios tipos de leyes –que consagran

derechos “completos” para algunos, solamente civiles para otros y de ningún tipo para grandes grupos— corre el riesgo de disolver el fundamento del Estado-Nación. Sin embargo, la recaída en el reino de los privilegios y las distinciones sociales ya no representaría un retorno al feudalismo, sino el aumento de la dominación arbitraria sobre las personas con el agravante de una ahora imaginable privación de su *status* legal potencialmente aplicable a todos los ciudadanos.

Según lo muestra el análisis de Arendt, es necesario remontarse hasta sus orígenes para comprender la significación —o la falta de ella— de los derechos humanos en la actualidad. Su sanción durante la Revolución Francesa marcó una fractura en la historia, porque ya no debíamos buscar la fuente de la ley en Dios, en la tradición o en el territorio de nacimiento, sino en el hombre mismo. En una clara referencia a Kant, Arendt sostiene que en la *Declaración* se conjuga la emancipación del hombre de toda tutela y el advenimiento de su “mayoría de edad”. No obstante, aunque esto no deja de ser cierto, Arendt encuentra otra significación a su proclamación, y tiene que ver con algo esencial: la necesidad de su reconocimiento por un pueblo soberano. En otras palabras, una vez roto el lazo religioso, el orden estamental y el origen territorial con respecto a la fuente del derecho, los derechos humanos no pueden obtener su legitimidad y su protección si no es apelando a otra instancia, y así es como Arendt detecta el problema definitorio del siglo XX:

El Hombre aparecía como el único soberano en cuestiones de la ley de la misma manera que el pueblo era proclamado como el único soberano en cuestiones de Gobierno. La soberanía del pueblo (diferente de la del príncipe) no era proclamada por la gracia de Dios, sino en nombre del Hombre; así es que parecía natural que los derechos «inalienables» del hombre hallaran su garantía y se convirtieran en parte inalienable del derecho del pueblo al autogobierno soberano (Arendt, 1998: 243).

A partir de aquí, pero más allá de la conciencia de quienes proclamaron los derechos del hombre, estos quedaron ligados de manera orgánica con la cuestión de la soberanía nacional. La gran paradoja de los derechos humanos, sobre la cual Arendt volverá una y otra vez, consiste en que, por una parte, ellos encuentran su fundamento en la misma naturaleza del hombre, siendo por tanto independientes de cualquier orden social. Mientras que, por otra parte, si alguna comunidad no gozaba de ellos era debido a su “atraso” con respecto a los países “civiliza-

dos” o su posición subordinada como pueblo, con lo cual la comunidad política se volvía su garantía. Es precisamente esta ligazón la que viene a poner al descubierto el fenómeno de los apátridas. Solo cuando los refugiados carecieron de la protección de sus derechos humanos, tanto de sus gobiernos anteriores como de los países a los cuales habían tenido que emigrar, se reveló su carácter consustancial.

La ruptura de la alianza entre la pertenencia a una comunidad política y el disfrute de derechos civiles (alianza, por lo demás, evidente para los Estados y los refugiados) le permite a Arendt sostener una afirmación categórica que vertebra toda su argumentación: los derechos del ciudadano no estarían montados sobre unos derechos humanos inalienables, válidos para todo tiempo y lugar. Todo lo contrario, solo la existencia de una comunidad política es la que brinda derechos ciudadanos sobre los cuales se asientan los derechos humanos. Consecuentemente, el problema se ve radicalmente redefinido porque ya no está en juego la validez del derecho, ni tampoco la igualdad de todos ante la ley.

Lo que tenemos ante nuestra vista es una gran masa de hombres y mujeres que, al haber sido expulsados de toda comunidad política, se encuentran al margen del derecho, de la misma manera en que no existe ley para ellos. Y es esta marginación de la comunidad política la que abre el paso al exterminio llevado a cabo por los regímenes totalitarios. Dicho de otro modo, su aniquilamiento tuvo como precondition la declaración de su “ilegalidad”, lo que significa, ni más ni menos, su exclusión del resto de la humanidad. El desgarramiento del hombre de su comunidad es la verdadera tragedia que denuncia Arendt, porque este vínculo es el que propiamente define “lo humano”. Los apátridas:

Se hallan privados, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que le plazca, sino del derecho a la opinión. Los privilegios en algunos casos, las injusticias en la mayoría de estos, los acontecimientos favorables y desfavorables, les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer. Llegamos a ser conscientes de la existencia de un *derecho a tener derechos* (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global (Arendt: 1998: 247, las cursivas son nuestras).

La célebre fórmula del “derecho a tener derechos” emerge como el doble poder de la palabra y de la acción que produce efectos al nivel de la vida de la comunidad. Pero este derecho primero es el que precisamente es arrebatado a los excluidos de la humanidad como tal. Por ello Arendt insiste en que el problema no es el de la pérdida de la libertad –que puede perfectamente ocurrir– sino la naturalización de la idea de que algunos hombres ni siquiera estén en condiciones de luchar por su libertad. La razón de tal pérdida obedece, según Arendt, a la propia concepción subyacente a las declaraciones de derechos –lo mismo vale para la americana y la francesa– relativa a la “naturaleza humana”. Porque, en efecto, los derechos se hacen derivar de la propia naturaleza del hombre; este los llevaría consigo desde su nacimiento independientemente de la comunidad humana a la cual pertenece.

El motivo es evidente: la lucha de la modernidad contra los privilegios que la historia dispuso sobre los hombres. Arendt sostiene que la naturaleza desplazó a la historia y, por tanto, los derechos naturales a los derechos históricos. Pero por medio de una doble vía ya no puede sostenerse la creencia en una “naturaleza humana”. En primer lugar porque si, entre otras cosas, algo nos enseñan los totalitarismos del siglo XX es a desconfiar de ella. De la misma manera en que la propia variabilidad histórica que registra la supuesta naturaleza humana, su constante redefinición, impide su fijación en cualquier “esencia” invariante. En segundo lugar, la misma idea de naturaleza se ha vuelto problemática porque la posibilidad de su conocimiento y control nos ha mostrado que no existe cosa tal como unas “leyes naturales”.

Nos encontramos ahora ante un paisaje verdaderamente desolador para Arendt, puesto que ya no tenemos un fundamento del cual derivar unos derechos humanos. Ni la historia, desterrada por el siglo de las luces; ni la naturaleza humana, llevada hasta su punto crítico por el siglo XX, pueden funcionar como sostén. Apenas, tímidamente, podríamos interrogarnos por las posibilidades que ofrece la conformación de *una* “humanidad” a escala global. ¿Pero qué es lo que, finalmente, interesa a Arendt? Momento de “respiración griega”, para emplear una expresión de Abensour, en el cual Arendt destaca el lazo indisoluble del hombre con la comunidad política a la cual pertenece. Cuando nos detengamos en la recepción de Balibar lo veremos más claramente, por ahora basta decir que el hombre en sí mismo no es “nada”, solo es el conjunto de sus relaciones interpersonales.

Entonces, el peligro de la expulsión de la comunidad política entraña el retrotraimiento sobre la esfera privada, el reino de las diferencias. En cambio, el espacio público es el ámbito de la igualdad, pero no de una igualdad “natural” sino *creada*:

La igualdad, en contraste con todo lo que está implicado en la simple existencia, no nos es otorgada, sino que es el resultado de la organización humana, en tanto que resulta guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales (Arendt, 1998: 251).

Si un grupo de hombres, y aquí los apátridas funcionarían como el síntoma de las sociedades contemporáneas, vive al margen de la ley, se ve reducido a la pura diferencia y pierde su carácter de “hombres iguales” que solo su condición de ciudadanos les otorga. Arendt no vacila en calificar esta reducción como un confinamiento de la especie humana a su costado animal. La pérdida de los derechos humanos implica la pérdida de las “determinaciones concretas” de los individuos. De este modo, se vuelven seres humanos “en general” y, a la vez, quedan reducidos a su pura diferencia natural “general”, ya que su exclusión de un mundo en común los priva de acciones distintivas. Para decirlo algo equívocamente a la manera de Hegel, podría pensarse que es solo a través de una universalidad concreta que la singularidad del hombre puede volverse sustancial.

III.1. Balibar: la fundamental falta de fundamentos del “derecho a tener derechos”

Lo que en Hannah Arendt aún no parece del todo explicitado en cuanto al carácter “in-fundado” de los derechos del hombre, alcanza en el análisis de Étienne Balibar su pleno desarrollo. Pues, en el trabajo “La impolítica de los derechos humanos. Arendt, el «derecho a tener derechos» y la desobediencia cívica” (2007) vamos a encontrarnos recurrentemente con la idea de un fundamento continuamente socavado por su imposibilidad de existir plenamente. Siempre, claro está, que liguemos una política de los derechos humanos con una cierta noción de democracia —sobre la cual tendremos que decir algo más adelante—.

Así como en Arendt arribábamos a una serie de paradojas relativas

a los derechos del hombre y del ciudadano, Balibar vuelve a abrir la crítica de la autora alemana bajo la luz de la que él considera la paradoja central de la cuestión: ¿cómo es posible sostener una crítica radical de los fundamentos antropológicos de los derechos humanos y, al mismo tiempo, no ceder ni un ápice en la reivindicación de estos derechos para la construcción de una política democrática? Balibar comienza a sugerir una respuesta estructurada en torno a la diferencia entre *naturaleza humana* y *condición humana*. Las dos categorías funcionarían como opuestos, en tanto que la idea de condición rechazaría una supuesta naturaleza humana esencial. Aquí Arendt podría ser referenciada en Marx, primero bajo la forma de una aproximación y luego como un distanciamiento absoluto.

En primera instancia, la postulación de una “esencia humana” alojada en cada individuo singular se vería rechazada recurriendo a la Tesis VI de Marx sobre Feuerbach. Entonces, si existe algo así como una “esencia humana”, ella está constituida por el conjunto de las relaciones sociales. Es decir, se quita por igual la primacía a la representación de una esencia universal que cada individuo llevaría en sí como a la predominancia del todo sobre la parte. Estamos hablando de lo que, en otra parte, Balibar ha llamado una “ontología transindividual”. En la terminología de Arendt que podemos recoger del punto anterior, el hombre viene a ser su posibilidad de acción junto a otros para la constitución de un mundo en común.

En segunda instancia, el distanciamiento de Marx se produce al dividir la propia noción de condición en dos partes: por un lado, lo que en la terminología de Hegel podría ser nombrado como “sistema de las necesidades” o “reproducción de la vida material” (más cercano al lenguaje de Marx) como condiciones “naturales”, por caso “apolíticas”. Por otro, las condiciones propiamente políticas que hacen a la constitución de un espacio público en el cual los individuos se abocan a la búsqueda de la “buena vida”.

Extendiendo el carácter paradójico de la formulación de Arendt, Balibar comienza a ensayar una respuesta orientada sin lugar a dudas hacia la ausencia de fundamento de los derechos, pero va a imprimirle un sello propio relativo al estatuto que Arendt acordaría a la política. Empecemos por señalar que Balibar acuerda con las interpretaciones corrientes sobre Arendt acerca de que los derechos humanos, al igual que las revoluciones, “(...) no pueden concebirse como *un origen a reencon-*

trar (o a restaurar) (...) sino únicamente como una *invención* (...) o como un comienzo *continuo* (*arché*) (Balibar, 2007: 87, las cursivas son del autor).

Puesto de otra forma, a diferencia de Locke, y en cierto sentido también de Rousseau, para quienes las revoluciones y las constituciones de ellas resultantes vienen a asegurar unos derechos ya siempre existentes, o a restablecer un estado originario de libertad e igualdad naturales, para Arendt las revoluciones instituyen o “inventan” lo humano. Poseen, diríamos, un “efecto inaugural” que abre un nuevo espacio de relaciones fundado en la reciprocidad de acciones.

De este modo, los derechos, lejos de derivarse de un fundamento o de actualizar una esencia, sufren dos alteraciones: devienen contingentes y, por la misma razón, se transforman en una “actividad pura”, en una práctica. Para la tradición posfundacionalista, sabemos, la dialéctica es un tema espinoso, incluso su idea de “negatividad” dista mucho de la “negatividad dialéctica”. Sin embargo, y no sabemos si *también* a modo de provocación, Balibar pretende dar un paso más allá de esta interpretación posfundacionalista incorporando lo que él llama “(...) el modelo dialéctico de la *coincidentia oppositorum*” (Balibar, 2007: 88) en el pensamiento de Arendt. Concretamente, lo anterior significa no solo aceptar que es la institución de los derechos la que abre a la historia el terreno de lo humano, sino que también necesita de la posibilidad de su subversión *permanente* para poder ser tal. Como lo explica Balibar, una política de derechos humanos solo puede conformarse a través de su contrario: la disidencia que asume la forma de la “desobediencia cívica”.

Existe un momento “anarquista” que corroe desde siempre la institución política, es una amenaza constante que se remonta hasta su propio origen indeterminado. Y precisamente podremos hablar de una institución “política” si la desobediencia permanece como una potencialidad latente dispuesta a ser constantemente reactivada. Pero, debido a la misma composición dialéctica de su desarrollo, a Balibar le interesa la coimplicancia necesaria entre obediencia y desobediencia: “(...) *sin posibilidad de desobediencia no hay legitimidad de la obediencia*” (Balibar, 2007: 97-98, las cursivas son del autor). Aunque, no obstante, el derecho de resistencia no apela de manera atemporal a ninguna naturaleza humana sino a la experiencia concreta de creación y disolución de los gobiernos democráticos.

Se producen, de esta forma, una serie de trastocamientos entre ele-

mentos que necesitan de sus contrarios, de la posibilidad de ser denegados: la autoridad del derecho de la desobediencia, la *arché* de la *an-arché* y la política de la “impolítica”. Escribe Balibar sobre los efectos producidos en la teoría:

Esto nos conduce a reinterpretar la ausencia de fundamento o el «sin fondo» de los derechos no sólo en tanto que tesis lógica, sino como una tesis práctica, política en sí misma, pese a que se halle estructurada de un modo esencialmente antinómico. Toda construcción política implica una articulación con su elemento contrario (que podríamos denominar «impolítico»), y por tanto –al menos virtualmente– una recreación permanente de lo político a partir de su propia disolución; y a fin de cuentas una imposibilidad práctica de separar de una vez por todas la construcción de lo humano a través de la institución política y de su destrucción o deconstrucción (que resulta en particular del hundimiento histórico de la institución, e incluso a veces de su funcionamiento más cotidiano, o más «banal»). De hecho, es precisamente esta articulación con su propio contrario la que constituye lo político en sí mismo (Balibar, 2007: 88-89).

Es el punto de intersección entre la posibilidad de constitución de un mundo común a través de acciones recíprocas, en el darse derechos los unos a los otros, y este particular modo de entender la ausencia de fundamentos del mismo derecho, el que permite reinterpretar la sentencia del “derecho a tener derechos”. Por ello Balibar puede decir que los derechos no son cualidades o propiedades que posean los individuos, sino más bien “(...) *cualidades que los individuos se confieren los unos a los otros*” (Balibar, 2007: 93, las cursivas son del autor) y por medio de las cuales construyen su mundo común. Cuando los apátridas son expulsados de toda comunidad pierden esta red de relaciones –que, por otra parte, es lo que definiría lo “humano”– y con ella su derecho fundamental.

Puesto de otro modo, si el derecho significa un conjunto de acciones recíprocas, la expulsión de la comunidad equivale a la pérdida de este derecho primero: el derecho a tener derechos, a reclamarlos. Permítasenos el juego de palabras para decir que este derecho político fundamental es el que carece de fundamentos, pues es tan absoluto y tan indeterminado como la propia comunidad. En suma, fuera de la comunidad, entendida rigurosamente como aquella red de relaciones, no puede haber seres humanos ni, por tanto, derechos humanos.

Balibar extrae todas las consecuencias de lo afirmado más arriba, y

sube la apuesta: no solo no se trata de que Arendt reste importancia a los derechos humanos, por el contrario, estos representan el efecto de la institución política, a tal punto que puede sostenerse que los seres humanos “son sus derechos”. Sin embargo, nos enfrentamos aquí a una nueva paradoja, ya que si la institución establecida por el derecho tiene por finalidad crear lo humano también corre el riesgo de destruirlo. Porque podría darse el caso de que un movimiento de disidencia cometa un error político y en vez de recrear las condiciones de una obediencia libre a la ley las reduzca a su contrario. En consecuencia, la desobediencia cívica, como parte constitutiva de la democracia, se ve amenazada por dos frentes: de un lado, la acecha el autoritarismo del Estado y, del otro, el riesgo de degenerar en un régimen totalitario.

No obstante, la figura de la desobediencia es el único remedio eficaz contra el fenómeno característico del siglo XX que alcanza su punto más alto con los regímenes totalitarios: el carácter absoluto de la ley que puede conducir a cometer crímenes aberrantes. Dicho de otro modo, desde una función de protección del mundo y de los individuos puede virar hacia la posible destrucción de lo humano. Pero es determinante retener la idea de que esta “degeneración” de la ley ocurre de un extremo al otro de la misma “forma”, a través del mismo formalismo jurídico. Según Balibar, es factible determinar el origen de esta posibilidad en el fenómeno histórico concreto del paso del feudalismo a la modernidad. Pues la modernidad política “despersonalizó” la ley al transformarla en la encarnación de la voluntad soberana, y por consiguiente el orden jurídico deja de estar referido a las mediaciones del hombre con cuerpos intermedios, como podía notarse en el régimen feudal. En una palabra, el orden jurídico se emancipó de los sujetos, se volvió unilateral —y aquí sería muy interesante vincular esta enajenación del productor con respecto a su producto con el modelo marxiano de la crítica de la religión—. Lo decisivo de la transformación producida es que la ley se autonomiza del poder de decisión de los individuos.

La especificidad de los totalitarismos viene a poner de relieve de manera ejemplar, por una parte, pero a través del mismo movimiento, el carácter absoluto de la ley y, por la otra, la obediencia incondicional de los sujetos. Es esta suerte de pulsión al “Uno”, de identificación absoluta entre la voluntad del líder y quienes ejecutan la ley, lo que exime a los hombres de la utilización de su juicio para llevar adelante dicha ejecución. Así reinterpretada, la negatividad de la desobediencia cívica

pretende corroer el riesgo siempre presente que liga la obediencia ciega y “voluntaria” con lo que Balibar llama el “absoluto político”.

Solo a través del juicio público, fundado en la reciprocidad de la palabra, cuyo resultado es una acción vinculante entre los sujetos, puede actualizarse la obediencia a la ley. Sin embargo, esta posibilidad no se hospeda únicamente en el momento de la “invención” de la institución, sino que debe realizarse de manera práctica, cotidiana y permanente.

III.2. Rancière: sujeto de derechos, sujeto de la política

Dentro de la constelación de filósofos franceses posfundacionalistas —o que trabajan a partir de esta orientación, como es el caso de Ernesto Laclau— señalada, la reflexión de Jacques Rancière tiene por objeto interrogarse sobre la actualidad de los derechos humanos. Con esto queremos decir, de manera más precisa, la significación concreta que ellos asumen en nuestras sociedades. Rancière escribe su ensayo titulado “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?” en el año 2004 y su interés se vincula con la identificación producida entre derechos humanos y “derechos humanitarios”. Actualmente, los derechos humanos aparecerían como los derechos de las víctimas que han perdido todos sus derechos restantes —el derecho a tener derechos arendtiano—. Estos individuos emergen en un extremo estado de indefensión, bajo el título de “víctimas absolutas”.

Podemos señalar su irrupción como problema teórico, que origina toda una serie de replanteos, a partir de una transición histórica determinante: la crisis de los regímenes comunistas, su caída y el llamado “nuevo orden mundial” abierto por el desmembramiento de la URSS a comienzos de los años noventa. Lo cual también sugiere significativamente preguntarse por los derechos humanos tanto en el contexto del socialismo como en el del capitalismo. En efecto, señala Rancière que la discusión sobre los derechos humanos fue reavivada a partir de las denuncias de los disidentes del último régimen totalitario sobreviviente en las décadas del setenta y del ochenta del período señalado. Incluso pudo pensarse que los derechos humanos alimentarían el sueño de un mundo “poshistórico”, “posideológico”, en el cual la democracia de mercado tendría la última palabra. Sin embargo, como es por todos conocido, la década del noventa comenzó a estar signada por conflictos étnicos, religiosos y culturales —entre los cuales la guerra de los Balcanes

puede funcionar como uno de sus “íconos” – que acabaron rápidamente con aquel sueño.

Según Rancière, la especificidad del fenómeno viene dada por su transformación en “derechos humanitarios”: nuevamente, de manera análoga a lo descrito por Arendt, nos encontramos con grupos de personas que han sido expulsadas de sus territorios, privadas igualmente de su derecho a reivindicar cualquier tipo de derecho y por lo tanto haber sido reducidas a simples seres humanos. En suma, a víctimas necesitadas de la protección de *otros*. Como también sabemos, y Rancière lo recuerda, la fórmula de la “injerencia humanitaria” en los países en conflicto terminó deslizándose hacia un explícito derecho a la invasión –e incluso esta invasión fue llevada a cabo en nombre de los derechos humanos–.

Ahora bien, ¿por qué volver la mirada hacia Arendt? Sostiene Rancière que resulta imposible reactivar la típica crítica marxista, y aunque él no explique las razones de esta imposibilidad, presumiblemente sea porque los disidentes de la ex URSS demostraron que los derechos humanos no son “formales”, sino que su reivindicación produce efectos bien “materiales”, en tanto pueden modificar relaciones de opresión. La reapertura de la crítica de Arendt a los derechos del hombre seguramente esté relacionada con la duplicación histórica producida entre la situación de quienes perdieron sus derechos entre las dos primeras guerras mundiales y quienes los perdieron a finales del siglo XX. Recordemos que la paradoja central señalada por Arendt era que los derechos del hombre se seguían de los derechos del ciudadano y no a la inversa, como solía pensarse. Para Rancière esta paradoja se sintetiza en la idea de que los derechos del hombre “(...) son los derechos de aquellos que no tienen derechos, el mero escarnio del derecho” (Rancière, 2010: 10).

El carácter aporético de los derechos se presenta como tal solo si, como hace Arendt, establecemos una rígida distinción entre el reino de la política y el reino de la necesidad. Distinción que se produce, igualmente, entre la esfera de lo público y la de lo privado, y que es fruto de la confusión entre la “(...) libertad política, opuesta a la dominación, y libertad social, opuesta a la necesidad” (Rancière, 2010: 10). En una palabra, la valoración arendtiana de los derechos se desprende de su concepción “archipolítica”. Pero volvamos a la preocupación de Rancière.

Lo central y novedoso está en que es la posición de Arendt la que va a justificar la idea, muy difundida actualmente, de un “estado de ex-

cepción”. A partir de la tesis según la cual la tragedia de los apátridas no consiste en no ser iguales ante la ley, sino en estar fuera del alcance de la ley; así como tampoco radica en ser oprimidos sino en que nadie desee oprimirles, podemos constatar una despolitización del problema. De hecho, es debido a la conformación de un cierto estado que se encontraría “más allá de la opresión” que toda distinción entre ley e ilegalidad, hecho y derecho, cae fuera de la discusión política, “(...) en una esfera antropológica de sacralidad situada fuera del alcance del disenso político” (Rancière, 2010: 11).

La ironía de Arendt consiste precisamente en que en su intento por devolverle toda su vitalidad a la esfera política provee un “marco teórico” al pensamiento contemporáneo para despolitizar la discusión sobre los derechos humanos. En esta última afirmación se concentra todo el argumento de Rancière, ahora debemos ver más en detalle por qué esto es así. No tenemos el espacio aquí para reconstruir la discusión que Rancière emprende contra Agamben, conformémonos con señalar que la idea del estado de excepción es presuntamente extendida por el filósofo italiano a la relación de poder entre el Estado y el individuo como tal. Es decir, ya sea que vivamos en un régimen democrático o en uno totalitario, todos nos encontramos potencialmente bajo un poder omnímodo capaz de decidir sobre nuestra vida y nuestra muerte. Si esto es cierto, nuestra sujeción parece más bien el efecto de un destino ontológico o antropológico antes que el producto de una determinada relación política.

Rancière propone, por el contrario, desplazar el problema situándonos en una comprensión diferente del *sujeto* de los derechos del hombre a partir de una concepción alternativa de la política. Comencemos por mostrar, en primer lugar, la enunciación del dilema al que nos enfrenta Arendt. Primera reducción: si los derechos del hombre soportan los derechos del ciudadano no significan *nada*, puesto que los derechos del hombre, como hemos tenido oportunidad de ver, son los derechos del hombre que está fuera de la política, que carece del fundamental derecho a tener derechos. Segunda reducción: si, a la inversa, los derechos del hombre se asientan en los derechos del ciudadano, es decir, sobre una comunidad política que les otorga dichos derechos, nos enfrentamos a una *tautología*. Pues, evidentemente, son los derechos de aquellos que tienen derechos. ¿Cuál es la salida? Parece tener la forma de una doble impugnación:

Ya sean los derechos de aquellos que no tienen derechos o los derechos de aquellos que tienen derechos. Ya sea una construcción vacía o una tautología, y, en ambos casos, un truco engañoso, tal es la traba que ella construye. Funciona sólo a costa de soslayar qué evitaría el dilema. Hay, en efecto, un tercer supuesto, que pondré del siguiente modo: los Derechos del Hombre son los derechos de aquellos que no tienen los derechos que tienen y que tienen los derechos que no tienen (Rancière, 2010: 13).

La aparentemente enigmática fórmula del final de la cita es bastante simple en realidad. Se trata de deshacer la idea de sujeto que está detrás del pensamiento de Arendt. No hay un “sujeto de derechos”, o, mejor expresado, el sujeto de derechos es el proceso de subjetivación mediante el cual devenimos sujeto de derechos. A renglón seguido vamos a encontrarnos con el elemento decisivo: el proceso de subjetivación “(...) traza un puente en el intervalo entre dos formas de existencia de esos derechos” (Rancière, 2010: 14).

En primer lugar, hay que destacar que aunque los derechos no estén vigentes –como se dice– en “la práctica”, sí funcionan como un horizonte al cual es posible apelar. El ejemplo de los disidentes de los países de la ex URSS –y, sin necesidad de ir tan lejos, las reivindicaciones recientes en la historia de nuestro país– atestiguan lo apuntado. En palabras del propio Rancière, están más allá de lo dado pero intervienen en esta misma configuración de lo dado. Por más que su inexistencia señale una situación de desigualdad también señalan hacia la igualdad, figuran a título de una “inscripción”.

En segundo lugar, estamos tentados de atribuirles a los derechos un efecto “pragmático”. Porque es determinante saber qué hacen las personas con los derechos que se les dice tener, en el preciso sentido de la construcción de “casos de verificación”, creados no con la intencionalidad de cerciorarse acerca de la negación o la validez de los derechos en la realidad, sino como una capacidad que atenta contra el sentido común. Nos encontramos ante un postulado tomado de Althusser: no existe un sujeto preconstituido *anterior* al proceso de subjetivación, por ello el hombre y el ciudadano *no existen* como grupos empíricos de individuos.

Y ahora nos anticipamos por un instante a la crítica que Lefort efectuará sobre Arendt: el hombre y el ciudadano no deben ser precipitados en “lo real”, puesto que son sujetos políticos:

Los sujetos políticos no son colectividades definidas. Son nombres excedentes, nombres que plantean una pregunta o disputa (*litige*) acerca de quién es incluido en su cuenta. De esta manera, libertad e igualdad no son predicados pertenecientes a sujetos definidos. Los predicados políticos son predicados abiertos: abren una disputa acerca de qué implican exactamente y a quién conciernen en qué casos (Rancière, 2010: 14).

La limitación de la visión de Arendt se debería a la mantención de su férrea distinción entre lo privado y lo público, coincidente con la de hombre y ciudadano. Pero es justamente en la zona gris de esta indecidibilidad donde reside la política. Para hacer mención al título de un trabajo de Rancière, los derechos encuentran su lugar en “los bordes de lo político”: “La política se trata de ese borde. Es la actividad la que trae de vuelta la pregunta” (Rancière, 2010: 14). Estamos ya en mejores condiciones de retomar la pregunta por el sujeto de los derechos del hombre, que equivale a preguntarse por el sujeto de la política. El sujeto de la política establece un “disenso” al modo de una fisura en las coordenadas bajo las cuales percibimos lo dado como dado.

En otras palabras, dirá Rancière, reúnen el mundo de lo posible y el de lo imposible en un solo mundo. De forma tal que la oposición entre hombre y ciudadano no es el signo de un abismo insalvable, más bien representa “(...) la apertura de un intervalo para la subjetivación política” (Rancière, 2010: 15). Los nombres políticos son porosos, borrosos, y los sujetos políticos intentan precisarlos, determinar su alcance, ponerlos a prueba. Por esta razón son nombres problemáticos, “litigiosos”.

El sujeto político por excelencia, el que se interroga por los nombres políticos, es el *demos*. Pero, atención: el *demos* no es ni el “pueblo” ni las “clases bajas”; no tiene una identidad definida de antemano. Rancière entiende por él el poder de los que no tienen poder. Los que no están calificados para mandar salvo, si se nos permite el juego de palabras, porque en esta descalificación reside su calificación. Alude a una suplementariedad de la totalidad que no podría ser incluida en ella mediante una forma de existencia “positiva”: es la conocida idea de la “parte de los que no tienen parte”.

Conviene precisar, por las futuras implicancias de esta noción, que la parte de los que no tienen parte se estructura como un “espacio vacío” que, en cierto modo, corroe la totalidad. Quizás convenga extraer una conclusión anticipada para nuestro interés, y es que la política no es una

esfera –son muchos ya los pensadores que han criticado su comprensión “topográfica”– sino un proceso. Por tanto, no debe existir un “hombre” detrás de los derechos del hombre, como presupondría Arendt; en todo caso este lugar permanece vacío –un hiato, si se quiere– para que pueda producirse el proceso de subjetivación política.

Retornemos a la idea de un espacio vacío en torno al cual pueden reivindicarse unos derechos cualesquiera. El vacío no permanece simplemente vacío, debe llenarse de contenido, precisamente este movimiento es el que le brinda su razón de ser. Pues bien, Rancière comienza a apuntar que la función “ideológica” –si es que podemos llamarla así– de los derechos humanos en el mundo poscomunista o, para decirlo sin rodeos, en la última fase del imperialismo norteamericano, es presentar víctimas absolutas que no pueden ejercer ningún derecho. Consecuentemente, si ellos no pueden hacerlo alguien más tiene que llenar este vacío. La constitución de diversos absolutos (la “víctima absoluta”, dañada por un “mal absoluto” y la prescripción de una “justicia infinita”) vuelve a despolitizar el conflicto al cerrar el “intervalo político del disenso” y quedar reducido a la mera lucha entre el Bien y el Mal.

Nuevamente estamos fuera del derecho y la política; nuevamente la ontología nos impide pensar el presente al deslizarnos hacia el terreno de la ética para dirimir los conflictos. Pero será Alain Badiou quien nos permita extraer todas las conclusiones del llamado “giro ético”.

III.3. Badiou: ética, política, verdad y derechos humanos

Comencemos por establecer que las posiciones de Jacques Rancière y Alain Badiou se encuentran muy próximas. Pero es en la de este último donde la llamada “ideología de los derechos del hombre” y el viraje “ético” de la filosofía van a ser objeto de una crítica más radical. Dentro de la inmensa complejidad de la filosofía de Badiou, la desarticulación del discurso sobre los derechos humanos –y de su sustrato ético– no presentará mayores dificultades. Vamos a manejarnos con el que consideramos su escrito fundamental, más “teórico”, sobre el tema titulado *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, publicado originalmente en 1993. Debido a su claridad y a la complementación del texto anterior, nos apoyaremos también en dos conferencias pronunciadas por Badiou en la Argentina: “La ética y la cuestión de los derechos humanos”, presentada en el año 2000 en la sede de Madres de Plaza de Mayo en Bue-

nos Aires, y “La idea de justicia”, llevada a cabo en el año 2004 en la Universidad de Rosario.

Para ir de lleno al problema digamos que la rehabilitación de una “ética de los derechos del hombre”, a comienzos de la década del noventa del siglo pasado, también alude al desplome del marxismo, tanto en el plano histórico del ocaso del régimen soviético como de todo pensamiento emancipatorio vinculado a aquella tradición. La razón de ello, que se nos vuelve palpable a través de su negativo, es el aparente triunfo mundial de la alianza entre la economía de mercado y la democracia representativa exportada hacia todo el mundo por los países “occidentales” –en breve: Norteamérica y Europa–. Deberemos fundamentarlo más sólidamente, pero, forzando un poco la lectura de Badiou, nos arriesgaríamos a sostener que la universalización de la validez de los derechos humanos no solo coincide con la expansión del capitalismo a escala universal llevado a cabo por las potencias occidentales, sino que es su movimiento inmanente.

Y, en la misma dirección, si la globalización ha sido definida sin ambages como la “mundialización de la ley del valor” –nos recuerda Eduardo Grüner citando a Samir Amin–, ¿por qué no pensar que los derechos humanos –al menos en su versión “conservadora”– representan el mismo proceso? Incluso deberíamos preguntarnos si los efectos desastrosos de esta “internacionalización”, como el agotamiento de ideales emancipatorios, la explosión de violencias étnicas (tan típica de la década de los noventa pero que no ha dejado de repetirse una y otra vez), y la competencia feroz de los mercados no han desencadenado egoísmos desenfrenados similares a los descriptos por Marx.

Es de acuerdo con este marco general que debemos conceptualizar el retorno al “hombre” y a los derechos que puede portar. Tempranamente Badiou nos advierte que su intervención tendrá la forma de un ataque *político* contra la ética y los derechos humanos. Dando un paso más, contrariamente a lo que podría pensarse, el retorno del hombre es un movimiento conservador, mientras que el “antihumanismo” de los años sesenta –cristalizado en las figuras emblemáticas de Foucault, Althusser y Lacan– contenía elementos críticos al orden establecido y por tanto debe ser rehabilitado. En efecto, reinterpretando a Badiou, la pregunta siempre recurrente por el sujeto de los derechos del hombre nos devuelve a este hombre preso de una doble sujeción. En primer lugar, la idea del hombre aparece escindida entre el hombre de los países ricos

y el hombre que sufre en los países en conflicto. La conexión entre ellas dos se da bajo la forma del espectador que contempla una víctima.

Desde esta perspectiva, nos colocamos frente a una relación caracterizada por la polaridad entre actividad y pasividad: los países occidentales ricos deben hacer algo por quienes sufren. Estamos ante el mismo escenario que nos proponía Rancière, puesto que solo podemos imponerles derechos a quienes padecen de una indefensión absoluta. Como queda claro, muy pronto esta prestación se desliza hacia el derecho a la “injerencia humanitaria” y luego a la invasión.

Pero también hacia el interior de los países privilegiados los hombres se encuentran sujetos a la lógica *económica* del mercado y, junto con ella, a la lógica *política* de la democracia representativa, con lo cual se ven igualmente reducidos a un estado de pasividad. Entonces, ya sea que los consideremos como “cuerpos consumidores” o como “cuerpos de víctimas”, los hombres no tienen derechos para transformar su situación. O, mejor, los derechos que se les dice tener les impiden transformar su situación. Primera lección, Badiou nos propone pensar, por el contrario, los derechos humanos como los derechos del hombre que está de pie. Debemos contemplarlos como los derechos de un sujeto activo que busca realizar lo imposible. Aquí se nos revela el acceso a las ideas de “política” y de “justicia”.

Podríamos considerar que Badiou se acerca a Arendt, solo tangencialmente, en un doble sentido. Primero, al considerar que es la invención del mundo la que abre el camino a la proclamación de derechos, y entonces la política se trataría de esta capacidad de creación que poseen los hombres. Segundo, que la capacidad de “fabricar igualdad” consustancial a la actividad política no es algo “natural”, sino un artificio humano que nos separa de nuestro puro estado animal.

Sin embargo, si por un segundo podíamos especular con encontrar similitudes entre el pensamiento de Arendt y el de Badiou, inmediatamente sale a la superficie una violenta crítica a la oposición entre democracia y totalitarismo. Porque, nuevamente de manera paradójica, al querer situar el nivel de la discusión entre dos “modelos” diversos de regímenes políticos, de acuerdo con la tentativa de no reducir el fenómeno a otro “registro” —expresión de las relaciones económicas, por ejemplo—, anulamos su singularidad específicamente política. Es decir, la “igualación” entre el nazismo y el estalinismo escamotea la discusión sobre su política concreta:

Es preciso admitir la irreductibilidad del exterminio (así como también la irreductibilidad del Partido-estado estalinista) (...) En realidad, pensar la singularidad del exterminio es pensar, ante todo, la singularidad del nazismo como política. Ese es todo el problema. Hitler pudo conducir el exterminio como una colosal operación militarizada porque había tomado el poder y lo hizo en nombre de una política que incluía entre sus categorías la de «judío». Los que sostienen la ideología ética insisten tanto en localizar la singularidad del exterminio directamente en el Mal que, por lo general, niegan categóricamente que el nazismo haya sido una política (Badiou, 2004a: 96-97).

Ya volveremos sobre la idea del Mal. Pero ahora nos interesa extraer otra conclusión relativa a la oposición entre democracia y totalitarismo. Además de ser insuficiente para permitirnos comprender la singularidad de procesos históricos determinados, actualmente desempeña una función ideológica central: cancelar toda discusión sobre cualquier proyecto emancipatorio. Se trata de un chantaje intelectual consistente en identificar cualquier intento por romper las coordenadas de las democracias de mercado con una precipitación en el totalitarismo. Es el muro ante el cual se detiene una política emancipatoria⁸.

Si pretendemos franquearlo debemos “desanudar” la democracia, por un lado, de su aparente opuesto, el totalitarismo. Por el otro, del mercado, devolviéndole su significado ligado al pueblo trabajador. Lo cual quiere decir invertir la relación que se nos propone entre el “Bien y el Mal”. La ética de los derechos del hombre, según Badiou, se organiza de acuerdo con el intento de evitar el Mal, de combatirlo, por eso prescribe una fórmula puramente “negativa” del hombre. Y es precisamente cualquier intento por organizar la comunidad humana de acuerdo con un ideal emancipatorio, a una creación conjunta “positiva”, en suma, en torno a una idea del Bien, el que es estigmatizado como la fuente del Mal.

Frente a esto debemos invertir todos los principios anteriores: el hombre tiene que ser identificado con su capacidad creadora posibilitada por la búsqueda de la verdad, siempre singular. El Mal debe ser comprendido como una posibilidad que el Bien contiene y no de manera inversa. Finalmente, no existe una ética abstracta, sino una ética de los “procesos de verdad”. De manera provocativa, cargando contra la fascinación típicamente posmoderna por las “diferencias culturales”, Badiou nos sorprende con dos tesis muy poco “relativistas” para los tiempos que

corren: la verdad es la misma para todos. Y luego: una política de derechos emancipatoria necesariamente *debe* ser universal, ya que no se satisface con “mejorar” la situación de determinados grupos, más bien intenta transformar las relaciones políticas totales. Nuevamente Badiou parece estar más cerca de Marx que Rancière –y otros posmarxistas– en cuanto al tratamiento de la relación entre particularidad y universalidad.

En la búsqueda de la verdad encontramos un elemento revolucionario que rompe todo conservadurismo. No tenemos aquí el espacio suficiente para tratar algunas ideas fundamentales en su pensamiento como “verdad”, “procesos de verdad”, “acontecimiento”, “sujeto”, etc. Conformémonos con señalar que en el advenimiento de una verdad (ya sea a través del amor, del arte, de la ciencia o de la política) lo que “es” de una situación se liga con lo que aún “no es”. Como podrá advertirse, estamos cerca otra vez de un proceso de subjetivación, en tanto un sujeto se constituye como tal en esa grieta. Expresado de otra forma, no existe un sujeto preconstituido, solo puede existir en tanto el animal que es deviene sujeto al ser atravesado por un proceso de verdad.

En este punto es importante subrayar la especificidad que asume la noción de un “espacio vacío”, común a varios de los pensadores que venimos siguiendo (Lefort, Rancière y el propio Badiou, por ejemplo), en torno a la cual se estructura una verdad determinada:

Se preguntará, entonces, qué es lo que enlaza al acontecimiento con la «razón» por la cual es un acontecimiento. Este lazo es el *vacío de la situación anterior*. ¿Qué es preciso entender por tal? Que en el corazón de toda situación, como fundamento de su ser, hay un vacío «situado», alrededor del cual se organiza la plenitud (o los múltiples estables) de la situación en cuestión (...) Se podría decir que, puesto que una situación está compuesta por los saberes que por ella circulan, el acontecimiento nombra el vacío en tanto que nombra lo *no sabido* de la situación. Por último, diremos que el carácter ontológico fundamental de un acontecimiento es el de inscribir, nombrar, el vacío situado que es la razón por la cual aquel se constituye como acontecimiento (Badiou, 2004a: 101-102, las cursivas son del autor).

La búsqueda de la verdad y la actuación de acuerdo con ella, en los justos términos conferidos por Badiou, transforman el mundo. La verdad reúne el cuerpo con la idea, nos libera tanto de la reducción al cuerpo que mira el sufrimiento como al cuerpo que sufre. No existe una

tal ética de los derechos del hombre si no la concebimos como el derecho de transformar nuestra realidad. Si la justicia significa algo es la reunión del cuerpo con la idea, mientras que en la extensión de su principio, en la creciente igualación de esta posibilidad para todos los hombres, mora la política.

Notas

¹ Debemos la idea de esta comparación al trabajo de Leonardo Eiff (2011).

² Recordemos que *Iskra* [La Chispa] era el periódico en el cual los emigrados socialistas de Rusia difundían sus ideas. Lenin se refiere, aquí, a su control por los mencheviques luego del II Congreso.

³ Sobre la constitución de los partidos de izquierda como “sectas” que adoptan un tipo de ordenamiento religioso, véase Horacio Tarcus (1998-1999).

⁴ La asunción del proyecto marxiano como una “filosofía de la historia” más, heredera directa del sistema hegeliano, representa cuanto menos una operación sumamente problemática, cuando no una simple reducción caricaturesca –llamativamente favorecida por las tendencias “economicistas” interiores al campo marxista–. Una muy rica aproximación a la cuestión la encontramos en Horacio Tarcus (2008). La emergencia de un Marx “tardío”, preocupado por la posibilidad del desarrollo del socialismo en los contextos no más avanzados industrialmente, como lo muestra su apasionado estudio de la “cuestión rusa”, tensiona cualquier apropiación naturalista, progresista y evolucionista en su pensamiento.

⁵ Es el caso de Habermas (1990), filósofo que, como sabemos, aún se encuentra dentro de la tradición moderna y del proyecto iluminista.

⁶ La tesis defendida por Cohen y citada por Laclau dice como sigue: “Cuando se centra en el desarrollo de las fuerzas productivas, la historia se convierte en un proceso coherente. Tal vez la historia no sea realmente coherente, pero Marx pensaba que sí lo era y afirmó que el desarrollo de la capacidad material la hacía serlo” (Cohen, 1986: 166).

⁷ Miguel Abensour no trata sistemáticamente el tema de los derechos humanos. Sin embargo, la influencia y las alusiones a la obra de Hannah Arendt son constantes en su filosofía política.

⁸ En una compilación de textos reciente –*Democracia, ¿en qué Estado?* (2010)– Alain Badiou realiza una “suspensión de la autoridad de la palabra democracia” para someterla a una crítica demoleadora. Se trata de depurar su significación actual y llevarla hacia un horizonte transformador. Badiou no teme afirmar que la única manera de mantenernos fieles al ideal democrático “verdadero” es volvernos comunistas. Quizás sea desfigurar demasiado la idea de Badiou, pero ¿por qué no verla como la paráfrasis de una conocida fórmula marxiana? Así como la democracia es el “enigma resuelto de todas las constituciones”, el comunismo podría ser pensado como el enigma resuelto de todas las democracias.

Capítulo IV

Claude Lefort: los derechos humanos como el fundamento del orden democrático

Para llegar a conocer el profundo alcance de las críticas de Claude Lefort al planteo marxiano sobre los derechos humanos se impone, ante todo, introducir algunas claves de su pensamiento que *preceden* al análisis de nuestro problema. Decimos esto porque los desacuerdos de Lefort con Marx en cuanto al derecho son expresión de una diferente concepción del *poder*, la *democracia*, la *política* y la *historia*, que modifican directamente el “punto de partida” de la interpretación. Sin pretender agotar, ni mucho menos, la totalidad del pensamiento de Lefort, proponemos esbozar un cuadro que nos aporte una visión de conjunto acerca de su filosofía. A los fines de lograr una mayor claridad expositiva presentaremos en puntos separados lo que no puede ser comprendido sino como una totalidad, puesto que, como intentaremos mostrar, el conjunto de sus preocupaciones encuentra sentido a partir del mismo tejido conceptual.

Siguiendo a Oliver Marchart (2009), puede incluirse a Lefort en una constelación teórica denominada “heideggerianismo de izquierda”, que se remonta a la Francia de la segunda posguerra. Sintéticamente, esta perspectiva se edificó en torno a dos objetivos esenciales: el primero de ellos, trascender el paradigma dominante en la época (el estructuralismo) y, el segundo, reorientar el pensamiento de Heidegger en una dirección más “progresista”. Marchart define a esta constelación como “posfundacional”, y no solo o no esencialmente como posestructuralista, pues de hacerlo así reduciríamos las implicancias del cambio de perspectiva al paradigma del estructuralismo. El “posfundacionalismo” significa, expresado en pocas palabras, “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (Marchart, 2009: 14).

Lo que comparten el conjunto de autores pertenecientes a esta cons-

relación es, sustancialmente, la *diferencia* entre los conceptos de “la política” y “lo político” apoyada en una lectura de Heidegger. Esta diferenciación, que debe su origen a Carl Schmitt, apunta fundamentalmente, si se nos permite el juego de palabras, a la ausencia de *un* fundamento de lo social y la presencia de la contingencia.

Desde una perspectiva filosófica, la diferencia entre “la política” y “lo político” es la diferencia onto-ontológica, es decir, entre el Ente y el Ser. Mientras que “la política” representa, desde el aspecto óntico, una cierta forma de acción social, “lo político”, desde su aspecto ontológico, se identifica con el momento de “institución de lo social”. Pero lo indicado anteriormente no significa la ausencia total de fundamentos, sino solo un constante movimiento de “fundar” y “desfundar” la sociedad como un intento, a la vez que necesario, siempre fallido:

(...) la sociedad siempre estará en busca de un fundamento último, aunque lo máximo que puede lograr es un *fundar* efímero y contingente por medio de la política (una pluralidad de fundamentos parciales). Esta es la manera en que debe comprenderse el carácter di-ferencial de la diferencia política: lo político (localizado, por decirlo así, en el lado ontológico del Ser como fundamento) nunca será capaz de estar totalmente a la altura de su función en cuanto Fundamento, y, sin embargo, tiene que actualizarse bajo la forma de una *política* siempre concreta que, necesariamente, no entrega lo que ha prometido (Marchart, 2009: 23, las cursivas son del autor).

En vistas de nuestro interés, vamos a tratar la diferencia entre estos dos conceptos desde la perspectiva y los efectos que produce solo en la propuesta teórica de Claude Lefort. Como veremos, la crítica del pensador francés a Marx se servirá, entre otros elementos, de esta *diferencia*. Contrariamente a Marx, Lefort intentará recuperar la dimensión política como un espacio no ya de “ilusión” y “alienación” —en última instancia, porque la “realidad” se definiría en otro campo (las relaciones económicas de producción, el régimen de propiedad, etc.)—, sino como una dimensión vital en la que se desarrolla la existencia humana. Pero no nos adelantemos todavía a las críticas al marxismo.

El pensamiento de lo político en Lefort también se nutre de las críticas a las corrientes estructuralista y evolucionista, principalmente en lo que tiene que ver con su interpretación sobre el devenir de la historia. De la primera, Lefort dirá que olvidaba que una sociedad se define “en

razón de una experiencia singular del ser y del tiempo” (Lefort, 1990: 200). En cuanto al evolucionismo, sostendrá que cualquiera sea la naturaleza de los cambios que impulsaron la transformación de una sociedad (de orden técnico, demográfico, económico, etc.), estos no pueden ser comprendidos si no es a la luz de una cierta cultura y que “sus efectos dependían de la manera en que se los acogía e interpretaba” (Lefort, 1990: 200).

En este punto el marxismo compartiría algunos rasgos de la concepción evolucionista, puesto que de la misma forma en que no podemos aceptar cambios como si ocurriesen por “fuera” de la cultura, es decir, del marco que les provee significación, tampoco podemos aceptar un modelo que postula una sucesión de formaciones sociales escalonada, en la que cada una lleva implícitas las condiciones de su desarrollo y superación. Brevemente, cada formación histórica presenta un modo *singular* de institución de lo social, sin un principio unificador que las hilvane.

Desde un punto de vista “epistemológico”, diríamos, la recuperación del pensamiento de lo político en Lefort señala el restablecimiento de la *filosofía política* sustentado en la crítica al objetivismo cientificista de la ciencia política y la sociología. Para Lefort, uno de los fenómenos característicos de la modernidad viene representado por la circunscripción de la actividad política en una esfera diferenciada —esto es, “el lugar donde se ejerce la competencia de los partidos y donde se forma y se renueva la instancia general del poder” (Lefort, 1985: 75)— junto a otras esferas como la economía, la cultura, la ciencia, etc., en el espacio social. Pero esta forma de constitución tiene en sí misma un significado *político*. Dicho de otro modo, la división social interna no puede hacernos olvidar el hecho de que ella misma es producto de una determinada forma bajo la cual concebimos nuestra existencia.

Así, el estudio de *la política*, del subsistema político, será objeto de la “ciencia”, mientras que el estudio de la forma en la que esa división se produce, de la manera en que una sociedad se relaciona consigo misma a través de sus divisiones, formulado rápidamente, de *lo político*, será objeto de la filosofía política. En correspondencia con lo que venimos observando, en el ensayo titulado “El problema de la democracia” (1985) subraya Lefort que la política (en el sentido de *lo político*):

(...) no se revela, así, en lo que se llama actividad política, sino en este doble movimiento de aparición y de ocultamiento del modo de institución de la sociedad. Aparición, en el sentido que emerge a la visi-

bilidad el proceso por el cual se ordena y se unifica la sociedad, a través de sus divisiones; ocultamiento en el sentido que el lugar de la política se designa como particular (el lugar donde se ejerce la competencia de los partidos y donde se forma y se renueva la instancia general del poder), mientras se disimula el principio generador de la configuración del conjunto (Lefort, 1985: 75-76).

Este movimiento ha dado en llamarse la “retirada de lo político” y señala sintomáticamente la diferencia entre la política (como subsistema o modo de acción), insistimos una vez más, y lo político (como la dimensión fundante de la sociedad). Una vez establecido el interés que debe guiar a la filosofía política, debemos especificar qué queremos decir cuando hablamos de “institución política de la sociedad” y qué significa que esta “institución política” se convierta en su objeto. Nos encontramos, nuevamente, con la crítica al carácter objetivista de la ciencia –del cual el marxismo no estará exento, por otra parte–. En el texto “Reflexiones sobre la obra de Clastres”, publicado por vez primera en la Revista *Libre* en 1978, Lefort escribirá:

Mirando a Clastres afiné yo tanto más mi atención, cuanto que había crecido en mí la convicción, desde mediados de la década de 1950, de que sólo la inteligencia de lo político podía sacarnos del trillado carril positivista en que nos mantenían tanto la teoría marxista como las ciencias sociales. Por un camino muy distinto del que él iba a tomar, *poco a poco me vi llevado a entender que la sociedad era en su esencia una sociedad política, y que un tipo de sociedad se distinguía de otro por una conformación de las relaciones entre los hombres, clases o grupos, cuyo principio estaba ligado al modo de generación y representación del poder* (Lefort, 1990: 202, las cursivas son nuestras).

Pronto nos ocuparemos del tema del poder, problema central en la obra de Lefort, por ahora subrayemos que este paso señala el desplazamiento del enfoque desde la búsqueda de un principio de inteligibilidad de lo social al “pensamiento de lo político” que, como acabamos de ver, intenta aprehender la *forma* en la cual una sociedad se ordena y unifica a través de sus divisiones. Por “forma” debemos entender “el dispositivo simbólico de una sociedad dada” (Marchart, 2009: 124). Avanzando un paso más, si hemos definido lo político como *el momento de institución de lo social*, lo es como momento que *configura, articula y da sentido al total de las relaciones, elementos y actividades sociales*. Por otra parte, aquí

vuelve a manifestarse la *diferencia política*, puesto que lo político viene a representar el nivel ontológico de la sociedad, mientras que la manera empírica en la que se producen las articulaciones de dichas relaciones, elementos y actividades, permanece al nivel de lo óntico.

La relevancia del desplazamiento del interés que estamos señalando se pone de manifiesto en la tesis de que no es posible explicar las relaciones económicas, jurídicas, culturales y morales a partir de sí mismas, sino solo a condición de aprehender la *matriz política* que les da sentido. Y, en este aspecto, el estatus simbólico que adquiere lo político lo designa en principio “fuera” de la sociedad: no podemos hacerlo descender al plano empírico de los hechos, permanece latente, lo cual nos devuelve a la afirmación de su carácter ontológico. Por esta vía llegamos al núcleo del pensamiento de lo político, que no es otra cosa que la rehabilitación de la pregunta que antiguamente guiaba a la *filosofía* política y es expulsada del dominio de la *ciencia* política:

¿Qué sucede con la diferencia de las formas de sociedad? Pensar lo político requiere de una ruptura con el punto de vista de la ciencia política, porque esta nace de la supresión de esta pregunta. *Nace de la voluntad de objetivación, olvidando que no hay elementos o estructuras elementales, ni entidades (clases o segmentos de clase, ni relaciones sociales, ni determinación económica o técnica, ni dimensiones del espacio social que puedan preexistir a su propia conformación (mise en forme). Esta es, al mismo tiempo, como he tenido ocasión de desarrollar en otra parte, una posición de sentido (mise en sens) y una puesta en escena (mise en scène). Posición de sentido, porque a partir de ella el espacio social se despliega como espacio de inteligibilidad, articulándose según un modo singular de discriminación de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, lo lícito y lo prohibido, lo normal y lo patológico. Puesta en escena, porque este espacio contiene una semi-representación de sí mismo en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria* (Lefort, 1985: 76, las cursivas son nuestras).

Tenemos, entonces, una cooriginalidad entre cualquier principio de estructuración social (ya sea, como se acaba de exponer, que lo establezcamos a partir de clases, relaciones sociales, o determinaciones económicas o técnicas), y su *puesta en forma*. A su vez, es esta conformación de la “sociedad” la que provee un marco de significación (*puesta en sentido*) estableciendo límites que permiten la orientación *en* y la comprensión *de* dicho espacio, a esto se refiere Lefort cuando habla de “espacio de inte-

ligibilidad”. Por último, la *puesta en escena* alude a una especie de representación que la sociedad crea sobre sí misma, la cual funciona como un punto de referencia externo por la razón de que solo podemos figurarnos una idea de la totalidad refiriéndola a un elemento exterior a ella.

Este último punto es esencial, pues si acordamos que lo político tiene que ver con los principios generadores de una sociedad, que se manifiesta ordenándola y unificándola a través de sus divisiones, el lugar en el que se torna visible esta forma de constitución es el *lugar del poder*. Así pues, el modo de acceso a lo político –es decir, repitamos una vez más, a la *forma* de la totalidad social articulada a través de sus divisiones– viene dado a través de la *representación del poder*.

I. El lugar “vacío” del poder

Lefort afirma que el fenómeno del poder se encuentra en el centro del análisis político porque el juramento y fidelidad que produce implica un conjunto de representaciones, implícitas y explícitas, relacionadas con un principio de legitimidad del orden social. Por lo mismo, la cuestión excede la pregunta por cómo se ejerce, sino:

Por descifrar las condiciones que lo hicieron posible, preguntarse, en cada caso dado, qué cambio en los principios de legitimidad, qué modificación en el sistema de creencias o en el modo de aprehender la realidad, permitieron que se perfilara una nueva figura del poder. Y decimos «figura» para dar a entender que en la esencia misma del poder está el hacerse ver y el tornar visible un modo de organización social (Lefort, 1990: 44).

Si el lugar del poder tiene que ver directamente con los principios que generan el orden social, entonces tampoco puede ser reducido al nivel de los hechos, de lo empíricamente determinable, se encuentra –al igual que aquellos– en el registro de lo simbólico. Consecuentemente, el poder no solo designa las “relaciones de fuerza” que se establecen entre grupos y el proceso de la toma de decisiones, sino un modo específico de articulación del discurso social constitutivo de la identidad social. Escribe Hugues Poltier:

(...) el poder tiene un estatus simbólico antes de tener un estatus instrumental. Es ante todo el lugar desde el que la sociedad se da una

casi representación de su unidad y de los principios que gobiernan su formalización. En suma, el poder no es sólo el medio que se da a sí misma una sociedad para adoptar decisiones que afectan a la generalidad de sus miembros y para movilizar los recursos necesarios a los efectos de su realización. Más profundamente, el poder concierne a la identidad, a la definición de la sociedad como tal. Si faltara ese lugar donde encuentra el principio de su unificación y de su diferenciación, la sociedad no existiría, es decir, no habría más que individuos yuxtapuestos en el espacio físico, propiamente hablando, no habría espacio *social* (Poltier, 2005: 49-50, las cursivas son del autor).

De igual forma, es su estatus simbólico el que impulsa a relativizar la crítica de la dominación, no porque esta no tenga nada para aportarnos, sino porque nos hace correr el riesgo de encubrir la dimensión de lo político, es decir, la propia conformación de un espacio social común en el que se desarrolla la existencia. Pero el fenómeno del poder adquiere todo su sentido solo cuando analizamos la mutación histórica que acontece con el paso del Antiguo Régimen a la democracia moderna. En el primero, el poder estaba “encarnado”, *in-corporado*, en la persona del príncipe, de suerte que el reino adquiriría la forma de un “cuerpo” soldado a su cabeza y se manifestaba como una “totalidad orgánica”, como “una unidad sustancial” (Lefort, 1990: 189).

Destaca Lefort que el “cuerpo” del rey poseía, a la vez, un carácter mortal e inmortal, terrenal y trascendente, individual y colectivo, del cual el cuerpo de Cristo funcionaba como el “modelo”. Este simbolismo, cuya descripción atribuye elogiosamente Lefort a Ernst Kantorowicz, fue conformándose durante la Edad Media y su origen es teológico-político. Pero con el acontecimiento, no meramente metafórico, de la caída de la cabeza del cuerpo político ocurrida con la Revolución Francesa, se disuelve la corporeidad de lo social y se desencadena la “revolución democrática”. Revolución que, según Lefort, produce una “desincorporación de los individuos” y una pérdida del fundamento trascendental del total de las relaciones sociales.

La profundidad de la transformación puede observarse en lo que Lefort llama la desintrincación o “desenmarañamiento” de las esferas del poder, la ley y el saber; relación en la cual podemos aprehender la naturaleza de una sociedad política. En efecto, a partir de este momento las esferas de la ley y del saber dejan de estar referidas a la del poder, debido a que el derecho y el conocimiento ya no se encuentran cimentados en

la autoridad del rey, por lo que permanecen continuamente en la búsqueda de su fundamento. Como podrá fácilmente advertirse, nos encontramos nuevamente con la “brecha” ontológica abierta por la democracia de la cual hablaba Marchart y que sitúa a Lefort como un pensador de la contingencia y posfundacionalista. Al quedar “vacío” el lugar del poder, la sociedad no encuentra una determinación positiva, carece de una “figura” que la represente; la “disolución de los referentes de la certeza”, por demás citada expresión de Lefort, alude a este acontecimiento:

Nada mejor que esta mutación para reconocer la revolución democrática moderna: no hay poder ligado a un cuerpo. El poder aparece como un lugar vacío y, quienes lo ejercen, como simples mortales que sólo lo ocupan temporariamente o no podrían instalarse en él más que por la fuerza o la astucia; no hay ley que pueda quedar fijada, cuyos enunciados no sean discutibles y cuyos fundamentos no sean susceptibles de cuestionamiento; por último, no hay representación de un centro y de contornos de la sociedad: en lo sucesivo, la unidad no puede borrar la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inapresable, indomeñable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero cuya identidad no cesará de plantear interrogantes o bien permanecerá latente... (Lefort, 1990: 76).

La manifestación del poder como un lugar vacío tendría lugar a través del acto aparentemente trivial de las elecciones. En ese momento se pone en evidencia lo que ya sería siempre parte de su nueva naturaleza: el carácter inapropiable expresado en su ocupación y ejercicio temporales. Pero la pérdida del fundamento trascendental e incondicionado que funcionaba como garante de la ley y del saber no implica la desaparición de todo fundamento, sino solo su continua búsqueda, su permanente necesidad de actualización. La desaparición del cuerpo del rey y el advenimiento de un lugar vacío provocan la emergencia del carácter “social” de la sociedad, de forma que la identidad común forjada por la sujeción al “orden natural” ahora se ve reemplazada por la identidad constituida a través del debate ideológico. Es el mismo proceso el que produce la separación entre *poder* y *discurso*, ya que al perder la referencia incondicional del primero, los discursos particulares deben de aquí en más obtener sus propias condiciones de legitimidad.

Este fenómeno de “disolución de las certezas” no hace más que descubrir que el lugar del poder es tanto el sitio en el cual se expresarán la

unidad social –la experiencia y figuración de un espacio común– y, al mismo tiempo, la división social *originaria e insuperable*. El carácter originario de la división social al que hemos aludido es una idea que Lefort debe a Maquiavelo y que prontamente lo distanciará de Marx. Este será el tema que nos ocupará en el siguiente punto.

II. La división social no está “en” la sociedad

La conformación del régimen de la URSS, principalmente bajo el período estalinista, será un fenómeno crucial que apartará a Lefort del marxismo tanto “teórica” como “prácticamente”. Prácticamente, dada su filiación temprana con el trotskismo y el conocimiento de los crímenes cometidos por el estalinismo. Teóricamente, porque –y esta será una crítica recurrente en su pensamiento– la izquierda se mostraba incapaz de conceptualizar el surgimiento del Estado Soviético como una nueva *formación política* que, junto al nazismo y al fascismo, constituían un nuevo tipo histórico: el *totalitarismo*.

En los propios términos de Lefort:

ni la expansión de la burocracia ni el proceso de concentración del capital en el mundo moderno bastaban para dar cuenta del nacimiento de un nuevo Estado que, a consecuencia de la dominación de un partido, se empeñaba en destruir las articulaciones de la sociedad civil y en disimular toda división (1990: 202).

Si en la Unión Soviética el régimen de la propiedad privada había desaparecido, al menos en las formas en las que se dejaba ver en el mundo capitalista, la dominación no podía ser reducida a las oposiciones económicas, con lo cual el modelo clásico de la “base” y la “superestructura” ya no nos permitía descifrar la clave de lo social. Conjuntamente con esta observación, señala Poltier que en los años sesenta se produce una controversia entre dos grandes posiciones teóricas acerca del modo de explicar las transformaciones sociales: por un lado, la interpretación marxista que postulaba que el desarrollo de las fuerzas productivas es el mecanismo posibilitante del desarrollo histórico.

Por el otro, la corriente weberiana que sostenía que las transformaciones culturales se explicaban por modificaciones de “actitud”, mediante la conformación de un *ethos*. Simplificando por demás la cuestión tenemos, de este modo, una interpretación que podríamos llamar *eco-*

nomicista y otra *culturalista*. Para Poltier, Lefort se recuesta más en la posición defendida por Max Weber, debido a que intentará comprender el sentido “vivencial” de los cambios históricos pero, al mismo tiempo, sin renunciar al pensamiento del conflicto. En una palabra, el problema al que se enfrenta Lefort es el siguiente: “¿Cómo concebir un pensamiento que permita captar la realidad social que se halla simultáneamente unificada por un objetivo y desgarrada por el enfrentamiento entre grupos o clases?” (Poltier, 2005: 27).

La respuesta debemos buscarla, como dejamos entrever al final del punto anterior, en la *forma* del poder. En el poder entendido como esa especie de *reflexión* —en el sentido de reflejo— que la sociedad produce sobre sí misma, reflexión que significa la proyección de sus principios de ordenamiento en un lugar que, en parte, le resulta externo a sí misma. Y el filósofo que le permitirá reformular la concepción del marxismo en el pensamiento de la articulación entre *poder* y *división social* será Maquiavelo:

En cuanto a la lectura de Maquiavelo, me persuadió de que el antagonismo de clases o, más ampliamente, la diferenciación de las fuerzas sociales, sólo adquirirían un sentido preciso en razón de la posición que ocupaba el poder y, lo que es todo uno, de la representación que de ella forjaban a la vez el príncipe o sus agentes y la colectividad a él sometida. De este modo se me impuso la idea de una división originaria, constitutiva de la sociedad como tal, cuyo signo se descubriría siempre en la figuración del poder: instancia simbólica que no estaba, estrictamente hablando, en el exterior, ni en el interior del espacio al que confería su identidad, pero que le presentaba simultáneamente un *adentro* y un *afuera* (Lefort, 1990: 202, las cursivas son del autor).

Como puede apreciarse, la división social no presentará para Lefort un carácter *accidental* y *contingente*, ni tampoco podrá atribuírsele un “origen” y un “final” en la historia: por el contrario, se halla en el fundamento de la relación política y, como toda sociedad es una *sociedad política*, resulta “insuperable”. Al hablar de “división originaria constitutiva” la crítica al marxismo se mueve en dos niveles, estrechamente interconectados, pero que podemos tratar por separado. En primer término, la crítica apunta al cambio de estatus en la misma noción de poder; en segundo término, a la constitución del espacio social como *espacio simbólico*.

En cuanto al problema del poder sostiene Poltier que en Marx encontramos una preexistencia de la oposición de clases a la relación política, debido a que esta última solo surge una vez sancionada la autoridad de la ley. Pero en Maquiavelo, en cambio, tenemos que la división social y la instauración del poder político son contemporáneas, cooriginarias agregaríamos nosotros. Entonces, el poder, desde esta perspectiva, no es algo “apropiable”, sino que surge como un lugar a distancia de las partes antagonistas –las clases sociales–.

En otras palabras, el poder presupone *unión* y *división*, pues “sólo se puede hablar de división social cuando hay copertenencia de unos y otros en un mismo espacio social” (Poltier, 2005: 34). De modo que su misma función se ve redefinida: ya no es un mecanismo que una clase utiliza para aplastar a la otra, sino la instancia que regula este conflicto desde “fuera”, que interviene en él a título de tercero. Por lo mismo, debemos despojarnos de la ilusión de alcanzar una sociedad armónica en la que la dimensión del conflicto esté *ausente*:

La idea de que habría una «solución» para el conflicto de clases remite a la representación de una sociedad reconciliada consigo misma, donde cada uno se hallaría satisfecho con el lugar y la función que ocupa, así como con la parte de bienes que retira de ella (...) No se trata en absoluto de que el poder pretenda aportar una solución definitiva a la lucha que opone los Grandes [en nuestra traducción de Maquiavelo, los notables] al Pueblo, sino únicamente de inscribirse en la dinámica de su enfrentamiento, teniendo cuidado siempre de permanecer a distancia de unos y otros (...) Surgido del conflicto de clases constitutivo de la sociedad política, el poder no tiene otro fin que dejar jugar ese conflicto, cuidando de que no degenera hasta el extremo de arruinarla (Poltier, 2005: 31-32).

Las dos posibilidades que presentamos conducen a interpretaciones diferentes sobre el devenir histórico. Recapitulemos brevemente lo dicho hasta aquí: para Marx, la lógica histórica estaría regida por el enfrentamiento directo de las clases antagonistas –como se asegura en la primera parte del *Manifiesto Comunista*–. Y, aunque esta relación se halle mediatizada por el poder político, insiste Poltier en que dicha mediación es “artificial”, o deberíamos decir instrumental, debido a que la clase dominante se apropia del poder del Estado para imponer una legislación acorde a sus intereses. En Maquiavelo, en cambio, la lógica histórica

está comandada por la *necesidad* de la división social y por la forma en la que esta división se manifiesta en el lugar del poder.

De acuerdo con esta distinción, obtendremos dos enfoques disímiles para comprender el desarrollo histórico según asumamos –o *no*– el carácter fundante de la división social:

Si la división social es irreductible el poder de los dirigentes no puede suprimirla. El problema político fundamental no es, pues, tanto el de la realización de una sociedad armónica –por principio imposible–, sino el de la relación con la división social, ya que, como hemos visto, esta última no es otra cosa que el propio fundamento de la sociedad política (Poltier, 2005: 34-35).

La conformación de una sociedad determinada también se verá afectada según el principio de la división social sea negado o aceptado. En el primer caso, la clase dominante –para ponerlo en términos marxistas– debe legitimar su posición de dominio a través de la elaboración de un discurso general orientado a disfrazar su interés particular (ideología) y controlar las reivindicaciones que demanda el pueblo. Pero, fundamentalmente, el poder invierte todos sus esfuerzos en “reprimir” la división social, “en impedir que la dinámica espontánea de lo social despliegue sus efectos” (Poltier, 2005: 35). Dicho de otra manera, *cancela la propia esencia de lo social*. Si, por el contrario, aceptamos el carácter constitutivo de la división, veremos que el poder no puede ser apropiado por nadie, que se limita a regular el enfrentamiento continuo entre las clases –según el lenguaje de Marx– o los notables y el pueblo –según el lenguaje de Maquiavelo–.

Como podrá advertirse, para estos autores la segunda posibilidad demuestra su superioridad sobre la primera porque se ajusta “al ser de lo social” (Poltier, 2005: 36), porque permite su despliegue de acuerdo con su propia forma constitutiva. El “error” de Marx se pondría de manifiesto en las dos alternativas que contempla como posibles: si el capitalismo se perpetúa, la burguesía se apropia del poder, con lo cual caemos en una concepción instrumental del mismo. Si el socialismo triunfa, la división social queda anulada y por lo tanto cesa de ser constitutiva de lo social porque encuentra un “final” en la historia.

El otro aspecto de la crítica al marxismo, en lo concerniente a la negación del carácter constitutivo de la división social, vendrá dado por la reducción que Marx realizaría de lo *simbólico* a lo *imaginario*. Como

hemos tenido oportunidad de ver, la revolución democrática produce una desintrincación del poder, el derecho y el conocimiento, que tiene por resultado una especie de “liberación” o “desatamiento” de las actividades sociales antiguamente referidas al orden natural de las cosas. Es decir que al perder el fundamento incondicionado garantizado por el “cuerpo” del rey, los distintos hechos (económicos, técnicos, pedagógicos, etc.) se definen por normas particulares ligadas al conocimiento.

Según Lefort, Marx percibe temprana y correctamente esta “dialéctica de exteriorización” acaecida en todo el tejido social, pero la lleva abusivamente hacia una “dialéctica de alienación”: “El que ella se ejerza en el espesor de las relaciones de clases que son relaciones de dominación y explotación, no puede hacer olvidar que ella pertenece a una nueva constitución simbólica de lo social” (Lefort, 1985: 83). Expresado en otros términos, Lefort aceptará que el paso del Antiguo Régimen a la democracia moderna no acabó –ni mucho menos– con la situación de dominación previa, pero objetará que la emergencia de la experiencia de la división no puede comprenderse solamente a partir de la relación desigual entre clases. Nuevamente, los cambios ocurridos en la producción o en el régimen de propiedad *no pueden* explicarnos la institución de “lo social”, que no es otra cosa que su misma “aparición”.

Todo lo anterior nos conduce a la redefinición misma del lugar de lo “real”. En este punto, Lefort va a reformular el planteo marxiano afirmando la cooriginalidad del orden simbólico con las diversas divisiones sociales. Sintéticamente, diremos que la tesis de Lefort postula que *un hecho “material” no puede preexistir al marco simbólico que confiere sentido a ese mismo hecho*. Veamos:

Imposible (...) deducir las relaciones de producción del orden de la ley, del poder, del saber; imposible reducir a los efectos de la división capital-trabajo el lenguaje en el cual se articula la práctica social. Estas relaciones no se ordenan, sus efectos no se desarrollan sino en función de *condiciones* que no podríamos poner en el registro de lo real; por el contrario, lo que es llamado tal se abre a los hombres, se ordena, se vuelve inteligible, una vez colocadas las señales de una nueva experiencia de la ley, del poder y del saber, una vez inaugurado un modo de discurso en el cual ciertas oposiciones, ciertas prácticas de hecho *se revelan*, es decir se envían las unas a las otras, pues contienen virtualmente un sentido universal que permite un intercambio reglamentado entre el actuar y el pensar (Lefort, 1990: 139, las cursivas son del autor).

Es la nueva conformación simbólica de un espacio social la que provee la “trama de lo real” o, lo que es lo mismo decir, el espacio en el cual las divisiones *empíricas* de los hombres (ya las determinemos a través de clases, grupos, sexos, etc.) son provistas de significación. En suma, la crítica de Lefort se dirigirá al presunto carácter objetivista y positivista del pensamiento de Marx, puesto que este último reduciría el devenir histórico al desarrollo de las fuerzas productivas, concibiendo la historia como un proceso sin sujeto. Concretamente, lo que Marx vendría a negar es el lazo que une o articula la “división” con el “pensamiento de la división”; vale decir, no tendríamos *primero* división y *luego* una conceptualización de esta, puesto que la división está coimplicada en la misma definición de los términos. Categóricamente afirma Lefort:

Lo que se encuentra negado es el orden de lo simbólico, la idea de un sistema de oposiciones en virtud del cual las figuras sociales son identificables y articulables las unas en relación con las otras, es la relación que sostiene la división de los agentes sociales con la representación; o digamos incluso que Marx rehúsa el reconocer que la división social es también originariamente la del proceso de socialización y del curso que la nombra (Lefort, 1990: 145, las cursivas son nuestras).

Sin embargo, estaríamos equivocados si pensáramos que la propuesta de Lefort consiste en una simple “inversión” de Marx: no se trata de que lo “simbólico” preceda a lo “material” –pues eso sería recaer en el idealismo que Marx denunciaba–; más bien, se trata de que no hay un espacio objetivo preexistente, debido a que no podemos definir las divisiones en términos positivos, “en tanto que estos surgen como tales en su propio movimiento” (Lefort, 1990: 145). Vuelve a decir Lefort:

Es el espacio social el que se instituye, debemos pensar, con la división, y no se instituye sino en la medida en que se aparece a sí mismo. Su diferenciación a través de las relaciones de parentesco o las relaciones de clase, a través de la relación del Estado y de la sociedad civil, es indisoluble del desarrollo de un discurso a distancia de lo supuestamente real, discurso enunciador del orden del mundo (Lefort, 1990: 145-146).

Esta “distancia” también afecta a la propia comprensión del desarrollo histórico, porque nuestras teorizaciones están implicadas en el discurso que instituye la división, de lo contrario correríamos el riesgo

de confundir la propia representación con lo real en sí, de “sobrevolar el ser”, para emplear la poética expresión de Lefort. Más arriba mencionábamos que Marx, siempre para Lefort, efectúa una reducción de lo simbólico a lo imaginario. Pues bien, lo imaginario será el terreno privilegiado en el cual operará la ideología entendida ahora como el intento de escamotear, ya no una “realidad oculta”, sino la división social constitutiva. A continuación, nos permitimos realizar un breve rodeo sobre este tema fundamental para comprender el fenómeno del totalitarismo y su relación con la democracia¹.

Si establecimos que para Lefort lo “real” no puede determinarse mediante un principio fijado por el estado de las fuerzas productivas, las relaciones de producción o el régimen de propiedad, sino por un modo de discurso instituyente de lo social, entonces la propia *definición y función* de la ideología deben ser reexaminadas en vistas del “lugar de lo real”. Intentemos explicar un poco mejor todo esto. Lefort comparte –en cierta medida– una “triple denegación” que la ideología efectúa para Marx. En primer lugar, la de la división de clase articulada con la división del trabajo social; en segundo lugar, la de la división temporal referida a “la destrucción-producción de las formas de relación social” (Lefort, 1990: 142); por último, “la del saber y la práctica que este último refleja y a partir del cual se instituye como tal” (Lefort, 1990: 142).

Concisamente, Lefort acepta que la ideología oculta la división social, anula el carácter histórico de la sociedad e impone un discurso que pretende mostrarse como racional y explicar la “realidad” social. En menos palabras, acepta que la ideología intenta sustantivar la sociedad o, lo que resulta igual, naturalizar el orden social. Pero la redefinición del lugar de lo real nos llevará a desplazarnos desde el ocultamiento del “estado de la división del trabajo fijado por el de las fuerzas productivas” (Lefort, 1990: 152), hacia el desconocimiento del discurso que instituye lo social. Iluminemos el problema desde otro ángulo. Si hemos afirmado que no es posible determinar un espacio objetivo preexistente al cual sobrevendrían las divisiones; que estas últimas no pueden definirse en términos positivos y que no existe una “realidad” independiente más allá del discurso que la nombra, estamos negando, por lo mismo, la conceptualización de la ideología como un mero “reflejo” distorsionado. Más bien, será “un discurso segundo que sigue las líneas del discurso instituyente, el cual no se conoce, y, bajo su efecto, intenta simular un saber general sobre lo real como tal” (Lefort, 1990: 152).

Entonces, ¿qué oculta el discurso ideológico si ya no es la “realidad” de la relación capital-trabajo? Si admitimos que el fundamento *–ausente–* de la sociedad política en la democracia moderna viene representado por la división social, la ideología será el intento de anular los efectos de dicha división, “de devolver la indeterminación de lo social a su determinación” (Lefort, 1990: 141). En otros términos, la ideología pretende encubrir la *institución política de la sociedad*. Pretende establecer un fundamento *–natural–*, luego de la pérdida de todo fundamento.

Escribíamos que el acontecimiento que inaugura la revolución democrática señala la conformación de distintas esferas reguladas por normas y tipos de conocimiento particulares. Pues bien, este principio de división social reconocido permite también aprehender el “trabajo de la ideología”. En efecto, el discurso ideológico será el intento de producir una “necesidad de esencia”, de naturalizar la compartimentación del espacio social en diversas instituciones reprimiendo el hecho de que ella misma no es más que una articulación histórica. Pero, volvemos sobre lo mismo, esta *división social* no se deberá a la *división del trabajo social*, como creería Marx, sino a la separación del poder político y la ley, dirá Lefort.

La consecuencia que se desprende de lo anterior es que tampoco podríamos conocer la “causa” de las transformaciones en el campo ideológico según los cambios producidos solamente en el marco de la producción; antes bien, es el “fracaso” en el intento de ocultar la institución social el factor que impulsa su reordenamiento. El discurso ideológico en las sociedades capitalistas es un intento de detener los efectos que provoca la revolución democrática. Es el turno de analizar una particular forma de rechazo al carácter constitutivo de la división social surgida en el siglo XX: los totalitarismos.

III. El totalitarismo como la “realización” fantástica de la democracia

La crítica al economicismo presente en el marxismo la veremos replicada en la interpretación del fenómeno totalitario. De hecho, ya hemos percibido que para Lefort el modelo de la base y la superestructura no nos proporciona la vía de acceso al conocimiento de la realidad social, y que este conocimiento solo nos es accesible a través del estudio de la *forma* del poder. Esto se pone en evidencia desde el momento en que la infraestructura económica de los regímenes soviético (con la abolición de

la propiedad privada), nacionalsocialista y fascista es diferente y, aún así, a los tres los emparenta la gestación de un partido empeñado en destruir las articulaciones de la sociedad civil y la represión de cualquier signo de división social. En consecuencia, el enfoque lefortiano desplazará del centro del debate el *enfrentamiento económico* para dirigirlo hacia una *oposición política*. En otras palabras, no debemos pensar en términos de la oposición entre capitalismo y socialismo, sino entre democracia y totalitarismo.

Pero si también señalamos que el lugar del poder, y por lo tanto de *lo político*, es simbólico, tampoco podemos reducir el fenómeno totalitario al nivel de los hechos empíricos; se trata, más bien, de comprenderlo como una *nueva formación política* en el desarrollo de la historia, que exige “reexaminar la génesis de las sociedades políticas” (Lefort, 1990: 67). Dice Lefort a este respecto:

El fascismo y el comunismo, repitámoslo, forman parte de una interpretación metasociológica. Toda tentativa de analizarlos como unas formaciones sociohistóricas empíricas tropieza –por muy rica que sea la documentación– con un límite, pues ignora que es la cuestión del ser de lo social, de lo histórico como tal, lo que está puesto en juego en el totalitarismo (1990: 166).

En una palabra, el totalitarismo será objeto de estudio del pensamiento de *lo político*, y es precisamente esta dimensión la que se encontraría negada en el economicismo del enfoque marxista. Lefort sostiene que al criticar al liberalismo la izquierda siguió moviéndose en el campo de este último, debido a que la idea de un mercado autorregulado se vio remplazada por la de una organización de la producción dirigida por los trabajadores asociados. Como resultado, tenemos que

(...) a la negación liberal del antagonismo de clases en la realidad efectiva del capitalismo, respondió la ilusión de una abolición de este antagonismo en un futuro más o menos cercano, gracias a una revolución o a la abolición progresiva de la propiedad privada (Lefort, 1990: 40).

De forma tal que el encarcelamiento del pensamiento en la esfera de la economía produjo la represión de la dimensión de lo político.

Lo que venimos mencionando se traducirá, concretamente, en la

impotencia de la izquierda para caracterizar al estalinismo como un totalitarismo, reservando el término solamente para referirse al fascismo y al nacionalsocialismo. Más importante aún, la izquierda que luchaba contra el fascismo no veía que lo que comenzaba a tener lugar era un nuevo tipo histórico, y esto se deberá a que una vez desaparecido el antagonismo de clases –al menos en la forma en que se manifestaba en los países capitalistas–, su pensamiento no podía explicar la nueva naturaleza del Estado por carecer de una concepción de la sociedad como sociedad política. La misma ceguera, incluso, alcanzará a los trotskistas, para quienes la dominación burocrática era simplemente una casta parasitaria y transitoria superpuesta a una infraestructura socialista, por más que el propio Trotski señalara los efectos del estalinismo.

Precisa Lefort con respecto a la gestación de esta nueva formación social caracterizada por la expansión del Estado hacia todos los sectores y actividades sociales:

Al indicar [Trotski] que el Estado abarca la economía, sugiere que la distinción entre lo político y lo económico ha desaparecido; al imputar a Stalin la fórmula: «¡la sociedad soy yo!», deja entrever la especificidad del totalitarismo en relación con el absolutismo y la fuerza de los mecanismos de identificación por obra de los cuales nada escapa, en lo sucesivo, al Poder. Sin embargo, todo parece indicar que, para sus propios émulos, Trotski no había dicho nada (Lefort, 1990: 39).

Para evitar un posible malentendido aclaremos que Lefort no imputa a la izquierda una actitud “quietista”, si esta, como sabemos, se opondrá vehementemente a todas las implicancias políticas del fascismo. El problema es que no puede distinguir la generación de un nuevo tipo social, no es capaz de elevar a “reflexión los principios de su crítica”. Y esto es lo que no les permitiría comprender el fenómeno de la Unión Soviética. Vuelve a decir Lefort en el mismo sentido:

(...) la noción de un combate político fue siempre central en la actividad de la izquierda socialista. Sin embargo, no debemos confundir la capacidad de actuar políticamente con vistas a la formación de un Estado reformador o revolucionario, con la capacidad de concebir la sociedad como sociedad política (1990: 41).

En este punto, reiteradamente, nos encontramos con las críticas de

Lefort a la comprensión del devenir histórico en el marxismo. En primer lugar, debemos marcar la supuesta incapacidad de este último para advertir la *naturaleza simbólica del poder* en la sociedad democrática. En otra sección tuvimos la posibilidad de extendernos sobre el tema, por lo que solo diremos que con la revolución democrática el lugar del poder pasa a estar vacío y sujeto al derecho. A su vez, es este mismo “vaciamiento” el que produce la disolución del fundamento trascendente que ligaba todo el campo social al poder político, e instituye esferas determinadas (la política propiamente, la económica, la cultural, la científica, etc.) reguladas por normas autónomas.

En segundo lugar, el pensamiento de la izquierda desconocería el *desarrollo y la naturaleza del Estado moderno*. El surgimiento del Estado ya no será entendido como un fenómeno superestructural que corresponde a los cambios producidos en la base económica (modificación en las relaciones de producción por intermedio del ascenso de la burguesía), será, por el contrario, el factor posibilitante de la creación de nuevas relaciones mercantiles. Según vemos, Lefort vuelve a “invertir” el planteo de Marx. Es el pensamiento de lo político el que nos permite comprender la conformación de la monarquía desde una matriz teológico-política, confiriendo “al príncipe el poder soberano en los límites de un territorio y haciendo de él al mismo tiempo una instancia secular y un representante de Dios, fue, entonces, en ese marco que se fueron bosquejando los rasgos del Estado y de la Nación” (Lefort, 1985: 81). Por esta razón Lefort sostiene que solo podemos comprender la singularidad de la democracia sobre el trasfondo del Antiguo Régimen, porque el trabajo de la monarquía consistió en “nivelar” y “unificar” el campo social que progresivamente fue dando forma a los Estados-nación, precondición de la incipiente separación entre el Estado y la sociedad civil que se cumplirá totalmente con la revolución democrática.

En otros términos, si acordamos que la democracia saca a la luz el fenómeno de la división social e instituye la separación de las actividades en esferas distintas, la economía se escindiría del poder político (autonomización y racionalización de las relaciones mercantiles) gracias a esta división. Con lo cual tenemos que, a la inversa de lo sostenido por Marx, la conformación del Estado moderno, repetimos, puesta en marcha por el avance democrático, *precede* al desarrollo del capitalismo. Más allá de las discusiones que buscan determinar la filiación del pensamiento de Marx con el modo de organización del régimen soviético, debemos decir

que sería su misma concepción instrumental del Estado la que perdería en la izquierda y no le permitiría vislumbrar la nueva fisonomía que aquel adquiere con el estalinismo. El problema está, una vez más, en el descuido del fenómeno del poder y por lo tanto en el olvido del carácter político del Estado, en tanto sería reducido a mero órgano de la sociedad.

Entonces, la crítica al desconocimiento del desarrollo y la naturaleza del Estado moderno se vuelve *una* con la crítica al desconocimiento de la naturaleza simbólica del poder:

(...) se debería reconocer el carácter simbólico del poder, en lugar de reducirlo a la función de órgano, de instrumento al servicio de fuerzas sociales que le preexistirían. Al no contarse con esta perspectiva, no se advierte que la delimitación de una esfera de lo político va acompañada de un modo nuevo de legitimación, no sólo del poder, sino de las relaciones sociales como tales (Lefort, 1990: 42).

En efecto, de acuerdo con la interpretación instrumental del Estado, obtendremos una clara oposición entre los modelos del Estado capitalista y del Estado socialista. En el primer caso, estará ligado a la clase dominante y tendrá como misión asegurar las condiciones de funcionamiento del sistema económico, acreditar la imagen de una identidad colectiva común y disfrazar el interés particular de las clases dominantes como interés general a través del trabajo de la ideología. En el segundo, el Estado puede elevarse sobre los intereses particulares y alcanzar el interés general apareciendo como el gran órgano que se confunde con el orden social. Pero como ya sugerimos, para Lefort esta explicación no será suficiente: “Estas dos versiones, la del Estado burgués y la del Estado socialista, no permiten discernir la naturaleza del poder político, la dinámica propia de la burocracia de Estado” (Lefort, 1990: 42).

El cambio de perspectiva que nos presenta Lefort en cuanto a que una determinada formación social puede solo aprehenderse mediante el pensamiento de *lo político*, nos llevará al estudio del fenómeno del totalitarismo –principalmente del estalinismo, al cual Lefort presta mayor atención– de acuerdo con la *forma* que el poder asume en este. Por idéntica razón, Lefort nos advierte que el “estalinismo” no debe ser reducido al período de tiempo referido al gobierno de Stalin, sino que representa una “forma política” que pone en evidencia “un ejercicio singular del poder, y en la medida en que este afecta a la sociedad entera y

a cada aspecto de la vida social, un modo de organización y disciplina, un conjunto de conductas, actitudes, valores que dieron su fisonomía al régimen denominado soviético” (Lefort, 1990: 54). El totalitarismo será, en una palabra, el intento de ocupar “plenamente” el lugar del poder que el advenimiento de la democracia dejó “vacío”. Por este motivo Lefort sostiene en diversos ensayos que el fenómeno totalitario solo puede ser captado en su relación con la democracia, a la cual supone como su origen y, al mismo tiempo, niega.

Marcamos reiteradamente que la pérdida del fundamento legitimador representado por el cuerpo del rey produjo una desintrincación de las esferas del poder, la ley y el saber y, seguidamente, una sujeción del poder al derecho y la búsqueda continua del derecho y el conocimiento de su propio fundamento. Es decir que el signo característico de la revolución democrática viene representado por una indeterminación radical, por la incertidumbre. Pues bien, el totalitarismo es *la* respuesta al fantasma de esta indeterminación, es la tentativa de restablecer la certidumbre de lo social. Puesto de otra manera, el totalitarismo intentará conjurar la amenaza de la división interna expulsándola al exterior.

La negación de la ausencia de fundamentos coincidiría, además, con el rechazo de la historicidad de lo social, ya que solo la contingencia de lo *por-venir* abre el espacio a la creatividad histórica:

La democracia se revela así la sociedad histórica por excelencia, sociedad que en su forma acoge y preserva a la indeterminación, en notable contraste con el totalitarismo. Este, que se edifica bajo el signo de la creación del hombre nuevo, se define en realidad contra aquella indeterminación, pretende poseer la ley de su organización y de su desarrollo, y se perfila secretamente en el mundo moderno como una sociedad sin historia (Lefort, 1985: 81).

En otro sentido, si marcamos también que la desintrincación de esferas inauguraba la experiencia de la división social, el totalitarismo será el régimen que intente ocultarla al volver a ligar las esferas de la ley y el conocimiento con la del poder. Ahora ¿cómo tiene lugar esta operación? Por medio de la extensión del Estado hacia todos los sectores y actividades sociales. Así como para Lefort la ideología es un repliegue del curso social sobre sí mismo, podríamos pensar que el totalitarismo es un repliegue del proceso de división social sobre sí mismo. Es en este sentido que “niega” la democracia.

El totalitarismo se caracteriza por la institución sin divisiones, fenómeno que puede apreciarse con la modificación de la forma del poder: este se afirma como poder social, coincide con la sociedad, y al materializarse en un órgano —cuando no en un individuo— se confunde con quienes lo ejercen y detentan la autoridad; en suma, deja de designar un lugar vacío y es ocupado “plenamente”. La extensión del Estado (como extensión de *la política*) hacia todas las actividades sociales es expresión de la anulación, como resulta evidente, de la diferencia entre el Estado y la sociedad civil; pero también, por la misma razón, es expresión de la anulación de la división social interna, puesto que es índice de la referencia constante del orden de la ley y el conocimiento al orden del poder. Ocultamiento de la división social constitutiva que es, a la vez, ocultamiento del proceso de institución de lo social.

Ahora, ¿cuáles son los efectos del borramiento de los límites entre los espacios económico, político, jurídico, científico, etc.? Es decir, ¿qué efectos produce el “religamiento” de las esferas de la ley y el conocimiento con la del poder? En principio, como ya expresamos, la institución sin divisiones. Luego, una especie de proceder tautológico en el que cualquier actividad y enunciado particulares encuentran su verdad en la totalidad que les sirve como marco de referencia: la propia constitución del régimen comunista. La ley y el conocimiento cesan de tener un fundamento ausente y son continuamente reenviados *al* y garantizados *por* el poder. Por ello destaca Lefort que el discurso totalitario no tiene “juego”, porque no admite la distancia entre el sujeto y el discurso sin que este no esté referido siempre al poder.

La constitución del “Pueblo-Uno”, como designa Lefort al modo de respuesta que los totalitarismos exhiben frente al peligro de la división planteado por la democracia, necesita de un elemento central: el partido. Cuando hace un momento anotábamos que el Estado, y mediante este el poder, se extendía a todo el cuerpo social veíamos que se producía como una serie de reflejos, como una suerte de “juego de espejos”, que vinculaba las partes entre sí y a estas con el todo. Pues bien, la “correa de transmisión” necesaria para llevar a cabo este conjunto de articulaciones, para difundir la ideología y los mandatos del poder, será el partido. Según Lefort “el partido de masa es el órgano por excelencia del totalitarismo, gracias al cual se manifiesta la consubstancialidad del Estado y de la sociedad civil” (Lefort, 1990: 163). Pero, nuevamente, su nacimiento no puede ser considerado meramente un hecho “empírico”;

antes bien, supone una mutación de orden simbólico que “pone de manifiesto un nuevo sistema de representaciones que determina el curso mismo de los acontecimientos” (Lefort, 1990: 46).

Si insistimos en hacer notar que tanto el surgimiento de la democracia como el de los totalitarismos y los partidos de masa describen nuevas formaciones sociales, no reductibles al plano de los datos concretos, es para poner en evidencia la centralidad en el planteo de Lefort de las mutaciones registradas a nivel simbólico que inauguran nuevos períodos históricos. Mutaciones que, a su vez, “determinan el curso mismo de los acontecimientos”, como nuestro autor afirma. Tan importante nos parece esta idea porque es como si las transformaciones acaecidas en las formas en las que el poder es construido, representado y ejercido, pusieran en marcha el conjunto de las relaciones sociales.

Precisamente este será el eje que atraviesa la lectura de Lefort sobre la interpretación del totalitarismo en Hannah Arendt. El mérito que el francés atribuye a la autora alemana consiste en haber percibido el antisemitismo a la luz del fenómeno totalitario, lo cual significa comprender el problema no ya desde la historia “inmanente” de los judíos, sino desde la “gran mutación política de la época”. En una palabra, lo que Lefort está diciendo es que el mérito de Arendt es haber comprendido las persecuciones del siglo XX desde el pensamiento de lo político. Sin embargo, la limitación del planteo de Arendt consistiría en reducir la igualdad política alcanzada por medio de la democracia a un “hecho social empírico”:

Arendt, por un lado, pone en evidencia el proceso de igualdad de condiciones y la relación que esta igualdad mantiene con los derechos políticos, de la cual esta procede y cuya verdad expresa; por el otro, paradójicamente, niega la significación política de este proceso, lo presenta como puramente empírico, juzga que sólo posee un estatuto imaginario, es decir que se presta a la ficción de una identidad natural de todos los hombres. No vacila, pues, en declarar que hay perversión de la igualdad en el paso de la representación política a la representación social. Todo se presenta entonces como si el punto de vista de la teoría borrara, pura y simplemente, el punto de vista de la historia: la destrucción de los rangos y órdenes, de las redes de dependencia, no aparece en absoluto como la condición, más que eso, como el hecho generador de la igualdad política (Lefort, 1990: 93).

Para encontrar un punto de apoyo, Lefort recurre a Tocqueville –en quien descubre una fuente para no disociar lo social de lo político–, al sostener que “sólo como hecho simbólico, y no como hecho real, adquiere la igualdad un alcance histórico y una función generadora de transformaciones sin precedentes” (Lefort, 1990: 96). Parafraseando a Lefort, digamos que la desaparición del fundamento legítimo e incondicionado que establecía la diferenciación de grupos opera en el registro de lo simbólico, por lo tanto no puede ser reducido a un “hecho mundano”.

La relación entre la democracia y el totalitarismo aún puede ser captada desde otra perspectiva. Para Lefort, la democracia lleva en sí dos principios contradictorios: por un lado, *el poder emana del pueblo* y, por otro, *ese poder no es de nadie*. El sistema democrático “vive” de esta contradicción y si nos movemos hacia uno de estos extremos tendremos por resultado que: si el lugar del poder se encuentra no ya *simbólicamente* sino *realmente vacío* se produce una crisis de legitimidad y los individuos que lo ejercen pasan a ser vistos como representantes de una facción al servicio de intereses privados. En suma, afirma Lefort, deja de existir la sociedad civil.

Si, por el contrario, el lugar del poder no se encuentra *simbólicamente* sino *realmente* ocupado o, lo que es lo mismo, si un partido pretende identificarse con la imagen del pueblo lo que se niega es el principio de distinción entre Estado y sociedad, y con ella la diferencia

entre las normas que rigen los diversos tipos de relaciones entre los hombres, pero también de los modos de vida, creencias, opiniones; y lo que se niega es, más profundamente, el principio mismo de una distinción entre lo que corresponde al orden del poder, al orden de la ley y al orden del conocimiento (Lefort, 1990: 42).

Como ya hicimos notar, la subsunción de lo económico, lo jurídico y lo cultural a la política es la nota distintiva del fenómeno totalitario.

Ahora estamos en condiciones de captar la transición de un régimen a otro. La disolución de las pautas de la referencia de la certeza que lleva adelante la democracia, a través del vaciamiento del lugar del poder y la división social, es una experiencia que puede generar resistencias e incluso llegar hasta la aversión. En diversos pasajes Lefort habla de la falta de “eficacia simbólica” o de una “solución simbólica” de la democracia para dar respuestas al problema de la soberanía del pueblo, que no es otro que el “juego” entre la experiencia de la unidad y la división susci-

tada por la nueva forma del poder. Pues bien, cuando este juego “falla”, cuando el poder responde a los intereses particulares de grupos determinados, se produce una crisis de legitimidad “y entonces el fantasma del Pueblo-Uno, de su identidad sustancial, el rechazo de la división, la reactivación de la búsqueda de un cuerpo soldado a su cabeza, de un poder encarnador, hace surgir el totalitarismo” (Lefort, 1990: 192).

Desde esta conceptualización, el totalitarismo es una *actualización o realización de la soberanía del pueblo*. Con esto quiere decirse que al igual que la democracia apela a la voluntad del pueblo, pero la diferencia radica en que “la precipita en lo real” (Lefort, 1990: 72). Volvemos a citar a Lefort: “En otras palabras, en vez de continuar haciendo del pueblo un foco latente de identidad, quiere hacer de él a partir de entonces un foco *real* de identidad” (Lefort, 1990: 72, las cursivas son del autor). De aquí que la figura indeterminada del ciudadano en la democracia se *concrete* en la del ario en el nacionalsocialismo o en la del proletario en los totalitarismos.

En este sentido podemos hablar de “dos polos” en la democracia, debido a que por una parte se reconoce la *unidad* del pueblo ligada a su soberanía. Pero, por otra, “quedan reconocidos la dispersión de los individuos, la fragmentación de las actividades, el antagonismo de los intereses particulares, la partición en clases” (Lefort, 1990: 63): rápidamente, la *división* social. El estalinismo –por citar el caso empleado por Lefort– eliminó este polo y mediante una “fantástica actualización” intentó alcanzar la unidad del cuerpo social.

Luego de analizar las diferencias entre estos dos regímenes estamos en condiciones de dar paso al estudio de los derechos humanos, debido a que su consubstancialidad con la democracia y la imposibilidad de su existencia en los totalitarismos es deudora de una determinada conformación política.

IV. Derechos humanos y democracia o la crítica de la crítica

La lectura que Lefort efectúa sobre la interpretación de Marx acerca de la sanción de los derechos humanos la encontramos fundamentalmente en dos ensayos: “Derechos humanos y política”, publicado por primera vez en 1980, y “Los derechos humanos y el Estado de Bienestar”, publicado originalmente en 1984. En estos escritos Lefort llega al análisis concreto del pensamiento de Marx movilizado por dos interrogantes

diferentes. En cuanto al primero, su interés está guiado por la comprensión de la naturaleza de estos derechos a partir de su reclamación en los regímenes totalitarios realizada por los disidentes.

En cuanto al siguiente, la pregunta que motiva su reflexión viene dada por la actualidad de estos en el Estado de Bienestar. Aunque, como podemos apreciar fácilmente, en un caso se los examina a partir del “totalitarismo” y en el otro sobre el trasfondo de la “democracia”, resulta interesante observar que lo determinante será la crítica a su concepción como derechos “individuales”, no “políticos”. Nos proponemos ahora exponer por separado las ideas centrales contenidas en cada ensayo –como si representaran dos sendas de acceso al problema– y concluir con la crítica común al marxismo presente en ambos.

En “Derechos humanos y política”, Lefort cree conveniente partir de una pregunta inicial que definiría su estatus mismo según estos pertenecieran –o no– al campo de lo político. Porque no podríamos hablar de una política de los derechos del hombre si antes no estableciéramos que “estos derechos poseen una significación propiamente política” (Lefort, 1990: 9). Y, en este caso, lo que estaría en juego sería una forma de concebir la coexistencia humana. Pero, teniendo en cuenta nuestro interés, ¿por qué es importante determinar si los derechos humanos pertenecen al campo de lo político? Porque si efectivamente es así, estaríamos redefiniendo sus propias condiciones de existencia con respecto a las caracterizaciones “clásicas” de la izquierda, que los entendía como derechos formales “burgueses” o como una racionalización de las relaciones de propiedad y de fuerzas, en última instancia el terreno en el cual se definiría la “realidad” social.

¿Dónde encontramos el elemento que origina la reflexión de Lefort? No, ciertamente, en motivos eminentemente teóricos. Las denuncias de las víctimas de los regímenes totalitarios de los llamados socialismos “realmente existentes” se han llevado a cabo en nombre de los derechos del hombre, y “esos derechos ya no parecen puramente formales ni destinados a disimular un sistema de dominación: vemos investirse en ellos una lucha real contra la opresión” (Lefort, 1990: 10). Es aquí donde Lefort nos advierte sobre qué es lo que está en juego realmente en esta reivindicación. No se trata de comprender la lucha como un intento por “limitar” los excesos del poder totalitario, tampoco su caracterización como vicios o deformaciones del régimen, porque entender la vulneración de derechos de este modo significaría pensarla según la lógica

totalitaria (en definitiva, un realismo que compartirían la izquierda y la derecha). Significaría, pues, aceptar la continuidad entre su normal funcionamiento y los excesos que fueron necesarios para el imperativo de su propia conservación. Por el contrario, la lucha debe ser percibida como parte de una oposición entre dos modelos de sociedad: un modelo totalitario y uno que recoge en sí la validez de aquellos derechos.

Según Lefort, la ceguera de la izquierda frente a las denuncias de los disidentes se debe a que, precisamente, no entiende el reclamo de los derechos del hombre como expresión de esta oposición, sino como una vulneración de libertades individuales; porque entiende a los derechos del hombre como derechos individuales, no como “derechos políticos”. Por lo mismo, insiste irónicamente Lefort en que para la izquierda quedan relegados al plano santo de la moral, al espacio de la interioridad de cada hombre, y no como algo consustancial al orden político-social: “La cuestión no se le plantea [al Partido Comunista] porque implicaría la idea de que el derecho es constitutivo de la política” (Lefort, 1990: 13). La fuente de esta interpretación ya se encontraría en el escrito de Marx “Sobre la cuestión judía”, es decir, no representaría una suerte de “deformación” que los regímenes totalitarios (y sus partidos) han operado sobre el “original”, sino que es en el propio rechazo de lo político en Marx donde podemos encontrar la imposibilidad de leer las mutaciones históricas que implica la enunciación de los derechos del hombre.

La raíz del problema estribaría en que Marx consideraba la emancipación política como un “momento necesario y transitorio en el proceso de la emancipación humana” (Lefort, 1990: 16). Y, al hacerlo así, la emancipación política funcionaría como una “ilusión política”, puesto que se piensa independiente de los elementos de la sociedad civil. Entonces, dirá Lefort, para Marx “la política y los derechos del hombre constituyen dos polos de una misma ilusión” (Lefort, 1990: 16). Pero si nos desplazamos desde el análisis de las democracias burguesas al del totalitarismo veremos que esta relación entre los dos polos se disuelve. Porque en el totalitarismo todos los elementos particulares de la sociedad civil, que anteriormente marcamos como independientes al Estado político, desaparecen: este absorbe en su seno a la sociedad civil. Y esta absorción, lejos de acabar con el “espíritu político”, lo expande hacia todo el cuerpo social aumentando el poder del Estado, puesto de manifiesto en un partido que encarna el “interés de toda la comunidad”. Vale decir, en estos regímenes la “ilusión política” alcanza su máxima expresión y

los derechos del hombre son extinguidos, con lo cual tenemos que la relación entre los dos polos de la ilusión planteada por Marx se desgarró.

En “Los derechos humanos y el Estado de Bienestar” Lefort sostiene que la pregunta por el significado de los derechos humanos está atravesada por un sinnúmero de cuestiones que parten, desde su propia e hipotética “naturaleza”, pasando por su origen histórico y facultad para impulsar nuevos derechos, hasta su capacidad para consolidar un orden democrático. Ante todo, se nos plantea la disyuntiva entre postular la existencia de una naturaleza humana —ya que hablamos de derechos *del hombre*— o bien, si este no es el caso, aceptar una visión teleológica de la historia, debido a que el hombre llegaría *a sí mismo* a través del descubrimiento de sus derechos. Y, si así fuese, “¿podemos hacerlo sin un principio que nos hiciera considerar el verdadero ser del hombre y la conformidad de su devenir con su esencia?” (Lefort, 2004: 130).

En segundo lugar, Lefort cree válido preguntarse por las mutaciones que la noción de derechos humanos ha ejercido sobre la representación del individuo y la sociedad y, a partir de esto, interrogarse si, como sostenía Marx, legitimaban las relaciones de dominación y explotación practicadas en la sociedad burguesa o bien impulsaron luchas a favor de la democracia. Pero aún, como luego lo dejará ver Lefort claramente, si esta segunda alternativa es la que ha tenido lugar históricamente, todavía resta preguntarse por la continuidad de las nuevas generaciones de derechos (sociales, económicos y culturales) con los de primera generación (humanos). Porque, siguiendo a Lefort, una posibilidad es admitir que la sanción de los derechos humanos abrió paso a la conquista de otros nuevos y otra posibilidad muy distinta es señalar que contienen la misma inspiración. Incluso yendo más lejos, los nuevos derechos podrían señalar una “perversión” de los anteriores y atentar directamente contra la democracia.

“Laberinto de cuestiones”, dice Lefort, que de todas formas muestra una salida clara cuando leemos que la comprensión del significado de los derechos humanos solo es inteligible a la luz de la oposición entre los regímenes dictatoriales que han tenido lugar en América Latina, los regímenes totalitarios de los países del socialismo “realmente existente” y la democracia. Es la “revolución democrática”, expresión que Lefort recupera de Tocqueville, la clave del análisis y el trasfondo necesario desde el cual comprender el “origen” de los derechos humanos y la serie de mutaciones que comienzan a generar en el espacio social. Es la misma oposición ya mencionada entre los regímenes dictatorial y totalitario y

la democracia la que nos permite comprender que lo sustancial del problema se registra en la dimensión de “lo político”.

Pero aún podríamos iluminar el problema desde otra perspectiva para arribar a la centralidad de la democracia. El ensayo de Claude Lefort que estamos tratando responde al interrogante formulado sobre la “actualidad de los derechos humanos en el Estado de Bienestar”. Para nuestro autor, la misma relación que se establece entre derechos humanos y Estado de Bienestar es problemática, ya que presupondría, por una parte, un consenso sobre el significado atribuido a estos derechos y, por otra, sostener que se ha producido una mutación fundamental entre el Estado liberal en el cual surgieron y el Estado de Bienestar. Además, la relación entablada anuda los derechos humanos con la función social y económica atribuida al Estado de Bienestar, con su papel “asistencialista”, podríamos decir. Si, de esta forma, el Estado se restringiese a proveer un conjunto de bienes materiales y simbólicos y los ciudadanos se limitaran a una demanda de bienestar no habría ya lugar para los derechos humanos. En resumen, sostendrá Lefort, esta relación postulada ignora la “naturaleza del sistema político” que no es de ninguna manera reductible a las necesidades de la población.

Con respecto a la idea difundida de que el Estado liberal fue el que otorgó las libertades civiles, Lefort estima conveniente realizar una advertencia importante también para nuestro propósito. Fue la movilización de las masas la que produjo una expansión de derechos relativos a la libertad de opinión y movimiento, por ejemplo, dado que anteriormente el liberalismo se ocupaba solamente de la protección de los intereses dominantes. En este punto Lefort reconoce que Marx acierta al mostrar que tras los principios de libertad, igualdad y justicia se ocultaban relaciones de dominación y explotación, y es solo a partir de la sanción del sufragio universal como rasgo definitorio del sistema democrático que se instituye el Estado liberal de derecho.

Contra Marx, la progresiva consecución de derechos, lejos de ser solo un engaño, será constitutiva del espacio democrático. De aquí se desprende otra tesis, relativa a la propia conformación del Estado liberal, ya que este sería el producto de la “conjunción de la fuerza del número y del principio del derecho” (Lefort, 2004: 133). Pero volvamos a las transformaciones suscitadas por la revolución democrática, para lo cual Lefort se sirve del análisis de los que él considera los “padres” del liberalismo político, al menos en Francia: Constant y Guizot. En ellos Le-

fort encontrará un atisbo de la revolución política que estaba teniendo lugar, pero también un fuerte impedimento para comprender todo su alcance. Veamos por qué. Teóricamente, Constant es el padre del liberalismo político porque su interés estaba puesto en limitar el poder central, afirmar la soberanía del derecho por sobre la soberanía de un individuo, de un grupo e incluso del pueblo, llega a decir Lefort, y propugnar la libertad del individuo. Prácticamente, es Guizot quien, sin dejar de proclamar la soberanía del derecho, intenta construir un poder fuerte que transforme a la burguesía de aristocracia potencial en aristocracia de hecho, para lo cual ya no se tendría en cuenta el origen dado por el nacimiento de los individuos sino su “función y su mérito”.

Aunque Guizot no extraiga de ello todas las conclusiones derivadas de este paso comenzamos a ver, según Lefort, que el problema se establece en un plano político. Y esto es así, adelantándonos algo en la explicación, porque la posición social dada por el nacimiento es deudora de una configuración social jerárquica, correspondiente al Antiguo Régimen, fundamentada en una especie de garantía trascendental (orden divino, etc.). En cambio, la ordenación por la virtud y el mérito ya presupone en principio la relación entre *iguales*, se produce una vez disuelto el orden jerárquico y abre la posibilidad de generar consensos entre *iguales*. Volviendo a Constant, Lefort va a sostener que este no alcanza a comprender que:

el crecimiento del poder no es efecto de un accidente histórico, de una usurpación de la que surge un gobierno arbitrario, sino que acompaña el movimiento irreversible que hace sobrevenir de la ruina de las antiguas jerarquías una sociedad unificada, o mejor dicho, la *sociedad como tal*—movimiento que en sí mismo va aparejado con la emergencia de los individuos, definidos como independientes y semejantes— (Lefort, 2004: 134, las cursivas son del autor).

Por la misma razón, el intento de Guizot de construir un poder burgués fuerte que limitara el ejercicio de los derechos políticos y estableciera quiénes son ciudadanos y quiénes no, estaba condenado al fracaso, debido a que la revolución democrática ya estaba en marcha. En rigor de verdad, escribirá Lefort, “Guizot y Constant son liberales que sólo conciben la democracia como forma de gobierno” (Lefort, 2004: 135). Y la democracia, y las perturbaciones que esta provocará en el orden social, escapan por mucho a la llamada esfera gubernamental.

Más allá del valor propio que puedan tener los derechos humanos al momento de poner límites a un poder coercitivo, a proteger determinados aspectos de la vida de los individuos, resultan fundamentales porque a partir de ellos podemos reconocer la mutación histórica que produce un nuevo tipo de legitimidad y la conformación de un espacio público. Completa Lefort con respecto al ensayo que tratamos anteriormente –nos referimos a “Derechos humanos y política”–:

Me importaba, por encima de todo, combatir una interpretación comúnmente aceptada que reduce los derechos humanos a derechos individuales y, al mismo tiempo, reduce la democracia a la única relación que mantienen estos dos términos: el Estado y el individuo. Sigo convencido de que *sólo podremos apreciar el desarrollo de la democracia y las oportunidades de la libertad si reconocemos en la institución de los derechos humanos los signos del surgimiento de un nuevo tipo de legitimidad y de un espacio público, del que los individuos son tanto productos como inductores*; si reconocemos simultáneamente que este espacio no podría ser engullido por el Estado sino al precio de una mutación violenta que daría origen a una nueva forma de sociedad (Lefort, 2004: 142, las cursivas son nuestras).

Señalábamos que referirnos a derechos humanos o del hombre presupone correr el riesgo de establecer *a priori* una naturaleza humana pero, en cierto sentido, esta cuestión es irrelevante, ya que por más que la *Declaración de los Derechos* de 1789 hable de derechos naturales su significado se revela contra el orden político del Antiguo Régimen: la monarquía. Lo fundamental de su sanción vendrá dado, recalcamos, más allá de cualquier consideración sobre la naturaleza humana, por el carácter de ahora en más inapropiable de la soberanía, la nación, la autoridad y la voluntad general expresada en la ley.

A partir de este momento se produce una alteridad entre estas y el poder como tal: *la democracia significa el advenimiento de un lugar vacío en el poder*. Lo que subyace a la posibilidad de encarnar la soberanía, la regulación que marca la legitimidad de la autoridad y la expresión de la voluntad general en la ley, es el principio de *libertad política* (entendida en términos positivos) o la *resistencia a la opresión* (entendida en términos negativos). Por esto, la libertad política no es un elemento más en la serie “libertad”, “propiedad” y “seguridad” garantizada por los derechos humanos, es el factor determinante que señala la diferencia entre

el totalitarismo y la democracia. En el primero, el poder niega la facultad de oponerse a lo que es considerado como “ilegítimo”; en la segunda, la legitimidad, o mejor dicho, la discusión sobre lo que se considera legítimo, comienza a depender de los debates en el espacio público. Escribe Lefort:

La formulación de los derechos humanos a finales del siglo XVIII es inspirada por una reivindicación de la libertad que arruina la representación de un poder que se situara por encima de la sociedad, que dispusiera de una legitimidad absoluta –ya sea que proceda de Dios, ya sea que represente la sabiduría suprema o la suprema justicia–, en fin, que se incorporara en un monarca, o en la institución monárquica. Esos derechos humanos marcan una separación entre el derecho y el poder. *El derecho y el poder no se condensan ya en un mismo polo.* Para que sea legítimo debe de estar conforme en lo sucesivo con el derecho, y de este ya no posee el principio (Lefort, 2004: 143-144, las cursivas son nuestras).

El poder ahora está *en* la sociedad, pero está *vacío*. La crítica a la concepción de los derechos humanos como “derechos individuales” es otra clave fundamental para comprender su alcance en la conformación del régimen democrático. Y es aquí donde interviene el análisis de la interpretación de Marx. Porque este último cometería el “error” de continuar moviéndose en el plano del individuo, ignorando el alcance *político* de estos derechos.

Demos lugar ahora, específicamente, a la lectura que efectúa Lefort del célebre texto de Marx “Sobre la cuestión judía”. Para Marx, como hemos puesto de manifiesto, la revolución política (burguesa) expresada en las declaraciones de derechos norteamericana y francesa de fines del siglo XVIII lleva a su culminación la disociación entre el Estado político, como esfera de lo universal, del ser “genérico”, y la sociedad civil como ámbito regido por los intereses particulares y el egoísmo. Debido a esta misma separación se habla de “derechos del hombre”, entendiéndolo por este último un ser distinto del ciudadano, cuya esencia es asegurar aquel interés particular y egoísta que separa al hombre del hombre y de su comunidad en la sociedad burguesa.

¿En dónde residiría el error de Marx? En concebir los derechos humanos como un velo que nubla (bajo la apariencia de una comunidad ideal en la esfera del Estado) las verdaderas relaciones de dominación y

explotación (que tienen lugar en la esfera atomizada de la sociedad civil). “Pero –dirá Lefort– los derechos humanos no son un velo. Lejos de tener por función enmascarar la disolución de lazos sociales, que haría de cada individuo una mónada, confirman y suscitan a la vez una nueva red de relaciones entre los hombres” (Lefort, 2004: 145). Será la diferencia entre el contenido “negativo” de estos derechos –el sentido “limitante” que observa Marx–, y el contenido “positivo” –el sentido “habilitante” que detecta Lefort–, precisamente la esencia de la diferencia en la interpretación de los dos filósofos.

Revisemos nuevamente cuál es la interpretación de Marx sobre los derechos de libertad, seguridad, propiedad e igualdad consagrados en la declaración francesa. La libertad, “el poder del hombre de hacer todo lo que no atente contra los derechos de otro” significa considerarlo como “una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo” (Marx, 1987e: 478). La propiedad, “el derecho de todo ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de sus actividades” [es la] “explicación práctica del derecho humano de la libertad” (Marx, 1987e: 479), puesto que consagra un interés personal disociado del de los demás hombres y de la comunidad. La igualdad, que establece una ley para todos ofrece nuevamente la idea de una mónada “que no depende de nadie” (Marx, 1987e: 479). Finalmente, la seguridad que proclama “la protección que la sociedad otorga a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad” no es otra cosa que el concepto de la “policía” como “garantía de su egoísmo” (Lefort, 1990: 15).

Pero sin embargo veremos que, por una extraña ironía, la refutación de la lectura hecha por Marx vamos a encontrarla en los casos reales de los regímenes totalitarios comunistas que, efectivamente, han liquidado los derechos del hombre:

Bajo este régimen el hombre se encuentra disociado del hombre y separado de la colectividad hasta un extremo nunca conocido en el pasado. Pero no porque se suponga que representa al individuo natural, no, sino porque se supone que representa al hombre comunista, porque su individualidad debe disolverse en un buen cuerpo político, el pueblo soviético o el partido. Disolución que lo es al mismo tiempo de la diferencia del hombre con el hombre y de la diferencia del hombre con la colectividad. No porque se lo fije en los límites de una vida privada, en la condición de la mónada, no porque goce del derecho a

tener opiniones, libertades, propiedades y seguridad, sino porque este goce le está vedado. Finalmente, no porque se entienda que la sociedad civil está disociada del Estado, sino porque el Estado detenta supuestamente el principio de toda forma de socialización y de toda forma de actividad (Lefort, 1990: 15).

A partir de este examen Lefort no se inclina por rechazar de plano la interpretación marxiana, sino por señalar sus limitaciones, lo que esta crítica no “ve”. Lefort se muestra de acuerdo con la idea de que los derechos sacralizan la propiedad privada y su fundamento, un tipo de comportamiento egoísta, pero piensa, además, que introducen determinadas “perturbaciones” en la vida social de las cuales ya no va a ser posible volver atrás. Prestemos atención a lo que Lefort dice sobre el artículo de la *Declaración* referido a la libertad, aquel de “poder hacer todo lo que no perjudique a otro”. Marx habría visto en él solo su aspecto “negativo”, su “no perjudicar a otro”, por eso extrae la idea del individuo conceptualizado como una mónada. Pero no es capaz de percibir en él su aspecto “positivo”, el “poder hacer” que supone un conjunto de libertades instituidas por la revolución política –de establecimiento, de movimiento, la elección de profesión y de lugares antiguamente reservados para las clases privilegiadas– que anteriormente eran negadas por el Antiguo Régimen.

Otro tanto ocurre con un derecho derivado del anterior, al cual no hicimos referencia anteriormente y al que, desde ya por su avasallamiento en los regímenes comunistas, Lefort concede especial interés: la libertad de opinión. De idéntico modo, Marx anudaría la posibilidad de opinar libremente sin perturbar el orden público con la idea de la propiedad privada, en el sentido de pensamientos que pertenecen *privadamente* a individuos. Pero lo que Marx no captaría es que esta facultad de dar a conocer sus ideas permite a los hombres trascender su propio “mundo privado” y entrar en contacto públicamente con otros hombres. Significa una nueva “libertad de relaciones” que conforma un espacio público –simbólico– independiente de cualquier poder que quisiera imponer lo “pensable” o lo “decible”. Radicalizando aun más el argumento, remarca Lefort que Marx no es capaz de ver que

en la afirmación de los derechos del hombre está jugando la interdependencia del pensamiento, de la opinión, frente al poder,

la división entre poder y saber y no sólo, o no esencialmente, la escisión entre el burgués y el ciudadano, entre la propiedad privada y la política (Lefort, 1990: 19, las cursivas son nuestras).

La idea de la seguridad no implicaría, como Marx lo cree, la protección de los intereses del burgués bajo el concepto de “la policía”. En todo caso, señala la escisión de la justicia con respecto al poder, funciona como un “freno” que protege al individuo contra la injerencia de un poder arbitrario. Finalmente, “hace de él [del individuo] un símbolo de la libertad que es fundamento de la existencia de la nación” (Lefort, 2004: 146). Por idéntico motivo, completa Lefort que cualquier violación de derechos cometida hacia otro no es percibida solo como un ataque a un individuo, sino que atenta contra los mismos fundamentos de la nación porque la independencia de la justicia (de uno, de alguno o de todos) sostiene “la trama misma de las relaciones sociales en una comunidad política” (Lefort, 2004: 146-147).

En la misma dirección, cuando los derechos del hombre fueron violados en los Estados comunistas no se trató simplemente de un ataque a la legalidad, o de excesos o errores del poder, sino que fue su propio modo de constitución política el que no le permitió aceptar cualquier indicio que signifique una “exterioridad de la vida social en relación con el poder, o de una alteridad en lo social” (Lefort, 1990: 21). Volviendo a Marx, es esta exterioridad del derecho frente al poder lo que no alcanzaría a ver y que por lo tanto no le permite distinguir adecuadamente entre la representación burguesa de la ley y la “dimensión de la ley como tal” (Lefort, 1990: 21).

Para decirlo todo de una vez: *los derechos humanos son el fundamento sobre el cual se erige la democracia*. Aquí se revelaría la limitación del planteo de Marx, porque al dirigir sus ataques al individuo abstracto, al hombre sin determinación, cae en la trampa de denunciar “el universal ficticio de la declaración francesa” (Lefort, 2004: 153), incapaz de ver el otro universal que comenzaba a gestarse: “la universalidad del principio que reduce el derecho a la interrogación del derecho” (Lefort, 2004: 153). Por ende, en cierto sentido, los derechos humanos trascienden su propia época de enunciación, apareciendo como “un principio al que en lo sucesivo hemos de volver para descifrar al individuo, a la sociedad y a la historia” (Lefort, 2004: 153).

Clave de lectura, a su vez, que nos reenvía a la “originalidad política”

de la democracia sustentada en un doble fenómeno producto de la misma mutación: por un lado, “un poder llamado en lo sucesivo a permanecer en busca de su propio fundamento porque la ley y el poder ya no están incorporados en la persona de quien o quienes lo ejercen” (Lefort, 2004: 148). Por otro, “una sociedad que acoge el conflicto de opiniones y el debate sobre los derechos, pues se han disuelto los *referentes de la certeza* que permitían a los hombres situarse en forma determinada los unos con respecto a los otros” (Lefort, 2004: 148, las cursivas son nuestras).

Producto de la misma mutación, escribíamos, porque el poder, vaciado de toda referencia trascendental, deberá legitimarse en la competencia entre partidos políticos, para lo cual la formación de la *opinión pública* resulta determinante. Incluso dando un paso más, Lefort sostendrá que las transformaciones producidas en los Estados en los últimos ciento cincuenta años deben su origen, directa o indirectamente, a la opinión pública. Esto nos devuelve, por otra vía, a la crítica a Marx. Como sabemos, Marx sostenía que en el período feudal las relaciones políticas se encontraban imbricadas con las relaciones económicas y que lo característico de la revolución burguesa es separar (aunque solo en apariencia) claramente estas esferas.

Para Lefort, en cambio, esta constitución de esferas no se manifiesta de una forma “pura”, sino que apunta a un borramiento del límite entre lo político y lo no político, de lo cual la formación de la opinión pública no es sino el índice más claro. ¿Por qué? Porque el gobierno que detenta la autoridad del Estado debe emanar de la sociedad y, recíprocamente, esta se conforma de acuerdo con una constitución política como parte integrante del sistema político. En esta suerte de “mediación” entre esferas que representa la opinión pública, entre el Estado como espacio político y la sociedad civil como espacio no político, juega un papel preponderante la *representación democrática*, que produce una cooriginalidad o una “contaminación” mutua de estos espacios.

Al mismo tiempo, la constitución de un espacio público común en el que se intercambian ideas y opiniones funciona como un puente por el que transitan las reivindicaciones por nuevos derechos. Así, estos últimos se inscriben en la trayectoria señalada por los derechos establecidos en cuanto a su exigencia de libertad. Consecuentemente, Lefort afirma que en el siglo XIX el derecho de asociación de los trabajadores o el derecho de huelga es “una extensión legítima de la libertad de expresión, o de la resistencia a la opresión” (Lefort 2004: 151). En la misma direc-

ción, ya en el siglo XX, la obtención del voto femenino y de derechos sociales, económicos y culturales parece ser una suerte de prolongación de las reivindicaciones contenidas en los primeros: “Todo sucede como si los nuevos derechos demostraran retrospectivamente que son *uno* con lo que se consideraba constitutivo de las libertades públicas” (Lefort, 2004: 151, las cursivas son nuestras). En definitiva, para utilizar la expresión que Lefort toma de Hannah Arendt, los derechos humanos impulsan el *derecho a tener derechos*.

Sin embargo, aunque acabamos de sostener que existe una continuidad entre los derechos de “primera generación” y los derechos sociales, económicos y culturales, no debemos perder de vista que son los primeros los que funcionan como el fundamento democrático. Podría darse el caso de un retroceso en cuanto al aseguramiento de ventajas económicas, sociales, etc.; frente a esta posibilidad “la lesión no es mortal”, asegura Lefort, siempre y cuando las premisas que las impulsan –las libertades fundamentales– permanezcan. Pero si estas son atacadas todo el edificio democrático se derrumbaría. En breve, solo las libertades fundamentales son consustanciales al orden democrático.

Cerramos este capítulo con una advertencia pronunciada por Lefort en la cual se concentra prácticamente todo su planteo. Si bien en los totalitarismos los derechos humanos están negados (por su propia constitución política) no debemos extraer la conclusión de que en las sociedades democráticas ellos posean una *realidad* o una *positividad* como instituciones existentes. En todo caso, su esencia es la de formar el “espíritu” de las instituciones, podríamos decir, la creación del imaginario de la justicia, puesto que “su eficacia se debe a la adhesión que se les aporta” (Lefort, 1990: 26).

A lo que apunta Lefort es a reconocer la *dimensión simbólica de los derechos del hombre como constitutiva de la sociedad política*, porque “los derechos no se disocian de la conciencia de los derechos” (Lefort, 1990: 26). De este modo, funcionarían, a la vez, como punto de partida y como horizonte de un conjunto de demandas sociales heterogéneas que modifican la sociedad política, constituyéndose como un “poder social” que rodea al poder político.

Notas

¹ Para un tratamiento más detenido de la naturaleza y funciones de la ideología remitimos al propio estudio de Lefort titulado “Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas”, publicado en el año 1974 e incluido en *La invención democrática* (1990, pp. 135-179).

Capítulo V

La crítica a los derechos humanos desde el pensamiento de lo político

Claude Lefort nos propone comprender la singularidad de la institución de los derechos humanos, su significación original (aunque este origen se refiera no solo a una determinación temporal, sino también a la invención de una nueva red de relaciones en la historia), desde la oposición entre democracia y totalitarismo. Lefort construye su marco interpretativo de acuerdo con la relación antagónica entre la existencia de la política o su inexistencia, y, consecuentemente, entre libertad o servidumbre, división social o unidad de lo social, incertidumbre o certeza.

Tal es su elaboración del pensamiento de lo político, un restablecimiento que no se deja reducir a ninguna otra instancia que pueda explicarlo por fuera de su propia lógica. Sería muy simple, e igualmente absurdo, tacharlo rápidamente de “idealista”. En el sentido que hemos dado a estas expresiones en el Capítulo III, no quisiéramos “retornar” a Marx, bordeando el género panfletario, e impugnar las objeciones del pensador francés recurriendo al fácil calificativo de intérprete “liberal-burgués” del derecho. Un desafío mucho más productivo es situarse en el propio campo del pensamiento de lo político e intentar una reapertura de la crítica de Marx a los derechos humanos. Entendemos que así podríamos “*repetir*” a Marx, pensando de otro modo lo ya pensado.

El examen de Lefort sobre las posibilidades de una política de derechos humanos, como queda claro, toma como contrapunto la constitución (no)política de los regímenes totalitarios. Este es el impulso evidente que corresponde a los años setenta y ochenta, ¿pero qué pasa luego de su resurgimiento en la década de los noventa? ¿Cómo pueden ser conceptualizados luego de la caída del bloque soviético? Es decir, muerto el comunismo, ¿qué “función” cumplen bajo el capitalismo? Pa-

rece ser que la sostenida división entre democracia y totalitarismo ya no es suficiente para descifrar su significación actual.

Se nos ofrece la doble posibilidad, entonces, de repensar su condición presente, como lo intentamos a través de la reconstrucción de los planteos de Balibar, Rancière y Badiou y, además, lo que resulta especialmente seductor, de realizarlo acercándonos nuevamente a Marx. Miguel Abensour nos proporciona una oportunidad inestimable al estar extremadamente cerca del pensamiento de Lefort, es decir del pensamiento de lo político, pero, a diferencia de este último, inscribiendo firmemente a Marx en la tradición maquiaveliana. En primer lugar, la teoría de Abensour permite desanudar la oposición democracia-totalitarismo y pensar la democracia en una relación de constitución antagónica contra el Estado. Desde otro punto de vista, lo que se pone en discusión es una nueva conceptualización de la modernidad política.

Pero si la oposición democracia-totalitarismo solo posibilita percibir el enfrentamiento entre libertad y dominación desde una relación de exterioridad, la inclusión de un tercer elemento, la figura del Estado autoritario como amenaza que acecha a la democracia desde “dentro”, permite comprender críticamente a la política y a los derechos humanos según una dialéctica siempre presente entre libertad y servidumbre. Por último debemos indicar que si hasta el momento intentamos movernos dentro del “paradigma político”, como lo llama Abensour, desplegando una especie de crítica “inmanente” al objeto, cerramos el capítulo con una crítica al “paradigma político” en sí, desarrollando lo que podríamos designar una crítica “trascendente”.

I. ¿Rechazo de “lo político” o rechazo de “la política”?

Abensour se dispone, en la estela del pensamiento de lo político trazada por Claude Lefort, hacer reemerger el “momento maquiaveliano” presente en el Marx de la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* de 1843. Es decir, si en Lefort —entre otros— se trataba de “regresar” de Marx a Maquiavelo para reencontrar la pregunta perdida por lo político, antes que oponerlos, Abensour se aboca a observar el dispositivo Marx-Maquiavelo en Marx mismo. Y si su interés es hacer salir a la superficie la persistencia de la pregunta por lo político en Marx, el nuestro será realizar algo así como una lectura lefortiana de Marx —vía Abensour— contra Lefort mismo.

(...) los textos de 1843 inauguran una nueva puesta en cuestión de ese poder determinante de lo político, al menos bajo la figura del Estado. La crítica del Estado moderno, bajo la forma de una puesta en relación con la autonomía de la sociedad civil, abre el camino a un descentramiento de un nuevo tipo de lo político por relación consigo mismo (Abensour, 1998: 22).

Una vez más citamos este fragmento de *La democracia contra el Estado* para decir, esta vez, que el “descentramiento de un nuevo tipo de lo político por relación consigo mismo” será la piedra basal del análisis. Si volvemos por un segundo al tema de las dos constelaciones de textos (los de 1842 y los de 1843-1844) señalado más arriba¹, la *crisis política* que desemboca en una *crítica de la política* no implica *necesariamente* la negación de la autonomía de lo político y su dependencia de otro orden –las relaciones económicas–. El “descentramiento de lo político por relación consigo mismo” significa que la crítica al Estado moderno no perderá su lugar a manos de una “crítica de la sociedad (civil)”, sino que buscará la determinación de un nuevo *sujeto realmente universal*.

Manifiestamente, si –como hemos visto– para Hegel el Estado es el universal concreto, para Marx, al menos en esta etapa de su pensamiento, el universal concreto será el *demos* y la forma de constitución verdadera, la constitución *democrática*. Pero, para complicar aún más las cosas, las dos interpretaciones a las que venimos haciendo alusión están autorizadas por el propio Marx. La primera de estas –adoptada luego fuertemente por la “ortodoxia” marxista– en el muy conocido *Prólogo de la Crítica de la Economía política de 1859*. Transcribimos la versión presentada en la *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*:

La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, un trabajo cuya introducción apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, editados en París en 1844. Mi investigación desembocó en el resultado de que *tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política (...)* El

resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general (Marx, 1997: 66, las cursivas son nuestras).

Parece que a partir de aquí, de esta autointerpretación que Marx realiza sobre su crítica de la filosofía del derecho hegeliana unos años después, lo político pasaría a constituir un fenómeno segundo y derivable de relaciones que tienen lugar en otro registro. En este caso, el descentramiento de lo político no tendría que ver con el surgimiento de una nueva relación consigo mismo, sino con “una necesidad infraestructural, o de un conjunto de relaciones de fuerza” (Abensour, 1998: 23). El pensamiento de lo político daría paso, así, a “una ciencia objetiva de la totalidad social” (Abensour, 1998: 23).

Sin embargo, llevando casi al extremo el imperativo adorniano del “pensar contra sí mismo”, o la idea según la cual “el sujeto es el enemigo del sujeto” —como gusta destacar John Holloway refiriéndose al pensamiento no-identitario—, Miguel Abensour rechaza, o, mejor, admite la posibilidad de otra interpretación sobre la autocomprensión de Marx. Se trata de no conformarse con la “versión oficial” ni con el “resultado obtenido” y rehacer “el camino de Marx hacia el resultado” (Abensour, 1998: 23). Como si, rompiendo con la linealidad que inscribe a la *Crítica* bajo la figura de escalón previo al estudio de la economía política, se nos diese la posibilidad —por medio de las tensiones y contradicciones que la atraviesan— de comprenderla a la luz del pensamiento de lo político, de la filosofía política.

Desviarse de la linealidad significa captar sus “implicaciones laterales”, expresión tanto más válida cuanto que así, como si uno tendiese “diagonales” entre los escritos de Marx, resultara más productivo el acercamiento a su obra. De modo que la disyuntiva abierta puede conducirnos a “leer” en la crítica del derecho una crisis epistemológica que

intentaría resituar científicamente lo político a partir de una nueva base —las relaciones económicas—, o bien una crisis política y filosófica que culminaría en la búsqueda de un nuevo sujeto distinto del Estado. Como puede fácilmente entreverse, la opción tomada por Abensour es la segunda. Pero no se agota en la constatación de la persistencia de la pregunta por “lo político” *a pesar* de la importancia que comienza a adquirir “lo social”, sino que pretende redoblar la apuesta al habilitar la posibilidad de que el cuestionamiento por la figura de la “verdadera democracia”, contenida en la *Crítica*, lleve a su límite la indagación sobre la esencia de lo político.

La admisión de esta segunda posibilidad es fundamental para Abensour —y también para nosotros—, porque si resulta lícita podremos establecer una nueva relación entre la crítica de la política y la emancipación humana. Extensivamente, entre la crítica de la política y la crítica de los derechos humanos. El filósofo francés adelanta algo en este sentido:

(...) si es posible observar en Marx una tendencia al ocultamiento de lo político bajo la forma de una naturalización, de una inserción de lo político en una teoría dialéctica de la totalidad social, su obra parece, al mismo tiempo, trabajada por una orientación contraria. Como si la heterogeneidad de lo político, el poder instituyente de lo político, no hubieran dejado de obsesionarlo durante su vida —como atestiguan la riqueza y la complejidad de sus escritos políticos—, como si Marx no hubiera dejado de interrogarse sobre el enigma del fundamento de la comunidad política, del vivir-juntos de los hombres (Abensour, 1998: 24).

Se trata, en síntesis, de preguntarse por las figuras que asume la libertad, la veamos como la “verdadera democracia” o la desaparición del Estado; más apropiadamente, el advenimiento de la “verdadera democracia” como la progresiva desaparición del Estado. Cuando Marx denuncia el dualismo creado por la emancipación política, como el producto de una revolución parcial, y señala los rasgos de una verdadera emancipación humana no es en detrimento de la dimensión política como tal, sino de una *determinada* concepción de la política. Marx no niega que la revolución llevada a cabo por los franceses modernos represente un “progreso” con respecto a formas anteriores de dominación —como claramente puede leerse en “Sobre la cuestión judía”—, pero el problema está en *realizarla* completamente, en hacerle cumplir la pro-

mesa que ella misma encierra. Así pues, lejos de expresar su negación, la emancipación humana incluye la emancipación política como “un momento necesario y, en un sentido, ineliminable” (Abensour, 1998: 51).

Expliquemos un poco mejor en qué radica esta operación ya que así también comprenderemos lo sustancial de la crítica de la política. Según Marx –reinterpretado por Abensour– el trabajo de la crítica consiste en llevar a cada forma de realidad particular a estar de acuerdo con el movimiento que la ha impulsado, en otras palabras, a alcanzar su verdad, a conquistar “la forma superior *in statu nascendi* de la que ella no representa más que una expresión imperfecta e inacabada” (Abensour, 1998: 52). Según esta interpretación, no se trataría, en Marx, de abandonar el campo de la revolución política para abrir camino a la revolución social, puesto que la primera *ya contiene* en germen a la segunda, de la cual no es más que una expresión “imperfecta e inacabada”. Por la misma razón, remarca Abensour, el Estado político ocupa el centro del análisis, ya que es “el lugar de una contradicción permanente entre su pretensión de universalidad, sus exigencias racionales y sus presupuestos reales” (Abensour, 1998: 53).

La tentativa de Marx, así reinterpretada, sería situarse en el espacio privilegiado del Estado para hacer estallar la “ilusión política”, el “idealismo político”, no con la finalidad de que la política desaparezca, sino para llevarla *más allá* del lugar al que ha sido confinada. En otras palabras, para que la política *se realice* más allá de los límites del Estado político, como una expansión del “principio político” a todas las esferas de lo social. En la *Crítica* de 1843 el pasaje de la “forma política” a la “forma general” asumirá el nombre de “verdadera democracia”, mientras que en “Sobre la cuestión judía” la *re-uniión* del hombre individual con el ser genérico –el final del desgajamiento de la fuerza social como fuerza política– el de emancipación humana.

De este modo, la crítica de la política, lejos de implicar un mero rechazo o negación de su objeto, se revelaría como el intento de reencontrar su esencia enajenada en el Estado. Abensour radicaliza incluso el argumento al sostener que el dominio político no solo no es ni “abandonado ni descentrado”, sino que es elegido como el territorio predilecto del análisis debido a que en él están contenidos los ideales de la razón moderna.

La crítica de la política, desde esta perspectiva, no tendría la forma de una crítica “naturalista”, todo lo contrario: buscaría que el hombre alcance la mayoría de edad “frente al encierro en la sociabilidad repro-

ductiva de la especie” (Abensour, 1998: 55). Llevar al Estado más allá de sí mismo, como dice textualmente Abensour, es preguntarse por las figuras de la emancipación universalmente humana. Y –hablando un tanto irresponsablemente– poco nos importa, por ahora al menos, que estas figuras adquieran el nombre de verdadera democracia, socialismo, comunismo, anarquismo, etc.

Del mismo modo en que no existiría un simple rechazo de la emancipación política, sino la tentativa de poner en evidencia la “sobre-significación” que la habita y la presiona a realizarse más allá del Estado moderno, tampoco sería la crítica del derecho hegeliano un simple “primer paso” en el camino hacia una crítica materialista de la sociedad y el Estado. O, menos categóricamente, otra lectura es válida y puede ser captada como el intento de establecer una “filosofía política antihegeliana” sobre la base de la libertad moderna cristalizada en la Revolución Francesa.

Analizamos –muy sucintamente– más arriba² las especificidades del método transformativo de Feuerbach y la inversión de sujeto y predicado consecuente. Entendimos, asimismo, que aplicado a la crítica de la política devuelve a la familia y la sociedad civil el papel de factores activos en su relación con el Estado. Pero, en el marco de esta lectura “paralela” que venimos desarrollando, *además* de comprender la crítica a la filosofía del derecho de Hegel como una nueva epistemología “cientificista” preocupada por establecer los factores determinantes del desarrollo histórico, podemos comprenderla desde el prisma del pensamiento de lo político puesto que:

(...) la proposición según la cual el centro de gravedad del Estado reside del lado de las instancias actuantes que son la familia y la sociedad civil burguesa es susceptible de recibir una doble interpretación, según que se refiera esta gravedad del Estado a instancias *sociológicas* o a instancias *políticas*, a instancias determinantes o a fuerzas actuantes (Abensour, 1998: 61, las cursivas son del autor).

De lo que se trataría, una vez más, es de interpretar la crítica de Marx como una crítica política al tiempo que filosófica. La crítica es política porque Marx buscaría, contra el modo burocrático según el cual Hegel piensa la política al acordarle al Estado el papel de único agente, un modo democrático de pensar la política. Es, pues, una “voluntad de emancipación real” democrática y antiburocrática la que devuelve a la familia y la sociedad civil el lugar de factores activos. Se elabora, de esta

manera, un pensamiento nuevo sobre la política de acuerdo con la lógica democrática, aliando el método transformativo con la voluntad revolucionaria: “(...) si la revolución puede ser definida como la aplicación del método transformativo en el campo de la práctica, el método transformativo, a la inversa, se convierte en intervención revolucionaria en el campo de la teoría” (Abensour, 1998: 63).

Sin embargo, continúa Abensour, el trabajo de Marx no termina allí, debido a que busca religar las esferas de la sociedad civil y la familia con un sujeto privilegiado: el “*demos* total”. Se trata de arrancarle al Estado (falso sujeto, falsa fuente de actividad) su lugar central y sustituirlo por el *único* sujeto real –verdadera fuente de actividad–, nuevamente, el *demos*. Como vemos, desde esta perspectiva, la cuestión consiste en reemplazar *un sujeto por otro* (para decirlo en términos lefortianos, de buscar el sujeto que mejor se adecúe al “ser de lo social”) y no –o no solo– la vinculación de lo político con instancias sociológicas determinantes. Si aceptamos, como sostiene Marx, que el Estado está compuesto por la masa de los individuos y por lo tanto brota de la familia y la sociedad civil, el sujeto deja de ser la Idea abstracta y comienza a ser el “hombre real”. Consecuentemente, existiría una

adecuación perfecta entre la democracia como auto-determinación del pueblo y el principio filosófico que le es propio, ya que, con el *demos*, viene a la existencia y en su verdad el sujeto real, la «raíz» de la historia en la modernidad (Abensour, 1998: 64).

Ahora estamos en mejores condiciones para comprender lo esencial de la crítica de la política, ya que al igual que la revolución política es una forma “imperfecta e inacabada” de la emancipación humana, el Estado político sería una forma “imperfecta e inacabada” de la democracia. Precisamente, el trabajo de la crítica consistiría en desbordarlo, en presionarlo a realizarse, en referirlo a ese movimiento que lo excede y que encuentra en el *demos* su verdad. Abensour lo expresa contundentemente: “(...) *el pueblo real detenta el secreto de la sobre-significación que asedia al Estado moderno*” (Abensour, 1998: 65, las cursivas son nuestras). Se sigue de lo anterior que Marx no abandona el dominio político en beneficio de instancias sociológicas determinantes, más bien busca pensar la esencia de lo político en relación con la *actividad* de un sujeto político. Para Abensour, este es el objetivo central de la crítica a Hegel.

En este punto debemos establecer una precisión importante por sus

consecuencias. Lo político presenta, al mismo tiempo, dos caras. Una expresa la preocupación por la relación de dominación-servidumbre, pero la otra muestra un insistente interés por el “vivir-juntos” de los hombres en libertad. Justamente, la determinación de la democracia como el régimen verdadero, que sería el horizonte al cual apuntarían todas las formas políticas modernas, evidencia que para Marx es fundamental seguir pensando la esencia de la política atravesada por las figuras de la libertad. Dicho más rápidamente, no hay un rechazo de lo político, solo la búsqueda del régimen político *verdadero*:

En ese sentido el elemento político es entendido por Marx como un lazo específico, irreductible a una dialéctica de las necesidades o a un resultado de la división del trabajo, como un momento del que una sociedad humana consagrada a la libertad no puede prescindir, so pena de recaer en el mundo animal político (vivir y multiplicarse) (Abensour, 1998: 76).

Conviene avanzar un poco más y agregar que si la democracia revela la “esencia de toda constitución política”, el “hombre socializado”, lo hace en el preciso sentido de que el hombre alcanza su destino de ser social accediendo a la esfera política. Y entonces podemos apartarnos de las lecturas “habituales” sobre la relación de determinación entre la sociedad civil y el Estado y obtener una interpretación renovada:

La esencia política, el hombre socializado, revela ser en realidad, si bien se mira, la esencia del hombre tal como ella puede manifestarse en la medida en que se emancipe, en que se libere, precisamente, de los límites de la familia y la sociedad civil, y de las determinaciones que se derivan de ellas. No es pues a través de las relaciones que se engendran en la sociedad civil que el hombre consigue cumplir su destino social, sino que es luchando contra ellas, rechazándolas políticamente, en calidad de ciudadano del Estado político, que puede conquistar su esencia de ser genérico (Abensour, 1998: 79).

Pero no nos confundamos. Es a esta “sublimidad” del momento político y a la denegación de los condicionamientos materiales que Marx dirige sus críticas en “Sobre la cuestión judía”. Solo la forma de constitución democrática permitirá el comportamiento del hombre como “ser genérico” en todas las esferas sociales –y no exclusivamente en la política–, evitando que la objetivación constitucional se transforme en alie-

nación política. En efecto, en la democracia la constitución es el producto libre del hombre, por lo tanto el sujeto se encuentra a salvo de alienarse en sus objetivaciones. Al no existir este desfase entre el productor y su producto –repetidamente nos encontramos ante el modelo de la crítica de la religión–, al ser la democracia una forma de institución de lo social autoesclarecida, “(...) no se reifica, no se cristaliza, no se erige en tanto que potencia o forma extraña situada por encima del sujeto y vuelta contra él” (Abensour, 1998: 80-81).

La diferencia específica de la democracia con la monarquía o la república –formas políticas “imperfectas e inacabadas” de la primera– la hallamos fundamentalmente en la relación universal-particular. En la monarquía y la república el Estado político funciona como “forma organizadora” que domina el resto de las esferas no políticas, es decir, representa la universalidad que sojuzga los demás momentos particulares de la existencia del pueblo. Pero aquí está la trampa: es exactamente *porque* esta forma organizadora hace las veces de “facultad divisoria” entre el Estado político y el Estado no político, es *porque* crea este dualismo, que puede funcionar como una universalidad ficticia que preserva los intereses particulares presentes en el Estado. En la democracia, en cambio, “(...) el principio *formal* es al mismo tiempo el principio *material*. La democracia es por tanto, por primera vez, la verdadera unidad de lo general y lo particular” (Marx, 1987a: 343, las cursivas son del autor). Resulta claro que el pueblo es el sujeto real, concreto, y, coherentemente, la constitución democrática el régimen verdadero. Sin embargo, en un movimiento sin dudas paradójico, la democracia puede transformarse en el universal real y superar el dualismo entre lo político y lo no político porque permanece como momento particular.

Abensour llama a este movimiento la operación de la “reducción”. La definiremos rápidamente como la determinación de los límites del momento político. Es el repliegue de la energía instituyente del *demos* sobre sí mismo que, por un efecto de retroacción, vuelve a desplegarse sobre las demás esferas sociales. La reducción presenta, según el movimiento sea de contracción o de expansión de esta potencia instituyente, un sentido “negativo” y un sentido “positivo”. Negativo o restrictivo porque previene la transformación “del momento político en forma organizadora que adoptaría entonces el papel de un universal abstracto, de una comunidad imaginaria tendiente a engendrar el dualismo propio a la emancipación política” (Abensour, 1998: 90).

Luego, un efecto positivo o productivo, ya que la salida del momento político al encuentro de las otras esferas le exige una especie de “autorreflexión” (para emplear un concepto de otra tradición), puesto que “desvía esta actividad de una focalización sobre la esfera política, y por tanto de una cristalización sobre esta esfera, que se produciría sin duda en perjuicio de las otras esferas” (Abensour, 1998: 90).

Si nos importa determinar las especificidades de la “verdadera democracia” como una forma de constitución política “superior” al Estado moderno, es porque perseguimos el objetivo de mostrar que en Marx –contrariamente a lo sostenido por Lefort– no existe un rechazo de lo político *per se*. La condena de la política como el lugar de una “ilusión” no implica de ninguna manera su desaparición en una sociedad futura, solo apunta a criticar al Estado político en el sentido de “forma organizadora” y “esfera separada”. O, para ponerlo en otros términos, la crítica se dirige a la falsa universalidad del Estado (al ser esta universalidad formal, abstracta) que pretenciosa y vanamente se arroga el derecho de ser una “parte que pretende valer por el todo” (Abensour, 1998: 124).

En la verdadera democracia, escribe Abensour, lo político persiste como un momento de la existencia de la vida del pueblo *junto* a los otros momentos de sus objetivaciones. Es decir, la esfera política coexiste con las esferas sociales. Por eso mismo no se trata de una disolución de lo político en lo social, debido a que es en este momento que el pueblo hace la experiencia de su universalidad y de su libertad, ni de una politización total de lo social, ya que se corre el riesgo de recaer en la alienación política ahogando la especificidad de las demás esferas.

Tampoco, insistimos, se trataría estrictamente de una “fusión”, como piensa Maximilien Rubel, para quien Marx aspiraría:

(...) a una especie de unidad, hasta de confusión de lo político y lo social, del Estado y la sociedad, del «asunto general» y del pueblo, visión en que la categoría de lo «social», traducido por «voluntad genérica», será absorbido rápidamente en este «humanismo real», que será para el discípulo crítico del difunto filósofo del Estado [Hegel], un comunismo muy poco distante del anarquismo (Rubel, 2003: 9).

Más aún, no solo la autoconstitución de la verdadera democracia –representada como “el advenimiento del ser ahí genérico, del ser ahí humano, *en y por la política*” (Abensour, 1998: 102, las cursivas son nuestras)– no anula la diferenciación, sino que incluso su trabajo con-

siste precisamente en elaborarla, con la condición de que en cada esfera particular se manifieste la “unidad del hombre con el hombre”, vale decir: el hombre socializado. El Estado político –nos gustaría llamarlo el momento político, para evitar confusiones– sufre una transformación mediante la operación de la reducción, cesa de ser una mera “forma”, pierde su carácter de universal formal y “(...) accede a una dimensión esencialmente dinámica; reconducido a un centro originario, reemerge en tanto que actividad instituyente” (Abensour, 1998: 93-94).

El momento político, por muy paradójico que parezca, cuando pretende universalizarse sirve a intereses particulares, y solo cuando permanece como momento particular de la vida del pueblo –vimos bajo qué condiciones–, puede alcanzar la universalidad efectiva. Al tiempo que conserva su carácter insuprimible, irreductible, contagia su impulso al conjunto de las esferas sociales, no a través de su politización, sino al modo de una especie de traducción de esta energía instituyente. Para emplear la expresión contundente que Abensour recoge de Lefort, se trata de la “institución democrática de lo social”.

Y ahora podemos reinterpretar las proposiciones con las cuales Marx finaliza las dos partes de “Sobre la cuestión judía”, aquellas que hablan del no desgajamiento de la “fuerza social bajo la forma de fuerza política” y la superación del “conflicto entre la existencia individual-sensible y la esencia genérica del hombre”, sin renunciar al pensamiento de lo político: “La «tendencia» de la verdadera democracia podría ser que el *demos* fuera la figura política, el nombre, bajo el cual adviene, más allá de la escisión entre un ser ahí político y un ser ahí social, un ser ahí humano” (Abensour, 1998: 94).

Bien, ¿pero qué tiene que ver todo esto con los derechos humanos?, es posible que se pregunte el incierto lector de nuestro trabajo. Aunque algunas conclusiones ya pueden ser fácilmente imaginadas, lo que nos importaba, fundamentalmente, era construir un andamiaje teórico cercano a Lefort para poder discutir en sus propios términos. Será desde el pensamiento de lo político propuesto por Miguel Abensour que intentaremos complejizar el análisis llevando las ideas desarrolladas *más allá* de su propósito específico, poniéndolas a funcionar en una nueva interpretación de los derechos humanos.

II. Nueva aproximación a la diferencia política

El acercamiento que Lefort nos propone para comprender el sentido de lo político surge indefectiblemente de la confrontación entre los regímenes totalitarios y los regímenes democráticos. Los derechos humanos solo podrían existir allí donde la dimensión política es acogida en el medio de la libertad. En cambio, y consecuentemente, en los regímenes en donde la dimensión política es rechazada hasta su aplastamiento, como es el caso de los totalitarismos, la existencia de los derechos humanos resultaría impensable. Pero debemos desanudar el vínculo entre totalitarismo y democracia –ya volveremos nuevamente sobre el tema– para llegar a nuevas interpretaciones relativas a los derechos humanos. Si pretendemos acercarnos a sus implicancias y efectos en las democracias atravesadas por el sistema capitalista a partir de la modernidad política, de las revoluciones burguesas, se torna necesario relacionarse de otro modo con la diferencia política.

Eduardo Grüner coincidiría seguramente con Abensour, e incluso con Lefort, en acordar a la diferencia política una dimensión “ontológica”. Sin embargo, en Lefort, la expulsión de cualquier referencia al orden de constitución de lo “económico”, su “absolutización” de lo político, clausura una dimensión latente de la significación de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Si bien en la teorización de Lefort la ontología de lo político se ve radicalmente alterada a partir de la Revolución Francesa, es decir, estamos en presencia de una ontología “histórica” o historizada de lo político, Grüner nos aporta una ontología de lo político *y de lo social*, que por ello mismo es “histórico-concreta”. Pues, de otro modo, ¿a qué democracia nos refiere Lefort? Vayamos por partes.

Para Eduardo Grüner lo político es el acto fundacional de una sociedad, acto mediante el cual los individuos se dan un orden determinado: crean la Ley. La política viene a ser el ejercicio del poder, de esa Ley, que oculta permanentemente el acto de su creación. Claramente, la política es una negación de lo político, en el sentido de que su tarea es reprimir la acción colectiva que funda la Ley y situar a esta última como el “origen”, sustituyendo –o reprimiendo– aquella decisión “inaugural”³. Desde otro punto de vista, la política, al crear *una Ley, un orden*, entre otros posibles, es un particular que intenta ocupar el lugar de lo universal. Según Grüner, esta operación es lo que define a la modernidad.

Bien, nada demasiado nuevo hasta aquí, pero hay un mínimo detalle

que altera absolutamente todo. Está claro que para Lefort el “error” de Marx consistió en denunciar el falso universal que crearon las revoluciones burguesas, sin ver las posibilidades que abría el nuevo universal: básicamente, la apertura hacia una forma de relación política que colocaba a los hombres en pie de igualdad mediante su participación en el espacio público. Pero la interpretación funciona a costa de soslayar, si se nos permite la expresión en desuso, el movimiento “dialéctico” de esta universalidad. No se trata de que Marx “ve” un universal falso y “no ve” el otro naciente. El secreto está en el paso del Antiguo Régimen al mundo burgués. El capitalismo necesita de ambos universales *al mismo tiempo*: a través de un proceso de abstracción precisa incluir y excluir al *demos*.

Es cierto lo que dice Lefort en cuanto a que los derechos humanos no son “formales”, ya que producen efectos bien “materiales” en la sociedad en la medida en que transforman las relaciones sociales. Pero lo que Lefort no tiene en cuenta es que en esta transformación lo que se estaba jugando era el tipo de dominación específicamente capitalista. En cierto sentido, el capitalismo necesitaba de esa red libre de relaciones para poder dominar a los hombres:

El desplazamiento de *lo* político por *la* política no es entonces, para retomar el hilo, un invento del capitalismo. Pero sólo el capitalismo ha tenido que hacer de él un *principio práctico*, justamente porque es el sistema cuya misma condición de existencia —al menos, «emblemáticamente», desde la Revolución Francesa— es el ingreso de las «masas», del *demos*, en la vida pública: las necesita triplemente, para conformar un mercado mundial de consumidores que absorba los excedentes de producción de mercancías, para *producir* ese excedente, y para legitimar el poder con su consenso, en una época en que ese poder ya no puede sostenerse sólo por las «coacciones extraeconómicas» (la expresión, es, desde luego, de Marx) de la ideología religiosa o de la simple fuerza bruta (Grüner, 2002: 22, las cursivas son del autor).

El proceso de inclusión y exclusión mediante el cual funciona el capitalismo queda vedado para Lefort por su “rechazo de lo económico”. Inmediatamente tenemos que precaver al defensor de la “autonomía de lo político” señalando que no se trata aquí de ningún “determinismo” económico que hiciera de las superestructuras un mero reflejo de la estructura. No: la abstracción funciona en el “corazón” mismo de la realidad, es “material” y “objetiva”. Citemos algo extensamente a Grüner:

Ello es así porque el fetichizado Universal Abstracto es *constitutivo* de la propia lógica «estructural» del modo de producción capitalista (...) El enigma de esa «constitución» lo explica Marx en el capítulo 1 del Tomo I de *El Capital*, sección «La mercancía y su fetichismo»: el enigma se llama «plusvalía», a saber *ese detalle, esa petite difference* que hace que las mercancías *no sean* todas iguales (hay por lo *menos una*, llamada «fuerza de trabajo», que produce un *resto* irreductible e inco-dificable por las «leyes naturales» de la economía burguesa, y de la que esta no puede *dar cuenta*, debe *descontar* de su teoría, pese, o precisamente *porque*, es la condición misma de existencia del capitalismo: es, cómo no verlo, una metonimia para el *demos*, para «la parte que no tiene parte») y cuya denegación del proceso simbólico que articula al sistema permite la existencia objetiva de un «equivalente general» (expresado en la ficción del dinero) (Grüner, 2002: 23, las cursivas son del autor).

Recalamos, no existe ninguna determinación, sino una analogía en la forma de funcionamiento entre lo universal y lo particular, entre lo abstracto y lo concreto, de igual modo que acontece en la figura del contrato (en su variante jurídico-política y en su variante económica). Primera cuestión, reescribamos lo anterior: los derechos del ciudadano ¿no podrían ser comprendidos como el “equivalente general” de los hombres en el reino de la política? Claro, necesitando de esas “pequeñas diferencias” entre los individuos que se refugian en los derechos del hombre. Las “diferencias reales” entre los hombres permanecen como un conflicto latente al que la declaración de derechos no ha podido dar solución pero que, sin embargo, constituye la propia lógica de funcionamiento del sistema.

No nos alejemos del tema. Simplemente quisimos poner en evidencia que no se trata de negar los efectos beneficiosos, las perturbaciones sociales; en fin, la serie de nuevas libertades y posibilidades que la proclamación de los derechos desató, sino de comprender la incipiente forma de sujeción que comenzaba a gestarse. Recurramos a un ejemplo bien “práctico”. Lefort recuerda la importancia de poder elegir libremente la profesión que anteriormente resultaba impensable por una especie de destino natural ineluctable. Y aunque sepamos que no se trata solamente de constatar si en la “realidad” esto era efectivamente así, sino de reconocer el cambio en la configuración simbólica de lo social, cómo no notar que la libertad de elegir una profesión desde siempre estuvo

ya corroída por la inmanente tendencia de la sociedad burguesa a “proletarizar”, en su impulso universalista, a todos los individuos.

Debemos hacer el esfuerzo de percibir de qué manera se han imbricado históricamente libertad y dominación. Siempre y cuando admitamos que, además de representar el advenimiento de un “lugar vacío” y la ausencia de fundamentos, la democracia, en tanto fue atravesada por el capitalismo, alteró radicalmente el tipo de dominación del Antiguo Régimen.

III. La “particularidad” del Estado

Reelaboremos lo expuesto hasta aquí. Si los derechos humanos, de acuerdo con Lefort, pretenden inaugurar un “universal”, en el mismo acto parecen expresar, a través de su carácter dualista denunciado tempranamente por Marx, sintomáticamente el cortocircuito entre universalidad y particularidad propio de la revolución burguesa. Lo determinante de esta relación es que la *Declaración* se encuentra en el origen mismo de la Revolución, e impregna todo su desarrollo futuro. La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* está atrapada en la lógica del Estado desde su nacimiento. Pero no, *o no solamente*, porque detrás de su universalidad se esconda una particularidad (como sostendría una crítica recurrente), sino porque la conformación de la nueva sociedad burguesa exigía imperiosamente la constitución de esta especial relación entre universalidad y particularidad.

Para que el modo de producción capitalista se abra paso más eficazmente, no solo era decisivo disimular un particular –la burguesía– en el universal, también precisaba desarrollar al máximo una particularidad en el medio de una universalidad formal, abstracta, lo que tanto vale para el intercambio económico como para la lógica de constitución de una ciudadanía política. No podría pensarse –como quisiera Lefort–: “bueno, Marx tuvo razón en decir que detrás de este universal se agazapaba el hombre egoísta, pero no alcanzó a ver el otro universal que comenzaba a gestarse”. Es más bien gracias a este universal que comenzaba a gestarse que la particularidad pudo desarrollarse libremente en independencia de una universalidad real, concreta. Lefort disuelve el modo dialéctico, y necesario para una interpretación correcta del fenómeno, de la perspectiva de Marx y por lo tanto deja escapar una dimensión esencial para una crítica de la dominación.

La lúcida reapertura de la cuestión política en el marxismo –en Marx, seamos precisos– emprendida por Abensour (paradójicamente, tan próximo a Lefort) nos brinda la posibilidad de repensar los derechos humanos desde la oposición Estado-democracia. Si hace un segundo caímos en la tentación de “rondar” cerca de configuraciones supuestamente “extrapolíticas” como la economía, en este instante volvemos a situarnos en el tan mentado “momento maquiaveliano”. Desde la lectura spinoziana de Marx, sostenida por el recién nombrado Abensour pero también por Grüner, vamos a encontrar dos lógicas de constitución de lo social antagónicas que no precisan de ningún elemento exterior al círculo mágico de “lo político”. Nuevamente la conceptualización de la modernidad política sufrirá una serie de alteraciones radicales. Un ejemplo de ello es la diferenciación entre la “emancipación política” y la “emancipación humana”.

Para Lefort la limitación del análisis de Marx, su “ceguera” para divisar el alcance de los derechos como el fundamento de una sociedad política, se debe a que consideraba la emancipación política como un “momento necesario y transitorio en el proceso de la emancipación humana” (Lefort, 1990: 16). Y, al hacerlo así, la emancipación política se transforma en una “ilusión política”, puesto que se piensa independiente de los elementos de la sociedad civil. Por lo tanto, dirá Lefort, para Marx “la política y los derechos del hombre constituyen dos polos de una misma ilusión” (Lefort, 1990: 16).

La tesis de Lefort es *parcialmente* cierta. Si bien es innegable que Marx pensaba la revolución política como un “momento necesario” en el camino hacia la emancipación humana, de ninguna manera la conquista de esta última implicaría la desaparición de la política, ni la condena de los derechos una reprobación *tout court* de la política. Una palabra podría condensar completamente la diferencia en la lucha por el sentido atribuido a la revolución política en el ensayo de Marx: “momento necesario y *transitorio*” para Lefort; “momento necesario e *ineliminable*” para Abensour. La censura de los derechos es perfectamente coincidente con la censura al dualismo propio de la revolución política, a la constitución del Estado moderno como mera “forma organizadora” que hace las veces de “facultad divisoria” entre el Estado político y el Estado no político. La “ilusión política”, o la ilusión de la política, reviste el carácter de tal porque *aún* permanece *dentro* de la falsa universalidad de la sociedad burguesa.

En la “verdadera democracia” (pero esta es solo una manera de de-

signar, de nombrar, la superación entre la existencia individual-sensible y la esencia genérica del hombre), los derechos serían el “producto libre” de la humanidad y no la expresión de la alienación de la “fuerza social” bajo la forma de “fuerza política”. La falsedad del Estado político consiste en que el hombre se comporta genéricamente *solo* en una esfera, la política; mientras que, en realidad, *solo* podría alcanzar su ser verdadero sobre otra forma de constitución –la democrática–. Nos desplazamos desde la *alienación* política hacia la *objetivación* política y el escenario cambia completamente: no existe un rechazo de lo político en beneficio de lo social –lo hemos venido sosteniendo en cada lugar donde tuvimos oportunidad–, sino una recreación de lo político sobre nuevas bases, ¡pero estas bases son políticas!

Reescribiendo el comentario efectuado por Abensour sobre el párrafo final de la primera parte de “Sobre la cuestión judía”, podríamos traducir que los derechos humanos son la manifestación, el fiel testimonio, de la escisión entre el ser-ahí político (bajo la forma de derechos del ciudadano) y el ser-ahí social (bajo la forma de derechos del hombre). En la “verdadera democracia”, los derechos, al ser un producto libre del hombre, serían la expresión del ser-ahí humano. Jugando un poco con las palabras, solo en la “verdadera democracia” los derechos humanos alcanzarían su condición de derechos *humanos*, porque estarían de acuerdo con la emancipación *humana*.

Esto no es más que decir que en la democracia “real” (para emplear, de paso, una expresión sumamente “actual”) los derechos expresarían la “potencia” de la “multitud” –en la sinuosa línea dibujada por Spinoza, Marx, Negri y Grüner–, su capacidad creadora, que desborda la inerte proclamación de derechos del individuo “dentro” y “fuera” del Estado. Preguntémosnos una vez más dónde residiría “lo político”:

Más bien habría que buscarlo más cerca de Toni Negri (1993) y su lectura (entre otros) de Spinoza, en la que la potencia de la multitud –esa «composición» de fuerzas individuales que libradas a su propia espontaneidad supondrían la guerra de todos contra todos– se orienta y se condensa (a semejanza de la violencia constitutiva reorientada en el ritual del sacrificio) en la potencia de una *democracia absoluta*, definida como una «totalidad de pluralidades» en permanente recomposición, y cuyo *movimiento* mismo en pos de la re-fundación de lo social es el «comunismo» de Marx, el «reino de la libertad» (Grüner, 2002: 28, las cursivas son del autor).

Ahora, ¿por qué la democracia *así entendida* sería el régimen “superior”? Prevenimos una vez más al filósofo político posfundacionalista: no por ninguna “esencia”, sino por la adecuación entre el “productor” y su “producto”. Porque no habría ningún régimen “auténticamente universal”, a lo sumo una *acción* universal libre:

Esta idea sorteja la trampa del formalismo (no dice que *cualquier* orden se legitima por el sólo ejercicio de la potencia) y al mismo tiempo respeta la irreductible *tensión* entre lo universal y lo particular, al menos en dos sentidos: a) si la potencia «instituyente» de la multitud es *universal*, su *praxis* y sus «decisiones» son siempre concretas e históricas; b) si la democracia spinoziana es absoluta –incluso *absolutista*– es porque sus límites «universales» coinciden con los de una multitud atravesada por la «igualdad de los derechos a la diferencia». Nada de esto eliminará el conflicto de intereses, claro está: pero impedirá, presumiblemente, la construcción de aquella «falsa totalidad» de la que hablaba Marx, en la que los intereses particulares de la clase dominante aparezcan como los intereses universales de la sociedad (Grüner, 2002: 28, las cursivas son del autor).

Mediante otra vía llegamos a la unidad del principio material y del principio formal que supondría el advenimiento de la democracia para Marx. Incluso podríamos ir más allá de Marx y sostener que la democracia no podría dar una solución “verdadera” a la relación entre universalidad y particularidad, pero sí proveer la mejor condición para procesar su tensión irreductible. La destrucción de un Universal “abstracto”, falso, no tendría como blanco, así, hallar el Universal “verdadero”, definitivo y eterno (tal como piensan Laclau, Lefort, Poltier y siguen las firmas) sino denunciar el “vacío” que viene a llenar y la posibilidad de ocuparlo de otro modo. Si existe una idea de “transparencia” y “plenitud”, la habría solo en el sentido de un reencuentro del *demos*, sujeto “total”, con su actividad instituyente enajenada.

En todo caso, debemos desprender del razonamiento anterior que los derechos del *demos* son “absolutos”, en tanto representan la potencia de actuar en común, y marcan una salida al dualismo de derechos de los hombres hacia el interior o hacia el exterior del Estado, dentro o fuera de la política. Es forzoso reconocer, en la reelaboración del pensamiento libertario propio del siglo XIX en la que está pensando Aben-sour, una diferencia sensible relativa a dos elementos: ni desaparición de la política, ni desaparición del poder. En esta suerte de “anarquismo del siglo XXI”, un proyecto emancipatorio se orienta hacia la política,

la anhela, y no pretende acabar con el poder, sino concebirlo como el poder de actuar en común.

Todavía podríamos acceder al problema por la senda de la oposición entre la lógica democrática y la lógica del Estado. Naturalmente, de acuerdo con las ideas de Abensour que hemos ido desarrollando, la expresión “Estado democrático” no puede resultar más que un oxímoron. En efecto, el Estado como “forma” que se autonomiza representa la falsa reconciliación de lo universal con lo particular –la dominación de “una parte que pretende valer por el todo”– y en consecuencia se opone a la autodeterminación del *demos* como actuar, a su energía instituyente. El Estado es lo “estático” mientras que el pueblo es “movimiento”. Parafraseando a Abensour, la historia de la democracia es la historia de su continua insurrección *contra* el Estado:

(...) si la verdadera democracia apunta a la desaparición del Estado, o mejor, lucha contra el Estado, inversamente, ahí donde el Estado crece, la democracia degenera hasta acercarse a la nada. Cuando gana terreno, la forma-Estado sustituye a la vida del pueblo y se presenta como una forma organizadora y totalizante (Abensour, 1998: 127).

Lo anterior nos pone en situación de decidir si el impulso democrático va a ceder poco a poco su lugar a la conformación de un Estado “racionalizado y perfeccionado”, o si, por el contrario, se desplegará como “(...) una institución continuada de lo social, desarrollándose y amplificándose en una lucha desarrollada al mismo tiempo en dos frentes: contra el Estado del Antiguo Régimen y contra el nuevo Estado” (Abensour, 1998: 128).

En el corazón de este despliegue los derechos humanos portarían un doble signo. Exhibirían, *al mismo tiempo*, la impronta revolucionaria –de hecho son el producto directo de la Revolución Francesa– y un repliegue del momento revolucionario sobre sí mismo, la detención o el congelamiento de ese mismo impulso, una positivización de la sociedad burguesa. Deshaciendo la relación entre el Estado y la democracia, operación que Lefort no realiza por su propia construcción teórica que enfrenta a la democracia con el totalitarismo, los derechos humanos no fundarían el orden democrático sino el estatal. De manera análoga, si para decirlo apresuradamente la democracia viene a ser “lo político” y el Estado “la política”, los derechos humanos estarían montados sobre la negación que la política actúa sobre lo político. Mejor todavía, pen-

sando al modo “dialéctico”, ¿por qué no considerar que su misma dualidad expresa la dualidad del momento revolucionario, una apertura de lo político inmediatamente clausurada por la política (el repliegue del momento revolucionario sobre sí mismo)?

Repetimos: la democracia, en tanto actividad instituyente, en tanto actuar, es el universal concreto, y el Estado, en cuanto una forma determinada de orden, es un particular. A partir de aquí también es posible concebir de otro modo el funcionamiento de la ideología. Como sabemos, una de sus posibles acepciones (que no por ser casi “de manual” deja de tener valor) contempla el escamoteo del interés particular –el de la burguesía, por caso– en el de la universalidad de la sociedad. En consecuencia tenemos a la mano el argumento de que tras los derechos “universales” del hombre se esconden los derechos “particulares” del burgués. Pero alterando la fórmula del funcionamiento ideológico accedemos a un resultado distinto sobre el trabajo ideológico de los derechos.

Žižek piensa que la diferencia entre el contenido idílico de los derechos y la “realidad” de la vida puede ser interpretada “(...) en el sentido más subversivo de tensión en la que la «apariencia» de *égalité* no es «mera apariencia» sino que contiene una eficacia propia, que permite poner en movimiento la rearticulación de las relaciones socioeconómicas reales al «politizarlas» progresivamente” (Žižek, 2005: 98-99). El filósofo esloveno acuerda, en este punto, palabra por palabra con Rancière. E incluso profundiza:

Podríamos quizás aplicar a este respecto el viejo término de «eficiencia simbólica» establecido por Lévi-Strauss: la apariencia de *égalité* es una ficción simbólica que, como tal, posee eficacia real propia; debería resistirse la tentación comprensiblemente escéptica de reducirla a una mera ilusión que oculta una realidad diferente. No basta meramente con plantear una auténtica articulación de una experiencia del mundo o de la vida de la que después se reapropian quienes están en el poder para servir a sus intereses particulares o para convertir a sus súbditos en dóciles eslabones de la máquina social. Mucho más interesante es el proceso opuesto, en el que los súbditos toman de repente, como medio para articular sus quejas «auténticas», algo que originalmente fue un edificio ideológico impuesto por sus colonizadores (Žižek: 2005: 99).

Cómo no ir un paso más allá de Žižek y preguntarse si, además de verificar el proceso mediante el cual los subordinados hacen suyas ciertas

proclamas para volverlas contra los poderosos (por ejemplo, la universalidad de los derechos, si es efectivamente “universal” ¿por qué excluye a las mujeres? ¿Y a los esclavos? ¿Y a los colonizados en otras tierras del imperio? etc.), no reside en dicha rearticulación su efecto “ideológico”. Es decir, sin ignorar las conquistas penosamente alcanzadas a través de una infinidad de luchas, ¿no podemos constatar allí el “engaño” de creer que una política emancipatoria pueda desarrollarse en el mismo campo construido y delimitado por el “opresor”? Apelemos a un ejemplo concreto: el voto fue un gran avance para las masas populares, en la misma medida en que *también* pudo representar un freno para su emancipación.

IV. El derecho: de la protección de lo humano a su destrucción

La oposición Estado-democracia arroja otra consecuencia derivada, en un cierto sentido, del desfasaje entre el productor y su producto, esto es, la *reificación* del Estado de derecho. Señala Abensour que desde su nacimiento el Estado de derecho ha sido corroído por una serie de contradicciones internas, de las cuales una especie de “tiranía de la norma” demuestra ser fundamental:

(...) el Estado de derecho, concebido para atar las manos al poder, termina por desatárselas, por mucho que eso sea hecho de modo normativo, en el respeto del normativismo. Como resultado de esas contradicciones internas se produce una verdadera inversión de la institución primera: el reino de las normas, concebido originariamente para limitar el poder, alimenta la ilusión de un perfeccionismo jurídico, al punto de absolutizarse y de dar lugar a un poder acabado (...) En lugar de ser concebido y practicado como un ideal regulador, el Estado de derecho se transforma en un sistema cerrado que estimula la verticalidad de las normas jurídicas y su organización piramidal para dar nacimiento a una nueva concentración del poder, a un poder unitario y jerárquico, con desprecio por todas las formas de autonomía (Abensour, 1998: 129-130).

Estamos en presencia de una posibilidad que preocupaba especialmente a Arendt, y a la cual Balibar pretendió dar respuesta a través de la figura de la “desobediencia”. Refresquemos rápidamente de qué se trataba. El carácter absoluto de la ley puede hacer virar su función de protección de los individuos hacia la comisión de crímenes aberrantes contra

quienes pretendía defender. El comportamiento de algunos hombres con poder bajo el totalitarismo muestra que la abstracción del “imperativo categórico”, aunque sea asumido “banalmente”, los exime de su propia capacidad de juzgar un hecho y posibilita una obediencia ciega.

Pero lo más inquietante de la cuestión está en que no hay ninguna “perversión”, en que la presunta degeneración de la ley ocurre en el mismo movimiento pendular del formalismo jurídico. El motivo de ello, escribimos antes, tiene que ver con el paso del feudalismo a la modernidad. La constitución de la ley como encarnación de la voluntad soberana emancipó al orden jurídico de las mediaciones correspondientes a la composición estamental y corporativa del régimen feudal. En el siglo XX los totalitarismos, mediante la pulsión al “Uno” que tuvo como efecto identificar absolutamente la voluntad del líder y la de quienes debían ejecutar la ley, vinieron a poner de manifiesto brutalmente esta íntima conexión anulando el momento de la decisión personal.

Por esta razón Balibar apela al carácter infundado de los derechos, incorporando un movimiento dialéctico que introduce una dimensión de negatividad que está “siempre ahí”. La coimplicancia permanente entre derecho y desobediencia, *arché* y *anarché* y política e impolítica puede funcionar como antídoto contra la obediencia ciega. La subversión o la corrosión permanente que se produce entre estos elementos en el medio del juicio público, a través de la reciprocidad de la palabra, nos permite reflexionar sobre la obediencia a la ley. El elemento novedoso que nos aporta Balibar es que esta posibilidad no debe limitarse solo al momento fundacional de un orden, sino que debe ser permanente.

Fijemos nuestra atención ahora en Lefort. El totalitarismo, desde su conceptualización, es una “realización” de la democracia; el totalitarismo la presupone en la medida en que es un intento de ocupar plenamente el lugar “vacío” del poder. Sin apartarnos del pensamiento de lo político, y atendiendo a la subversión histórica (¿revolución permanente?) continua que la democracia tiene que llevar a cabo según nos dice Balibar, la absolutización de la ley ¿no habla del recorrido producido desde el Estado de derecho hasta el Estado totalitario y no de la línea que uniría a la democracia con este último?

Si el Estado de derecho es el verdugo de la democracia, si al querer proteger a los individuos de un absolutismo los somete a otro, ¿no llegaríamos nuevamente a la conclusión de que los derechos humanos expresan el fundamento del Estado y no el fundamento sobre el cual se

erigiría la democracia, contrariamente a lo que piensa Lefort? ¿Y si señalasen una vez más la falsa reconciliación, la tensión no resuelta entre universal y particular, la banalidad del elemento político cerrado sobre sí mismo? ¿No expresarían también la *falta*, la *brecha*, la distancia con la verdadera determinación del pueblo aún *por-venir*?

V. Irenismo versus catastrofismo

Es turno de examinar más profundamente el “funcionamiento” de los derechos humanos a la luz de la relación entre democracia y totalitarismo. Esto podemos realizarlo desde dos abordajes diferentes. En primer término, desde el propio pensamiento de lo político que, en su variante crítica, intenta recuperar una dialéctica de libertad y dominación inherente a la lógica de la actividad política. Luego, precisamos poner en cuestión al paradigma de lo político en sí, criticando una posible absolutización de lo político que, por un efecto paradójico, puede servir a los fines de despolitizar otras dimensiones de “lo social”.

Comencemos por lo primero que señalamos. En el texto sugerentemente titulado de manera interrogativa “¿Por una filosofía política crítica?”, Miguel Abensour se propone alterar la oposición democracia-totalitarismo introduciendo un tercer término: el Estado autoritario. Pero lo sustancial del movimiento viene dado por el hecho de que este tercer término se añade como el reverso del primero, es decir, señala que la democracia puede conducir al Estado autoritario sin precipitarse del lado del totalitarismo. Lo cual significa, más profundamente, romper la ilusión de que cuando vivimos en democracia vivimos en el medio de la libertad, que es la política, y cuando lo hacemos bajo el totalitarismo vivimos oprimidos porque “no hay política”. En una palabra, y estamos muy próximos a Balibar aquí, la política no es libertad de una vez y para siempre, sino que contiene en sí misma la posibilidad de la dominación sin que tenga que aparecer la cómoda apelación al fantasma del “totalitarismo”.

A medida que avanzábamos en la lectura de Lefort, a través de su análisis de la conformación de la modernidad y su tentativa de dibujar nítidamente los límites entre los regímenes libres y los despóticos, encuadrados perfectamente en las figuras de la democracia y el totalitarismo, resultaba inevitable preguntarse por las perturbadoras tesis a las que llegó una “escuela” de pensamiento central en el siglo XX: la Teoría

Crítica. Claramente, aunque el problema es más complejo de lo que parece, ya que el totalitarismo presupone a la democracia, perderíamos de vista el eje estructurador de las sociedades contemporáneas sostenido en la idea del despliegue de la “racionalidad instrumental”. La razón es obvia, la constitución del paradigma político no podía permitirse la reducción del funcionamiento social a una dimensión todavía muy próxima a la economía política; reducción que podría dañar, por consiguiente, la autonomía de lo político.

Pues bien, el texto que acabamos de mencionar de Miguel Abensour intenta tender un puente entre lo que él denomina el paradigma político, del lado de Arendt y Lefort, y el paradigma de la crítica de la dominación, del lado de los frankfurtianos, sin renunciar a ninguno de los dos. La articulación apuntaría a detener las dos derivas contenidas en cada uno de ellos, el “irenismo”⁴ y el “catastrofismo”. Describámoslos brevemente. El paradigma político se define, sintéticamente, por el carácter no derivable de la política de cualquier otro orden, ya sea económico, social, religioso, etc. Es el modo de institución de lo social que prefigura todas las relaciones entabladas entre los hombres (de ellos con la naturaleza, con los otros hombres y consigo mismos) y a la cual podemos acceder a través de la dimensión del poder. Aquí hay algo importante, poder no es lo mismo que dominación, es el lugar en el cual la unidad de lo social se manifiesta a través de sus divisiones. Abensour sostiene que es probablemente Arendt quien mejor revela el núcleo del paradigma político al dividir tajantemente la *polis* del *oikos*, asignándole a la política la misión de la libertad y confinando la dominación al ámbito doméstico.

El paradigma de la crítica de la dominación constituiría una “superación” del marxismo, en tanto no reduce la lógica de la dominación política a la de la explotación económica. A la par, permite examinar cómo el dominio ha asumido diferentes modalidades a través de la historia por fuera de cualquier determinismo o esquematismo. Aunque la Teoría Crítica haya abandonado el terreno de la filosofía política a partir del primer tercio del siglo XX, según Abensour, su insistente preocupación por la emancipación humana la ha llevado a retomar por otras vías la pregunta por la libertad y la “buena vida” ínsita en la filosofía política. Sin embargo, su principal dificultad residiría en la igualación de la política con la dominación, por lo que la posibilidad histórica de la emancipación se presenta como un más allá de la política, como una salida de la política.

Precisamente allí está contenida su deriva al “catastrofismo”. Por

una parte, el efecto derivado de la equiparación entre política y dominación oculta el hecho de que la política se compone del movimiento dialéctico entre la dominación y la búsqueda de la libertad. Por la otra, más grave aún, la coincidencia de la emancipación con una salida de la política eliminaría de raíz la especificidad de la relación política, que es precisamente la conjugación de la unión en la diferencia. Lejos de este diagnóstico, Abensour no solo piensa que la emancipación no acabaría con la política, sino que incluso la haría advenir. La exclusión de la dimensión libertaria de la política, además, entorpece la comprensión de la historia. En principio, porque su sola equivalencia con la dominación la hace aparecer como una “eterna catástrofe”, “por ello, este último [el teórico crítico] queda ciego ante las brechas de la libertad, o más bien ante los momentos instituyentes de la libertad. Momentos que en su sucesión pueden ser leídos como una historia discontinua de la libertad, de las experiencias de la libertad (...)” (Abensour, 2005: 62). Luego, el mismo impulso “catastrofista”, al considerar la historia humana bajo el resplendor de la dominación, habría negado a la Teoría Crítica la comprensión de los totalitarismos como un fenómeno sin precedentes. En otras palabras, porque establece una solución de continuidad con las formas de dominio anterior, perdiendo de vista la destrucción de la política que emprendieron por igual el nazismo y el estalinismo.

La deriva al “irenismo” contiene dos vertientes, de las cuales la segunda nos interesa especialmente porque involucra a Lefort. En principio debemos decir que esta nueva unilateralidad es lo simétrico inverso del paradigma de la dominación. En efecto, la política es concebida como un espacio libre, sin antagonismos; en fin, es una política que ha expulsado a los conflictos de su seno. Abensour no menciona el nombre propio, pero la referencia a una intersubjetividad comunicativa, regulada por el consenso, de inspiración neokantiana, nos hace pensar evidentemente en la propuesta habermasiana –quizás, también, en la rawlsiana–. La segunda vertiente tomaría en cuenta la relación entre dominación y libertad, pero bajo esta particular característica: el enfrentamiento entre el medio de la libertad y el medio de la dominación acontece en una relación de exterioridad. Cada uno es el polo del otro. Los nombres propios son aquí Arendt y Lefort, y Abensour está muy cerca de ellos. Pero será la revisión del elemento de exterioridad lo que nos permitirá una articulación más adecuada entre los dos paradigmas.

Abensour piensa que la articulación entre dominación y libertad debe

realizarse en el corazón mismo de lo político. Dicho de otro modo, lo político no sería un espacio eterno de libertad tal que una salida de él lo precipite en su “otro”: el totalitarismo. En todo caso, debemos considerar la posibilidad de la propia degeneración de los regímenes libres –Abensour habla aquí de la democracia y la república– como un movimiento interno de lo político. La servidumbre no es un estado exterior a la política, la amenaza desde dentro. Y Abensour reconoce que Lefort, como fue expuesto, fija el juego político en la relación de tirantez entre dos “humores” contrapuestos: el de los Grandes y el del Pueblo. No obstante, el régimen democrático parece blindado ante su posible corrosión.

Por el contrario, Abensour cree conveniente considerar que los regímenes políticos libres se desarrollan en una confrontación contra la dominación (notemos, de paso, que estamos nuevamente en el campo de la democracia *contra* el Estado): “Como si, de alguna manera, el hecho de la dominación, recurrente en la historia, fuera el motor –por la lucha que engendra del pueblo contra los grandes– de la institución continua de la política” (Abensour, 2005: 66). La afirmación nos conecta con lo indicado al principio de este apartado: la posible emergencia del Estado autoritario en el medio de un régimen libre, sin que esto signifique la caída en un Estado totalitario.

¿Por qué nos interesa la articulación aludida? ¿Por qué provocamos este desvío? Porque Abensour nos permite pensar la dominación como consustancial a la política. Del lado de los derechos humanos, inmersos en el propio pensamiento de lo político, podemos aún conceptualizarlos desde el prisma de la dominación, una posibilidad que Lefort nos bloquea por oponer la democracia al totalitarismo sin incluir la alternativa del Estado autoritario. Retroactivamente, encontramos una justificación más para afirmar nuestra tesis de que sería conveniente comprender a los derechos humanos a partir de su imbricación entre libertad y dominación, entre la democracia y el Estado. De otro modo, presos de una perspectiva “irenista”, solo nos restaría la posibilidad de reconocer su existencia o su inexistencia de acuerdo con la partición del campo conceptual entre democracia y totalitarismo.

VI. Más allá del “economicismo” y de la “política pura”

Esforzándonos conscientemente por situarnos en el plano del pensamiento de lo político, para provocar una reapertura de la teoría de Lefort

en “su propio lenguaje”, dejamos de lado, también conscientemente, una crítica “externa” al paradigma político que ahora quisiéramos desarrollar. Por un efecto paradójico, la recuperación de lo político que, según Abensour, se perdió con el totalitarismo y se recuperó con su caída, puede significar una despolitización de los derechos humanos. Fue tal la necesidad en el campo de cierta izquierda de superar el “economicismo” marxista, junto al desencanto ante la burocratización de la Unión Soviética, que desde la oposición entre capitalismo y socialismo se pasó a la de democracia y totalitarismo. Fue tal la necesidad de recuperar la autonomía de lo político que parece haber sido absolutizada hasta el punto de no aceptar cualquier desestabilización que provenga de otro elemento.

Podríamos señalar una “escala” en esta absolutización, de “mayor a menor”, desplegada en tres nombres que no necesariamente se posicionarían en el campo de la izquierda: Hannah Arendt, autora que en una depuración total disocia completamente lo político de lo social, y por lo tanto la libertad de la necesidad. Claude Lefort, que aunque comprende la “dialéctica” conflictiva entre los “Grandes” y el “Pueblo”, no permite divisar la degeneración de la democracia más que apelando a su otro absoluto, léase, el totalitarismo. Miguel Abensour, un paso más acá, admitiendo la dinámica antagónica entre libertad y dominación como consustancial a la política (incluso en el régimen libre por excelencia, la democracia), pero lamentándose de que Marx luego de 1844 subsuma lo político en una totalidad social.

La melancolía que desata cualquier resto de impureza en la política sirve a los fines de la despolitización. Lo ha mostrado Rancière, al sostener que la distinción arendtiana provee, paradójicamente, el marco conceptual para la construcción de un estado de excepción que se encontraría más allá de lo político. Una suerte de “ontología ética” que desustancializa la dimensión propiamente política de la discusión sobre el derecho, la dimensión conflictiva en la que encuentra su lugar el disenso. Pero lo ha señalado también Badiou, al marcar que el temor por reducir el fenómeno totalitario a una expresión de las relaciones económicas, por ejemplo, anula la singularidad específicamente política de dos regímenes tan diversos como el estalinismo y el nazismo.

Entendemos que un pensamiento político emancipatorio debe, continuando algo tangencialmente con Badiou, procurar atravesar los ejes totalitarismo-democracia y capitalismo-socialismo. Debe desanudar

la democracia del mercado evitando caer en el chantaje de imaginar que una salida de la democracia de mercado conduce al totalitarismo. Entonces, el significado de los derechos humanos se alterará radicalmente: ya no serán los derechos de un ser pasivo a no sufrir ataques por parte de quien fuese, sino los derechos del hombre a crear e identificarse con lo que los existencialistas llamaban un “proyecto”.

No sería forzar tanto las cosas, pues la señalada salida de Marx del “momento maquiaveliano” podría tener que ver con la búsqueda de la libertad a través de otro camino. Si así no fuese ¿qué representaría el paso desde la democracia al comunismo? Es casi una pregunta infantil, e incluso el propio Abensour ofrece una posible respuesta cuando se refiere a la Teoría Crítica:

Para apreciar en qué medida la teoría crítica puede ser una filosofía política, nos hace falta tener en cuenta estos dos pasajes fuera de sí —el de la filosofía y el de la política— que la constituyen. Estas salidas no significan únicamente el abandono del objeto, sino un desplazamiento de este hacia otro elemento, por ejemplo el de la economía, y el proseguir de modo diferente, en este elemento, los fines de la filosofía y la política. En consecuencia la teoría crítica más que ser el abandono de la filosofía política, su negación pura y simple, es su traducción en la lengua de la emancipación o de la revolución. Traducción que concluiría en esta situación paradójica, en la cual la teoría crítica rompe con la filosofía política para retomarla, aun mejor continuarla, en suma salvarla, por otros medios, en otros elementos y por otros caminos. En una palabra, la teoría crítica es concebida, según sus fundadores, como un salvataje por transferencia de la filosofía política (Abensour, 2005: 30).

¿No es esto aplicable palabra por palabra al Marx posterior a 1844? ¿La salida de la filosofía y de la política, el acercamiento a la economía política, no es el intento de retomar los fines de la filosofía y de la política por otros medios? Si el interés por la emancipación continúa vigente, la crítica de la economía política quizás haya sido un “salvataje por transferencia de la filosofía política”. Si Hegel —y sería muy productivo hacer extensivo el cuestionamiento a los filósofos políticos actuales— parece pensar que la dimensión sensible no es la determinante, sino la dimensión propiamente política del hombre, Marx está indicándonos que la emancipación humana debe hacerse “desde abajo”, desde el revolucionamiento de las condiciones prácticas. Cuando decimos “desde

abajo” no nos estamos refiriendo a la estructura que, por medio de un “efecto dominó”, provoca el desplome de las superestructuras, más bien estamos ubicados en la serie de dualismos verticalistas (Dios-Tierra, Estado-Mercado, Política-Economía, Ciudadano-Hombre, etc.) producidos por la modernidad política. La “verdadera democracia” supone, contra la relación vertical entablada con el Estado, una relación horizontal establecida entre los individuos.

Puesto de otro modo, Hegel consideraría que la superación de la miseria de la sociedad civil se alcanzaría en el medio del Estado, de la misma forma en que la política podría salvar al hombre de su trabajo abstracto. ¿Por qué no pensar, entonces, que la “inversión” que realiza Marx pretende revolucionar las condiciones de la praxis para transformar realmente el vínculo político? Permítasenos aquí arriesgar la hipótesis de que Marx no modifica su objetivo (pensar lo político): lo que se ve alterado (a través del estudio de la economía política) es qué es lo que debe ser conocido previamente a ser revolucionado.

Se trataría, para los tiempos actuales, de percibir la conflictiva relación entre política y economía sin ninguna exclusión, como ocurriendo bajo el signo de una “indecidibilidad estructural”. Conocemos los efectos del “economicismo” en la teoría, y Žižek nos advierte sobre los riesgos de su contrario:

Esta «política pura» de Badiou, Rancière y Balibar, más jacobina que marxista, comparte con su gran oponente, los Estudios Culturales anglosajones y su enfoque en la lucha por el reconocimiento, la degradación de la esfera de la economía. Es decir que todas las nuevas teorías francesas (o de orientación francesa) de lo Político, desde Balibar a Rancière y de Badiou a Laclau y Mouffe, se orientan –para ponerlo en los términos filosóficos tradicionales– a la reducción de la esfera de la economía (de la producción material) a una esfera «óptica» privada de dignidad «ontológica». Dentro de este horizonte, no hay simplemente ningún lugar para la «crítica de la economía política» marxista: la estructura del universo de las mercancías y el capital en *El Capital* de Marx no es sólo una esfera empírica limitada, sino un tipo de *a priori* socio-trascendental, la matriz que genera la totalidad de las relaciones sociales y políticas (Žižek, 2004: 99).

Ambos olvidos, el de la dimensión económica y el de la dimensión política, contienen derivas propiamente “ideológicas”. La primera variante, la represión de lo económico, corre el grave riesgo de convertirse

en una alternativa “política” conformista más que admita las reglas del juego del capital y se limite a administrar del mejor modo posible “lo que hay”; mientras que su opuesto, un tipo de economicismo “objetivista”, puede representarse al mundo como un sistema cerrado aparentemente situado más allá de las posibilidades concretas de transformación que podrían llevar adelante los sujetos. Sin embargo, si hacemos caso a Žižek, no existe algo así como una salida ecléctica a la dualidad ni una reconciliación armoniosa, sino, más bien, una imposible traducción que, no obstante, es necesaria para que cada dimensión sea factible de ser interpretada en el desenvolvimiento de la otra:

La relación entre la economía y la política es finalmente la de la conocida paradoja visual de «las dos caras del jarrón»: cualquiera ve sólo una de las dos caras de un jarrón, nunca ve las dos –hay que hacer una elección– (...) La crítica «política» al marxismo (la objeción de que, cuando se reduce la política a una expresión «formal» de algún proceso socio-económico «objetivo» subyacente, se pierde la apertura y la contingencia constitutiva del campo político como tal) debe complementarse así con su anverso: el campo de la economía es *en su forma misma* irreductible a la política –este nivel de la *forma* de la economía (de la economía como forma determinante de lo social) es lo que pierden los «políticos post-marxistas» franceses, cuando reducen la economía a una más de las esferas sociales positivas– (...) La lucha de clases «política» tiene lugar en medio de la economía (recuérdese el último párrafo de *El Capital III*, donde el texto se detiene abruptamente, abordando la lucha de clases), mientras que, al mismo tiempo, el dominio de la economía sirve como clave que permite descifrar las luchas políticas. No sorprende entonces que la estructura de esta relación imposible sea la de la banda de Moebius: primero, pasamos desde el espectáculo político hasta su infraestructura económica; luego, en un segundo paso, nos confrontamos con la dimensión irreductible de la lucha política en el corazón mismo de la economía (Žižek, 2004: 99-100-101-102, las cursivas son del autor).

Las formas que reviste la producción económica de las mercancías, para abreviar, la lógica del capital, necesita ser reintegrada de una manera siempre creativa, no “mecánica” ni “determinista”, en los análisis de políticas de derechos humanos, en una proyección que se dirija tanto al pasado como al futuro. El ocultamiento de la lógica de desarrollo del capital no nos permite, por ejemplo, preguntarnos seriamente si una

política reivindicativa de derechos no significa una expansión de la igualdad abstracta de los hombres, lo que no es sino una forma de expansión del principio básico del intercambio de mercancías posibilitado por el “equivalente general” —el dinero—. Citamos, finalmente, un pasaje de Adorno cercano al espíritu de un “comunismo de singularidades” que Badiou recoge de Sartre:

Una sociedad emancipada no sería, sin embargo, un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy, la identidad de los interesados en las filmaciones y en los armamentos, pero concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor. Cuando se le certifica al negro que él es exactamente igual que el blanco cuando no lo es, se le vuelve a hacer injusticia de forma larvada (Adorno, 1999: 103).

Abensour piensa que este fragmento adorniano señala hacia una idea de política no identificada con la dominación. Pero, en todo caso, tendríamos que abogar para que una filosofía política crítica no solo emerja tras las ruinas de las experiencias totalitarias, sino sobre las propias ruinas del capitalismo.

Notas

¹ Remitimos a nuestro Capítulo II, Parágrafo II.1. “Marx: de la crítica de la religión a la crítica de la política”.

² Véase nuevamente nuestro Capítulo II, Parágrafo II.1. “Marx: de la crítica de la religión a la crítica de la política”.

³ Grüner nos proporciona una definición precisa de cada concepto: “lo político” puede ser entendido “como instancia antropológicamente originaria y socialmente fundacional, es decir como espacio de una ontología práctica del conjunto de los ciudadanos como todavía se la puede encontrar en la noción aristotélica del *zoon politikón*”, mientras que “la política” puede ser comprendida “como ejercicio de una «profesión» específica en los límites institucionales definidos por el espacio «estático» del Estado jurídico” (Grüner, 2002: 21, las cursivas son del autor).

⁴ El irenismo hace referencia a una posición “ingenua” que ignoraría el carácter conflictivo de la política.

Epílogo

I. Dos ejes temporales en el abordaje del problema

La investigación que realizamos se propuso, dentro de la inconmensurabilidad que supone una discusión sobre los derechos humanos, dada su actualidad y su abordaje a través de múltiples perspectivas correspondientes a las más disímiles tradiciones teóricas, un recorrido particular marcado por dos temporalidades.

En primer lugar, un recorrido diacrónico que, como fue señalado anteriormente, tomó en cuenta tres hitos centrales:

1) La sanción de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 producida por la Revolución Francesa. En ella se conjugan de un modo pendular los principios del contractualismo recostado, unas veces, sobre el atomismo y el individualismo “posesivo” de la teoría de John Locke, y, otras, sobre el carácter orgánico del todo social palpable en las ideas de soberanía, pueblo y nación propias del pensamiento de Jean Jacques Rousseau.

2) Luego, la teoría del Estado ético de Hegel, que aunque comparte con Rousseau la idea de una libertad que debe realizarse “objetivamente”, es decir a través del conjunto de las relaciones sociales, nos proporcionó la doble oportunidad de indagar sobre la crítica a la abstracción contractualista, al tiempo que proveyó el marco categorial desde el cual fue preciso comprender las críticas de Marx. A través de ellas, llegamos a la conclusión de que la impugnación de los derechos humanos es solo la expresión de la crítica al dualismo representado por la estricta conformación del Estado político y la sociedad civil como esferas aparentemente autónomas, lo que no es sino decir, el examen y la tentativa de radicalizar la modernidad política.

3) El salto desde el análisis marxiano hacia su reapertura por parte de Claude Lefort fue preparado desde una triple aproximación, tanto

histórica como teórica, sustentada en la crítica a la tradición marxista conformada a partir de una relación conflictiva con la Unión Soviética, la crítica a las posiciones del propio Marx y el pensamiento de lo político reactivado por Hannah Arendt. La teoría de Claude Lefort, entonces, pensador de lo político, de la división social, situado entre las tradiciones heideggeriana y marxista y defensor de los derechos humanos anudados en una concepción sumamente original de la democracia.

Por último, la resignificación de los tres momentos señalados en la conceptualización de los derechos humanos, autorizada por la reapertura de la cuestión política en Marx. Reapertura efectuada por Miguel Abensour que, al incluir a Marx como un pensador de lo político, permitió acercarnos nuevamente a su noción de “democracia verdadera”. Nuestro trabajo, aquí, consistió en volver a pensar la significación de los derechos humanos desde esta nueva aproximación.

En segundo lugar, un abordaje sincrónico que tomó en cuenta la conformación de una constelación de autores franceses contemporáneos. Pensadores identificables en el cruce entre las corrientes del posestructuralismo, el posfundacionalismo y el posmarxismo. Étienne Balibar, Jacques Rancière y Alain Badiou, como discípulos de Althusser (tres participantes del seminario que culminó en la obra *Para leer El Capital*); Claude Lefort y Miguel Abensour, filósofos de lo político en la estela del pensamiento de Hannah Arendt.

II. ¿Dos totalitarismos?

La tensión entre lo político y lo social ha sido una constante a lo largo de nuestra investigación. Lefort, Balibar y Abensour, en la huella de Arendt, intentan cuestionar este abismo, ya sea contaminando ambos espacios recíprocamente a través del debate ideológico, incorporando una dimensión de negatividad consustancial a la política a través de la “impolítica”, o bien proponiendo una retraducción de lo uno en lo otro. Rancière salva el problema recurriendo a la idea del “proceso de subjetivación”, mediante el cual reúne a lo político con lo social. Reunión que, llevada al campo de los derechos humanos, transforma la tensión entre “hombre” y “ciudadano” en un proceso productivo.

Rancière muestra una salida “elegante”, como dice Žižek, al dilema al que este dualismo nos enfrenta pero, de todos modos, no podemos dejar de observar una especie de cinismo al momento de sostener que

es la ausencia de derechos la que justamente abre un espacio para su conquista. En otras palabras, no importaría demasiado que los seres humanos carezcan de derechos válidos, porque su potencia consiste en la movilización necesaria para convertirse en sujetos de derechos.

Sin embargo, de un modo irónico (la aparición de sucesivas paradojas también fue una constante en el tratamiento de las teorías que analizamos), el anhelo de sostener una especie de política pura, de preservar a cualquier costo la “autonomía de lo político”, corre el riesgo de despolitizar la acción concreta. Si lo político remite a la configuración total de las relaciones sociales ¿la expulsión de un tipo específico de relación social —y no es una relación social *más*, porque la economía es el fundamento del capitalismo (¿quién podría negarlo?)— no provoca precisamente la pérdida de lo político?

No es una idea que goce de buena aceptación en el paisaje teórico actual, pero estamos de acuerdo con Badiou en que una política de derechos emancipatoria debe ser universal. Esta universalidad entendida como la capacidad de transformación de las relaciones sociales totales, como un reordenamiento de la *polis*. ¿No sería la mejor forma de rendirle homenaje a lo político? El “irenismo”, para volver a tomar prestada la palabra a Abensour, muestra su cara en el doble filo de la comprensión del fenómeno del poder. Resulta, desde luego, extremadamente productivo llevarlo más allá de una función puramente “instrumental”, pero, ¿dejar de comprenderlo como un mecanismo que una clase emplea sobre otra?

La redefinición de su función como instancia que regula el conflicto entre los “Grandes” y el “Pueblo” —en la terminología que Lefort recupera de Maquiavelo— lo expulsa, precisamente, del conflicto al actuar como un “tercero” en la disputa. ¿No nos está predicando Poltier, el comentarista de Lefort, una doctrina de la resignación ante los poderes instituidos? Porque, según él, debemos quitarnos de la cabeza la ilusión de alcanzar una sociedad armónica, ya que el conflicto es “insuprimible”. Citamos una vez más un breve pasaje suyo: “Surgido del conflicto de clases constitutivo de la sociedad política, el poder no tiene otro fin que dejar jugar ese conflicto, cuidando de que no degenera hasta el extremo de arruinarla” (Poltier, 2005: 31-32). ¿Cómo es posible pensar en una política emancipatoria frente a cualquier forma de dominación si dejamos que el conflicto siga jugando con nosotros?

Puede decírsenos que a lo que se apunta es a la comprensión del ca-

rácter inerradicable del conflicto, a la repetida idea de que el marxismo es una “filosofía de la reconciliación” que pretendió acabar con la dimensión del poder una vez conquistada la nueva sociedad. Pero, de acuerdo con la noción de democracia que recuperamos de Marx, la superación del conflicto ¿no puede ser pensada como la superación de la política encerrada en el Estado? Es decir, la ruptura de la relación hegemónica entre la clase dominante y la clase oprimida *bajo* la figura estatal. La desaparición de este conflicto “particular” no implicaría la desaparición de una vez y para siempre de la naturaleza conflictiva de la sociedad. Con el final de un régimen “particular” (solo si pensamos seriamente que el modo de producción basado en el capital puede ser transformado), desaparecería únicamente la forma “particular” del conflicto que le es inherente.

La hermeticidad del paradigma político, al excluir a la economía política, en la cual se manifiesta privilegiadamente el carácter totalitario de la razón instrumental, permite ver solo el totalitarismo político (el de los regímenes totalitarios comúnmente caracterizados como tales) pero nos impide extraer una conclusión bastante perturbadora para los filósofos de lo político, y es la que, a través de la Teoría Crítica, mueve a pensar que hay “dos totalitarismos”, también el de la democracia formal de mercado que no casualmente continúa universalizándose.

Toda la riqueza de la teoría de Lefort, la inmensa complejidad de sus análisis, conduce a afirmaciones tales como que el carácter insuprimible de la división social se muestra en un pluralismo de partidos políticos que se disputan el poder. La profunda crítica a la ciencia política tradicional termina por suscribir, en muchos casos, a sus presupuestos más básicos. Acontece lo mismo con su lectura del fenómeno del poder. La gran comprensión de Lefort acerca del acontecimiento democrático como el advenimiento de un lugar vacío, se pone en juego en el “ritual” de las elecciones: allí se muestra la desnudez del poder, su carácter inapropiable, pues es a través de este acto donde constatamos que cambia de manos.

La absolutización política, con su consecuente expulsión de la economía política, puede conducirnos a una interpretación un tanto ingenua de la cuestión. Porque esta suspensión temporaria del poder, que tiene en vilo a la población solo cada cuatro años y hasta el momento en el cual los técnicos resuelven informarnos la tendencia irreversible de la democracia casi al nivel de un fenómeno climático, quizás no valga

tanto para los grupos económicos. Para abreviar, *el capital* no sufre de igual modo esta suspensión del poder, o, mejor, su continuidad obedece a otras leyes que, para no ser reduccionistas, dependen de una imbricación entre política y economía.

El “irenismo” de la filosofía política no gobierna solo a las propuestas neokantianas de una intersubjetividad comunicativa, sino incluso a las que se reivindican como acogiendo el conflicto y la división social.

Bibliografía

- Abensour, Miguel (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue.
- Abensour, Miguel (2004). “Teorías de la democracia. Para acabar con el Estado”. *Suplemento Radar Libros* del diario *Página 12*. [En línea] <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-1199-2004-08-26.html>
- Abensour, Miguel (2005). “¿Por una Filosofía Política Crítica?”. En M. Abensour, A. Badiou, P. Vermeren, P. Vauday, G. Fraisse, C. Lefort, *Voces de la filosofía francesa contemporánea* (pp. 21-70). Buenos Aires: Colihue.
- Abensour, Miguel (2007). “¿Por una Filosofía Política Crítica?”. En M. Abensour, *Para una filosofía política crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Abensour, Miguel (2010). “Utopía y emancipación”. *Revista Minerva*, N° 15. [En línea] http://www.circulobellasartes.com/ag_edicionesminervaleerminervacompleto.php?art=432&pag=1#leer
- Adorno, Theodor (1999). *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.
- Albamonte, Emilio; Castillo, Christian (2006). “El IIº Congreso del Poder y la División entre Bolcheviques y Mencheviques”. *II Conferencia del Ciclo Lenin y la Historia del Partido Bolchevique*, Verano. [En línea] <https://www.laizquierdadiario.com/El-IIo-Congreso-del-POSDR-y-la-division-entre-bolcheviques-y-mencheviques>
- Althusser, Louis (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis; Balibar Étienne (2006). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

- Badiou, Alain (2000). “La ética y la cuestión de los derechos humanos”. *Revista Acontecimiento*, N° 19-20. [En línea] <http://www.grupoacontecimiento.com.ar/articulos/19Badiou1.pdf>
- Badiou, Alain (2004a). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder.
- Badiou, Alain (2004b). “La idea de justicia”. *Revista Acontecimiento*, N° 28. [En línea] <http://www.grupoacontecimiento.com.ar/articulos/28Badiou.pdf>
- Badiou, Alain (2005). “Panorama de la Filosofía Francesa Contemporánea”. En M. Abensour, A. Badiou, P. Vermeren, P. Vauday, G. Fraisse, C. Lefort, *Voces de la Filosofía Francesa Contemporánea* (pp. 71-83). Buenos Aires: Colihue.
- Badiou, Alain (2010). “El emblema democrático”. En G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross, S. Žižek, *Democracia, ¿en qué estado?* (pp. 15-23). Buenos Aires: Prometeo.
- Bakunin, Mijail (2000). *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Altamira.
- Balibar, Étienne (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, Étienne (2007). “La impolítica de los derechos humanos. Arendt, el «derecho a tener derechos» y la desobediencia cívica”. *Revista Erytheis*, N° 2. [En línea] <http://idt.uab.es/erytheis/pdf/ve/2.pdf>
- Balibar, Étienne (2008). “Del ‘68 a la crisis de la izquierda”. *Revista Posse*, junio. [En línea] <https://colaboratorio1.wordpress.com/2008/09/05/entrevista-con-etienne-balibar-del-68-a-la-crisis-de-la-izquierda/>
- Barbier, Maurice (2003). “La génesis del Estado moderno en Marx”. En H. Tarcus, *Marx y el Estado. Cuadernos de la Cátedra Teoría política* (pp. 33-48). La Plata: Facultad de Humanidades (UNLP).
- Bobbio, Norberto (1986). *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta.
- Borón, Atilio (1999a). “El marxismo y la filosofía política”. En A. Borón (Comp.), *Teoría y Filosofía Política: La tradición clásica y las nuevas fronteras*. Buenos Aires: CLACSO.
- Borón, Atilio (1999b). *La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO/Eudeba.

- Borón, Atilio (2008). “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx”. En A. Borón (Comp.), *Filosofía política Moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 289-334). Buenos Aires: Luxemburg.
- Bovero, Michelangelo (2002). “Democracia y derechos fundamentales”. *Revista Isonomía*, N° 16. [En línea] <http://www.cervantes-virtual.com/obra/democracia-y-derechos-fundamentales-0/>
- Bulygin, Eugenio (1987). “Sobre el estatus ontológico de los derechos humanos”. *Revista Doxa*, N° 4. [En línea] <http://www.cervantes-virtual.com/obra/sobre-el-status-ontologico-de-los-derechos-humanos-0/>
- Castoriadis, Cornelius (2012). “La dirección proletaria”. *Dirección y Revolución*. [En línea] <https://es.scribd.com/document/181386196/Pannekoek-y-Castoriadis-Direccion-y-revolucion>
- Ciriza, Alejandra (2008). “A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad”. En A. Borón (Comp.), *Filosofía política Moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 289-334). Buenos Aires: Luxemburg.
- Cohen, Gerald (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI.
- Crespo, Horacio (2003). “Introducción”. En J.J. Rousseau, *El Contrato Social* (pp. 5-20). Buenos Aires: Losada.
- Cristobo, Matías (2011). “Claude Lefort: los derechos humanos como el fundamento del orden democrático”. *Revista Astrolabio. Nueva Época*, N° 7. [En línea] <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/305>
- Cristobo, Matías (2012). “Críticas al «experimento mental» de David Held”. *Revista Pilquen*, Año 14, N° 15. [En línea] <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/Sociales/article/view/1567/1611>
- Cristobo, Matías (2013). “Notas sobre el desarrollo del conocimiento «técnico» aplicado en los procesos de trabajo”. *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 7, N° 2. [En línea] <http://www.intersticios.es/article/view/11327/8188>
- Dahl, Robert (1999). *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Ma-

drid: Taurus.

- Dancy, Jonathan (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Dri, Rubén (2008). “La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado”. En A. Borón (Comp.), *Filosofía política Moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 213-245). Buenos Aires: Luxemburg.
- Eiff, Leonardo (2011). “El itinerario de Lefort y la cuestión de la revolución”. Ponencia presentada en las *II Jornadas de Debates Actuales de la Teoría Política Contemporánea*, 29-30 de julio, Córdoba.
- Eymar, Carlos (1987). *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*. Madrid: Tecnos.
- Feuerbach, Ludwig (1985). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía/Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Orbis-Hyspamérica.
- Flynn, Bernard (2008). *Lefort y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gamio Gehri, Gonzalo (2000). “Postliberalismo y Derechos Humanos”. *Revista Paz*, N° 36. [En línea] <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/2065.pdf>
- Giusti, Miguel (2007). “Pobreza, igualdad y derechos humanos”. *Memoria. Revista sobre cultura, democracia y derechos humanos*, N° 1: pp. 29-36. Lima.
- Giusti, Miguel (2013). “Los derechos humanos en un contexto intercultural”. *Organización de Estado Iberoamericanos*. [En línea] <http://www.oei.es/valores2/giusti2.htm>
- González, Nazario (1998). *Los derechos humanos en la historia*. Barcelona: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Grüner, Eduardo (1998). “Introducción. El retorno de la teoría crítica de la cultura. Una introducción alegórica a Jameson y Žižek”. En F. Jameson, S. Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 11-64). Buenos Aires: Paidós.
- Grüner, Eduardo (2002). “La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político”. En A. Borón, A. De Vita (Comps.), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*

- (pp. 13-50). Buenos Aires: CLACSO.
- Grüner, Eduardo (2006). "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento". En A. Borón, J. Amadeo, S. González (Comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 105-147). Buenos Aires: CLACSO.
- Grüner, Eduardo (2007a). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Grüner, Eduardo (2007b). "¿Por qué es más bien Heidegger y no Adorno (o Sartre)?" . *Revista Pensamiento de los confines*, N° 20, junio: pp. 33-54. Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, Jürgen (1990). *Conocimiento e Interés*. Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1995). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, Jürgen (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hoyos Vásquez, Guillermo (2013). "Filosofía política, teorías políticas y ciencia política". *Revista Panameña de Política*, N° 16, julio-diciembre. [En línea] <http://cidempanama.org/wp-content/uploads/2013/08/Filosof%C3%ADa-politica.pdf>
- Holloway, John (1999). *Nosotros somos los únicos dioses. De la crítica del Cielo a la crítica de la Tierra*. Córdoba: Iniciativa Praxis Crítica.
- Holloway, John (2013). "¿Por qué Adorno?" . *Revista Herramienta*, N° 28 [En línea] <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-28/por-que-adorno>
- Hunt, Lynn (2010). *La invención de los derechos humanos*. Buenos Aires: Tusquets.
- Infranca, Antonino; Vedda, Miguel (Comps.) (2012). *La alienación: historia y actualidad*. Buenos Aires: Herramienta.
- Kant, Immanuel (2000). "La Paz Perpetua". En I. Kant, *Lo Bello y lo Sublime. La Paz Perpetua* (pp. 89-159). Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, Immanuel (2007). "Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustra-

- ción?”. En I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (pp. 81-93). Madrid: Alianza.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y Diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude (1984). “¿Qué es la burocracia?”. En O. Ozlak (Comp.), *Teoría de la burocracia estatal: enfoques críticos* (pp. 17-53). Buenos Aires: Paidós.
- Lefort, Claude (1985). “El problema de la democracia”. *Revista Opciones*, N° 6, mayo-agosto: pp. 73-86. Santiago de Chile.
- Lefort, Claude (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefort, Claude (2004). *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos.
- Lefort, Claude (2012). *Proletariado y dirección revolucionaria* [En línea] <http://cai.xtreemhost.com/otros/index.htm>
- Lenin, Vladimir (2012). “Un paso adelante, dos pasos atrás”. *Obras escogidas. Tomo I*. [En línea] <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe3/lenin-obras-1-3.pdf>
- Locke, John (2003). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Losada.
- Löwy, Michael (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta y El Colectivo.
- Luxemburgo, Rosa (2010). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Antídoto.
- Luxemburgo, Rosa (2012). “Problemas de organización de la socialdemocracia rusa”. [En línea] <http://eljanoandaluz.blogspot.com.ar/2012/03/rosa-luxemburgo-problemas-de.html>
- Liotard, Jean François (2008). “Los Derechos del Otro”. Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Macpherson, Crawford Brough (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Maquiavelo, Nicolás (2006). *El Príncipe*. Buenos Aires: Prometeo.

- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, Herbert (1969). “La tolerancia pura”. En R. Wolff, B. Moore, M. Herbert, *Crítica de la Tolerancia Pura*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1970). *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Marx, Karl (1987a). “Crítica del Derecho del Estado de Hegel”. En K. Marx, F. Engels, *Marx. Escritos de Juventud* (pp. 319-438). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1987b). “Cartas cruzadas en 1843”. En K. Marx, F. Engels, *Marx. Escritos de Juventud* (pp. 441-460). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1987c). “Apéndice”. En K. Marx, F. Engels, *Marx. Escritos de Juventud* (pp. 671-704). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1987d). “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”. En M. Karl, F. Engels, *Marx. Escritos de Juventud* (pp. 491-502). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1987e). “Sobre la cuestión judía”. En K. Marx; F. Engels, *Marx. Escritos de Juventud* (pp. 463-490). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1987f). “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. En K. Marx, F. Engels, *Marx. Escritos de Juventud* (pp. 557-668). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1997). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2002). *El Capital. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2006a). “Tesis sobre Feuerbach”. En R. Mondolfo, *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia* (pp. 21-23). Buenos Aires: Claridad.
- Marx, Karl (2006b). *El Manifiesto Comunista*. Buenos Aires: Acercándonos.
- Molina, Esteban (2004). “El trabajo de la incertidumbre”. En C. Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* (pp. VI-

- LI). Barcelona: Anthropos.
- Mondolfo, Rodolfo (2006). *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*. Buenos Aires: Claridad.
- Mouffé, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Nino, Carlos (1984). *Ética y Derechos Humanos*. Buenos Aires: Paidós.
- Poltier, Hugues (2005). *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques (2010). “¿Quién es el sujeto de los derechos del hombre?”. *Revista Derecho y Barbarie*, N° 3: pp. 10-19. Buenos Aires.
- Rawls, John (2001). *El Derecho de Gentes*. Madrid: Paidós.
- Riazanov, David (2012). *Marx y Engels*. Buenos Aires: Instituto de Pensamiento Socialista.
- Ripalda, José María (1979). “Hegel y Rousseau”. *Revista de Estudios Políticos*, N° 8: pp. 145-164. Madrid.
- Rousseau, Jean Jacques (2003). *El contrato social*. Buenos Aires: Losada.
- Rubel, Maximilien (2003). “El Estado visto por Karl Marx”. En H. Tarcus (Comp.), *Marx y el Estado. Cuadernos de la Cátedra Teoría política* (pp. 1-32). La Plata: Facultad de Humanidades (UNLP).
- Salas, Minor Mora (2004). “Desigualdad social: ¿Nuevos enfoques, viejos dilemas?”. *Cuaderno de Ciencias Sociales 131*. Costa Rica: FLACSO.
- Tarcus, Horacio (1998-1999). “La Secta Política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad”. *El Rodaballo. Revista de Política y Cultura*, N° 9: pp. 23-32. Buenos Aires.
- Tarcus, Horacio (2008). “¿Es el Marxismo una Filosofía de la Historia? Marx, la Teoría del Progreso y la «Cuestión Rusa»”. *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 4, N° 8, junio: pp. 7-32. México.
- Várnagy, Tomás (2008). “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”. En A. Borón (Comp.), *Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 43-78). Buenos Aires: Luxemburg.
- Vermeren, Patrice (2013). “Abensour, Badiou, Rancière: Contra la restauración de la filosofía política”. *Revista Reflexiones Marginales*.

- Nueva época*, Año 3, N° 19, junio-julio. México.
- Walzer, Michael (1996). *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza.
- Wellmer, Albrecht (1994). “La unidad no coactiva de lo múltiple. Sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno”. En A. Wellmer, V. Gómez, *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*. Valencia: Universitat de València. Servei de Publicacions.
- Wellmer, Albrecht (2013). “Derechos humanos y democracia”. En A. Wellmer, *Líneas de fuga de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Yannuzzi, María de los Ángeles (1999). “Ciudadanía y derechos fundamentales: las nuevas condiciones de la política”. *Revista Kairos*, N° 4. San Luis.
- Žižek, Slavoj (1998). “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En F. Jameson, S. Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2004). *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: ATUEL|Parusía.
- Žižek, Slavoj (2005). “Contra los derechos humanos”. *New Left Review*, N° 34: pp. 85-99. Madrid.

Colección Tesis

Títulos publicados

Educación y construcción de ciudadanía. Estudio de caso en una escuela de nivel medio de la ciudad de Córdoba, 2007-2008

Georgia E. Blanas

Biocombustibles argentinos: ¿oportunidad o amenaza? La exportación de biocombustibles y sus implicancias políticas, económicas y sociales. El caso argentino

Mónica Buraschi

El foro virtual como recurso integrado a estrategias didácticas para el aprendizaje significativo

María Teresa Garibay

Género y trabajo: Mujeres en el Poder Judicial

María Eugenia Gastiazoro

Luchas, derechos y justicia en clínicas de salud recuperadas

Lucía Gavernet

La colectividad coreana y sus modos de incorporación en el contexto de la ciudad de Córdoba. Un estudio de casos realizado en el año 2005

Carmen Cecilia González

“Me quiere... mucho, poquito, nada...”. Construcciones socioafectivas entre estudiantes de escuela secundaria

Guadalupe Molina

Estrategias discursivas emergentes y organizaciones intersectoriales. Caso Ningún Hogar Pobre en Argentina

Mariana Jesús Ortecho

El par conceptual pueblo - multitud en la teoría política de Thomas Hobbes

Marcela Rosales

Vacilaciones del género. Construcción de identidades en revistas femeninas

María Magdalena Uzín

Literatura / enfermedad. Escrituras sobre sida en América Latina

Alicia Vaggione

El bloquismo en San Juan: Presencia y participación en la transición democrática (1980-1985)

María Mónica Veramendi Pont

“Se vamo’ a la de dios”. Migración y trabajo en la reproducción social de familias bolivianas hortícolas en el Alto Valle del Río Negro

Ana María Ciarallo

La política migratoria colombiana en el período 2002-2010: el programa Colombia Nos Une (CNU)

Janneth Karime Clavijo Padilla

Radios, música de cuarteto y sectores populares. Análisis de casos. Córdoba 2010-2011

Enrique Santiago Martínez Luque

Soberanía popular y derecho. Ontologías del consenso y del conflicto en la construcción de la norma

Santiago José Polop

Cambios en los patrones de segregación residencial socioeconómica en la ciudad de Córdoba. Años 1991, 2001 y 2008

Florencia Molinatti

Seguridad, violencia y medios. Un estado de la cuestión a partir de la articulación entre comunicación y ciudadanía

Susana M. Morales

Reproducción alimentaria-nutricional de las familias de Villa La Tela, Córdoba

Juliana Huergo

Witoldo y sus otros yo. Consideraciones acerca del sujeto textual y social en la novelística de Witold Gombrowicz

Cristian Cardozo

Enseñar Tecnología con TIC: Saberes y formación docente

María Eugenia Danieli

De vida o muerte. Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo “Pro-Vida” en la Argentina

José Manuel Morán Faúndes

El neoliberalismo cordobés. La trayectoria identitaria del peronismo provincial entre 1987 y 2003

Juan Manuel Reynares

Lógica del riesgo y patrón de desarrollo sustentable en América Latina

Políticas de gestión ambientalmente adecuada de residuos peligrosos en la ciudad de Córdoba (1991-2011)

Jorge Gabriel Foa Torres