

LA CRÍTICA DE MARX A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL PENSAMIENTO DE LO POLÍTICO

MATÍAS CRISTOBO*

RESUMEN. En este artículo me propongo releer la célebre crítica de Marx a los derechos humanos contendida fundamentalmente en el ensayo *Sobre la cuestión judía*, escrito en 1843, desde lo que ha dado en llamarse el pensamiento de lo político. Para ello me aboco, en un primer momento, a indagar detenidamente el texto marxiano. Luego, analizo el estatus que asumiría “lo político” en el pensamiento de Marx según el pensador francés Miguel Abensour, para finalmente ensayar una crítica a los derechos humanos desde esta nueva clave de lectura.

PALABRAS CLAVE. Marx, Lefort, Abensour, derechos humanos, democracia.

INTRODUCCIÓN

[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 [...]. 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

* Doctor en ciencia política por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Dirección electrónica: matiascristobo77@hotmail.com

emancipación hasta de la misma *aparición* de un contenido general (Marx, 1987a: 482, las cursivas son del autor).

Parto de la siguiente premisa: la célebre crítica de Marx a los derechos humanos contenida en *Sobre la cuestión judía* debe ser leída sobre el telón de fondo de la crítica a la *emancipación política*, sin lugar a dudas, el objeto central del análisis de este ensayo escrito en 1843. El propósito que persigo consiste mínimamente en desarrollar y fundamentar la premisa precedente, para finalmente ensayar una respuesta tentativa a la relación problemática entre la *crítica de la política* y la *crítica de los derechos humanos*. Para ser más claro: contrariamente a lo que Claude Lefort afirmará a comienzos de la década de 1980, la impugnación de los derechos efectuada por Marx no implica un rechazo de la dimensión política *per se*, sino, más bien, una recreación del principio político. Desde luego, volveré sobre punto más adelante. ¿Qué representa la emancipación política para Marx? En un solo acto, la culminación del idealismo de Estado, por una parte, y la culminación del materialismo de la sociedad civil, de otra. La contradicción entre el interés general representado por el Estado y el interés particular dominante en la sociedad civil es *sólo 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 *sólo* en una esfera especial como el Estado, de otro, lo cual se corresponde muy bien con lo anterior, en una *naturalización* de ese otro hombre egoísta que observamos en la sociedad civil. Ciertamente, 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 atestigua la escisión mencionada. La conocidísima exégesis crítica de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* emerge prácticamente como una discusión subsidiaria tendiente a ejemplificar el dualismo creado entre el Estado político y la sociedad civil.

Demos paso ahora al examen que desarrolla Marx de esta *diferencia*. En primer lugar, dice Marx, es preciso retener la idea de que los derechos del hombre tienen como *sujeto* de los mismos al miembro de la sociedad civil, que, como puede leerse en la cita que abre este trabajo, 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 sigue: el Artículo 6 de la Constitución mencionada más arriba define la *libertad* como “el poder del hombre de hacer todo lo que no atente contra los derechos de otro” (citado en Marx, 1987a: 478), lo cual significa considerarlo “como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo” (Marx, 1987a: 478). En consecuencia, el derecho humano a 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 a la *propiedad privada* es la explicación práctica del derecho humano a 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” (citado en Marx, 1987a: 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, 1987a: 479). 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, 1987a: 479, las cursivas son del autor). Nuevamente, la *igualdad* (esto es importante: entendida 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” (citado en Marx, 1987a: 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” (citado en Marx, 1987a: 479). La significación de este derecho es particularmente importante en el análisis de Marx puesto que, lejos de expresar una superación del egoísmo imperante en la sociedad civil, implica su pleno “aseguramiento”. Palos contra el “liberalismo burgués” cristalizado en la Revolución francesa, pero palos 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, 1987: 479a, las cursivas son del autor).¹ La interpretación del derecho humano a la seguridad revela claramente 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 sólo 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). Agrega 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 *homme* 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 (1987a: 480, las cursivas son del autor).

¹ Por “policía” debemos entender “la política del Estado vuelto hacia el bien de todos los ciudadanos” (Dri, 2008: 229).

Desde el modelo de la crítica de la religión,² 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 al 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 derechos 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 particulares, 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 *sólo* la potencia creativa del hombre se concentra en la actividad *política*, mientras las actividades *sociales* llevan el sello eterno e indeleble de la naturaleza. Nos permitimos 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

² Existe una innumerable bibliografía acerca del modelo feuerbachiano de la “inversión” entre sujeto y predicado —propio de la crítica de la religión— que Marx continúa, por ejemplo, en su *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, obra escrita a comienzos de 1844. Véase a este respecto, entre muchísimos otros, los trabajos de Abensour (1998); Althusser (2004); Balibar (2000); Borón (2000); Eymar (1987); Holloway (1999) y Löwy (2010).

torno a la cual ya no es posible seguir razonando, y por consiguiente, como hacia su *base natural* (Marx, 1987a: 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”, sólo es visto aquí bajo la forma del ciudadano abstracto, desprendido de su situación particular, concreta; en suma, como una *abstracción política*. Dicho brevemente: 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, éste puede reconciliarse con el hombre abstracto (en el que se manifestaba *parcialmente* su esencia genérica) y emanciparse no ya *políticamente*, sino *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, 1987a: 484, las cursivas son del autor).

EL COMPONENTE SOCIAL DE LA “EMANCIPACIÓN HUMANA”

Generalmente es bastante poco discutido el presunto 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 sólo de señalar la diferencia entre la emancipación política y la emancipación humana, sino de precisar el *componente social específico* del cual tenemos 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 fuese una crítica de la emancipación política, como ilusión política, la emancipación humana no implicaría —afirmación bastante poco discutida también— un rechazo de lo político sustentado en la primacía de lo social. Así pues, la impugnación de los derechos humanos puede adquirir un significado absolutamente diferente desde el propio “pensamiento de lo político”. Pero detengámonos en ese “elemento social” del que habla Marx, quien vuelve a insistir en que la limitación del judío (motivo que dispara su escrito) para emanciparse no está en su religión, en su conciencia religiosa; está, por el contrario, en su “ser social” diríamos empleando un anacronismo, 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, 1987a: 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 decir 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 determinante porque la esencia del judaísmo revela el espíritu *práctico* de la sociedad burguesa que ha ido conformándose 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, 1987a: 489, las cursivas son del autor). En segundo lugar, si aceptamos 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 va a ser la excepción. Con esto queremos decir que la crítica al dios “práctico” de los judíos (y no sólo 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 confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero (Marx, 1987a: 489, las cursivas son del autor).

Sin establecer todavía 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 éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él” (Marx, 1987a: 487). Así, llegamos al núcleo del problema y al final de la argumentación de Marx desplegada en este escrito de 1843, porque la emancipación del judío coincidirá 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, 1987a: 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 ulteriores 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” sólo 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 el componente “social”, no enajenado, autoconsciente, que sólo estaba reservado para la actividad política. Por esta razón 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 Miguel 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.

LA CRÍTICA A LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL PENSAMIENTO DE LO POLÍTICO

Miguel Abensour se propone, en la estela del pensamiento de lo político³ trazada por Claude Lefort, hacer reemerger el “momento maquiaveliano”⁴ 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 dispone a observar el dispositivo Marx/Maquiavelo en Marx mismo. Y si su apuesta es hacer salir a la superficie la persistencia de la pregunta por lo político en Marx, la nuestra 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). Cito este fragmento de *La democracia contra el Estado* para sostener que el “descentramiento de un nuevo tipo de lo político por relación consigo mismo” será la piedra basal del análisis. Si prestamos atención al señalamiento abensouriano sobre la existencia de dos constelaciones de textos⁵ discernibles en el período “juvenil” de Marx (los de 1842 y los de 1843-1844), la *crisis política*⁶ que desembocará en una *crítica de*

³ “Lo político” puede ser entendido, de acuerdo a la significación precisa 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.

⁴ Para estudiar más detalladamente las especificidades e implicaciones de lo que ha dado en llamarse el “momento maquiaveliano” véase Abensour (1998: 16-20).

⁵ El escrito al cual dedico el grueso de mi análisis, *Sobre la cuestión judía*, puede ser comprendido como una continuación de la problemática tratada en la *Crítica del derecho del Estado de Hegel* (Marx, 1987b), lo cual significa que la reunión de estos textos en una misma “constelación” nos faculta a leerlos sobre un trasfondo común, más allá de su real cercanía temporal, por su *afinidad temática*.

⁶ La mencionada crisis puede ser descrita como la conjunción de una serie de motivos *biográficos, teóricos y políticos* que empuja a Marx a despegarse de la concepción hegeliana del Estado a comienzos del año 1843. Enumerados rápidamente: su “partida” primero a Holanda y luego a Francia, su consecuente alejamiento del pensamiento

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*. Más claramente, si 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 que estoy comenzando a sugerir están autorizadas por el propio Marx. La primera de éstas —adoptada luego fuertemente por la, digamos, “ortodoxia” marxista— en el muy conocido Prólogo de la *Crítica de la Economía política de 1859*. Cito 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 políticas⁷ 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

“joven hegeliano” cercano a la utopía del Estado racional y “la denuncia de la revolución política en beneficio de una forma radical de revolución” (Abensour, 1998: 49)

⁷ Anoto al pasar que en la traducción que Eduardo Rinesi realiza del texto de Abensour la expresión “formas políticas” aparece como “formas de Estado”, lo cual cambia sustancialmente su sentido.

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 [*Ueberbau*] 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 mías).

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 pasa 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” (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, quizás mejor expresado, 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” (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. La disyuntiva que así se abre 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, una vez más, el descentramiento de lo político por relación consigo mismo.

Como puede fácilmente entreverse, la opción seguida 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 a 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—, puesto que 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 (1998: 24).

Se trata, en síntesis, de preguntarse por las figuras que cobra la libertad, la veamos como la “verdadera democracia” o la desaparición del Estado; más apropiadamente, el advenimiento de la “verdadera democracia” apunta hacia 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 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). Explico un poco mejor en qué radica esta operación puesto que así también se comprenderá lo sustancial de la crítica de la política. Según Marx —comentado 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,⁸ a conquistar “la forma superior *in statu nascendi* de la que ella no representa más que una expresión imperfecta e inacabada” (Abensour, 1998: 52). De acuerdo con esta percepción del problema, 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, puesto que es “el lugar de una contradicción permanente entre su pretensión de universalidad, sus exigencias racionales y sus presupuestos reales” (1998: 53). La apuesta 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

⁸ Sin pretender violentar demasiado la literalidad del texto, en el movimiento “dialéctico” que propone Marx resuena el eco de la célebre frase de Hegel “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”, en el sentido de que “lo que es racional debe acontecer” o “todo lo que es racional debe ser” (Hegel, citado en Dri, 2008: 216-217).

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. Vistas así las cosas, la crítica de la política, lejos de implicar un mero rechazo o negación, 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 sólo 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. Llevar al Estado más allá de sí mismo, como dice textualmente Abensour, es preguntarse por las figuras de la emancipación universalmente humana. 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 plasmada en la Revolución francesa.

En el marco de esta lectura “paralela” que pretendo desarrollar, 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, cursivas del autor).

De lo que se trataría 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 feuerbachiano 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 ahí, puesto 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 se ve, siempre desde esta perspectiva, la cuestión estriba en reemplazar *un sujeto por otro* (para decirlo en términos lefortianos, de buscar el sujeto que más se adecúe al “ser de lo social”) y no —o no sólo— 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 pasa 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, puesto que al igual que la emancipación 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. Se desprende 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, éste es el objetivo central de la crítica a Hegel.

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*. Sólo 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 alienación 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 desfasaje entre el productor y su producto —nuevamente 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 encontramos esencialmente 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, 1987b: 343, las cursivas son del autor).⁹ Sostuve anteriormente que el pueblo es el sujeto real, concreto, y, coherentemente, la constitución democrática el régimen verdadero. Si me importa delinear las especificidades de la “verdadera democracia” como una forma de constitución política “superior” al Estado moderno, es porque persigo el objetivo de mostrar que en Marx —contrariamente a lo que sostendrá 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, sólo apunta a criticar al Estado político en el sentido de “forma organizadora” y “esfera separada”. O, para decirlo 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, dice 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, puesto que es en este momento en el 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

⁹ En la traducción de Eduardo Rinesi, más en línea con la terminología que vengo empleando, el pasaje citado de Marx dice como sigue: “[...] el principio *formal* es al mismo tiempo el principio *material*. La democracia es por tanto, ante todo, la verdadera unidad de lo universal y lo particular” (Abensour, 1998: 89).

las demás esferas. Más aún, no sólo 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 mías)— no anula la diferenciación, sino que incluso su trabajo consiste 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. Ahora es posible 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).

(A MANERA DE) CONCLUSIÓN

Bien, ¿pero qué tiene que ver todo esto con los derechos humanos?, es posible que se pregunte el improbable lector de este trabajo. Algunas conclusiones ya pueden ser fácilmente imaginadas. Voy a intentar, a manera de cierre, practicar una mínima extensión, una traslación, de las ideas anteriores para ensayar una crítica a los derechos desde el mismo arco del pensamiento de lo político. Podríamos asir el problema —es sólo una de las posibles formas de hacerlo— desde la distinción entre la emancipación política y la emancipación humana. Para Claude Lefort la limitación del análisis de Marx, su “ceguera” para observar 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 una verdad *a medias*. Ciertamente

Marx pensaba la revolución política como un “momento necesario” en el camino hacia la emancipación humana, pero de ninguna manera la conquista de esta última implicaría la desaparición de la política, ni la condena de los derechos una reprobación de la política *tout court*. En una palabra, podría condensarse completamente la diferencia en la lucha por el sentido atribuido a la revolución política, al menos en esta etapa del pensamiento 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 sólo una manera de designar, 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 *sólo* en una esfera, la política; mientras que, en realidad, *sólo* podría alcanzar su ser verdadero sobre otra forma de constitución, la democrática. Nos movemos desde la *alienación* política hacia la *objetivación* política y el escenario cambia completamente: no existiría un rechazo de lo político en beneficio de lo social, sino una recreación de lo político sobre nuevas bases, ¡pero estas bases son *también* políticas! Reinterpretando 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 del ser-ahí político (bajo la figura de derechos del ciudadano) y del ser-ahí social (bajo la figura de derechos del hombre). En la “verdadera democracia”, los derechos, al ser un producto libre del hombre, constituirían una forma de objetivación del ser-ahí humano. Jugando un poco con las palabras, sólo en la “verdadera democracia” los derechos humanos alcanzarían su condición de derechos *humanos*, porque estarían de acuerdo con la emancipación *humana*. Finalmente, aún podríamos acceder al

problema por la vía de la oposición entre la lógica democrática y la lógica del Estado. De acuerdo con las ideas de Abensour que he 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 por lo tanto 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 la lógica de este razonamiento, 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. Continuando el mismo argumento, los derechos humanos no representarían la liberación de “antiguas trabas y prohibiciones” (Lefort, 1990) o, pensándolo mejor, ¿por qué no considerar que en el mismo acto en que la revolución política levantó una serie de prohibiciones —con resultados muy beneficiosos, por lo demás— reemplazó una dominación (*antigua*) por otra (más *moderna*)? El congelamiento del momento revolucionario, del impulso universalista de la Revolución, ¿no puede significar que los propietarios burgueses se hayan transformado, para ponerlo en el lenguaje que Lefort toma de Maquiavelo, en los nuevos “Grandes” que sojuzgan al “Pueblo”, que ahogan por tanto a la

democracia? Pregunta que permite alejarnos de una simple preeminencia —o al menos concédasenos esta posibilidad— de lo *económico* sobre lo *político*, sino que apunta más bien a la crítica de un sistema que obtiene su legitimidad, su idea de *justicia*, del intercambio de equivalentes que postula un “fetichismo económico de las *cosas*” del mismo modo que un “fetichismo jurídico de las *personas*, cuya forma privilegiada es el contrato”.¹⁰ Pero también 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).

Si el Estado de derecho es el verdugo de la democracia, si al querer

¹⁰ Los dos sentidos del “fetichismo” los desarrolla Étienne Balibar en *La filosofía de Marx* (2000: 80-81) siguiendo al jurista ruso Pasukanis. En la misma línea argumental, en *Las formas de la espada* de Eduardo Grüner encontramos un análisis semejante sobre la idea de “contrato”, (1997: 51-61).

proteger a los individuos de un absolutismo los somete a otro, ¿no expresarían los derechos humanos su fundamento y no el fundamento sobre el cual se erige la democracia, contrariamente a lo que piensa Lefort? ¿Y si fuesen el índice de la falsa reconciliación, de 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 porvenir?

FUENTES CONSULTADAS

- ABENSOUR, M. (2004), “Teorías de la democracia. Para acabar con el Estado”. Artículo en línea disponible en [http://www.pagina12.com.ar/diario/suplemento /libros/10-1199-2004-08-26.html](http://www.pagina12.com.ar/diario/suplemento/libros/10-1199-2004-08-26.html), 14 de diciembre de 2011.
- (1998), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires: Colihue.
- (s/f), “Utopía y emancipación”. Artículo en línea disponible en http://www.circulobellasartes.com/ag_edicionesminervaLeerMinervaCompleto.php?art=432&pag=1#leer, 14 de diciembre de 2011.
- ALTHUSSER, L. (2004), *La revolución teórica de Marx*, 26a ed., México: Siglo XXI.
- BAKUNIN, M. (2000), *Dios y el Estado*, Buenos Aires: Altamira.
- BALIBAR, É. (2008), “Del ’68 a la crisis de la izquierda”. Artículo en línea disponible en <http://colaboratorio1.wordpress.com>, 14 de diciembre de 2011.
- (2000), *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- BORON, A. (2000), “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx”, en Atilio Borón (comp.), *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 289-333.
- (comp.) (1999a), *La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires: CLACSO/Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).
- (1999b), “Introducción: el marxismo y la filosofía política”, en Atilio Borón (comp.), *Teoría y filosofía política: La tradición clásica y las nuevas fronteras*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 4-22.

- CRISTOBO, M. (2011), *La crítica de Marx a los derechos humanos desde el pensamiento de lo político: un intento de lectura*, Córdoba: Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba, mimeo.
- DRI, R. (2000), “La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado”, en Atilio Borón (comp.), *Filosofía política Moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 213-245.
- EYMAR, C. (1987), *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*, Madrid: Tecnos.
- FEUERBACH, L. (1985), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Orbis/Hyspamérica.
- FLYNN, B. (2008), *Lefort y lo político*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- GRÜNER, E. (2006), “Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento”, en Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 105-147.
- (1997), *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*, Buenos Aires: Colihue.
- HABERMAS, J. (1990), *Conocimiento e interés*, Buenos Aires: Taurus.
- HEGEL, G. W. F. (2004), *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Sudamericana.
- HOLLOWAY, J. (1999), *Nosotros somos los únicos dioses. De la crítica del cielo a la crítica de la tierra*, Córdoba: Iniciativa Praxis Crítica.
- HUNT, L. (2010), *La invención de los derechos humanos*, Buenos Aires: Tusquets.
- LACLAU, E. (1993), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEFORT, C. (2004), *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona: Anthropos.
- (1990), *La invención democrática*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1985), “El problema de la democracia”, en *Opciones*, núm. 6, Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea-Academia de Humanismo Cristiano, mayo-agosto, pp. 73-86.
- LÖWY, M. (2010), *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires: Herramienta/El Colectivo.
- MAQUIAVELO, N. (2006), *El príncipe*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

- MARCHART, O. (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- MARX, K. (2006), *El manifiesto comunista*, Buenos Aires: Acercándonos.
- (2002), *El capital*, Libro primero, vol. ¿?, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1997), *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, 22a ed., México: Siglo XXI.
- (1987a), “Sobre la cuestión judía”, en *Marx. Escritos de Juventud*. México: FCE, pp. 461-490.
- (1987b), “Crítica del derecho del Estado de Hegel”, en *Marx. Escritos de Juventud*, México: FCE, pp. 319-438.
- (1987c), “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, en *Marx. Escritos de Juventud*, México: FCE, pp. 491-502.
- MONDOLFO, R. (2006), *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto materialista de la historia*, Buenos Aires: Claridad.
- POLTIER, H. (2005), *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- YANUZZI, M. de los Á. (1999), “Ciudadanía y derechos fundamentales: las nuevas condiciones de la política”, en *Kairos*, núm. 4, Villa Mercedes, San Luis, Argentina: Facultad de Ciencias Económicas, Jurídicas y Sociales-Universidad Nacional de San Luis. Artículo en línea disponible en <http://www.revistakairos.org/k04-01.htm>, 14 de diciembre de 2011.

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2011

Fecha de aceptación: 06 de noviembre de 2014