

## **Enunciados, ilusiones y paradojas. La crítica a los Derechos del Hombre bajo el espectro de *Sobre la cuestión judía*.**

Lic. Facundo Rocca

(IDAES-UNSAM)

rocca.facundo.c@gmail.com

Área: Teoría política

Subárea: Teoría y filosofía política

### **ABSTRACT:**

Desde su declaración en 1789, los *Derechos del Hombre* encontraron rápidamente su crítica. En este trabajo nos proponemos centrarnos en una de las más significativas: el dispositivo crítico y la lógica de la sospecha sobre los derechos que Marx elaboró en "*Sobre la cuestión judía*", como denuncia de los límites de la emancipación política.

Describiremos primero la particular posición de dicho escrito como transicional en el proceso de desarrollo del pensamiento marxiano. Puntuaremos luego, con especial atención en diferenciar cuando corresponda entre la crítica a los derechos políticos/públicos e del hombre/privados, los principales elementos del dispositivo estructural de la crítica marxista a los derechos que les imputará su idealismo, alienación, individualismo, naturalización, enmascaramiento.

Por último señalaremos a cuales de estos elementos se refieren centralmente Claude Lefort y Jacques Rancière cuando revisen radicalmente la lógica de la máquina crítica marxiana, como parte de sus respectivos intentos de reconceptualizar críticamente lo político, para reconsiderar a los derechos del hombre bien como *enunciados paradójicos*, acontecimientos políticos que declaran la igualdad con la posibilidad de trabajar su comprobación (Rancière), o bien como *enunciados instituyentes* que puntúan una escisión positiva de la ley y la opinión del poder en la creación de una esfera pública (Lefort).

## INTRODUCCIÓN.

Los *Derechos del hombre (y el ciudadano)* constituyen un concepto fundamental de la modernidad. No sólo se presentan como las bases explícitamente declaradas del nuevo régimen político que surge de la revolución contra el Ancien Regime, sino que parecen puntuar - por medio de esa distancia, que los constituye, entre derecho natural y derecho positivo, entre hombre y ciudadano, entre sociedad civil y Estado, entre universalidad y particular, entre individuo y comunidad – el carácter escindido de la sociedad moderna, al mismo tiempo que organizan, al menos *en idea*, los contornos y potencialidades del sujeto político moderno. Puestos *en medio* de las esferas aparentemente divorciadas de la política y la economía, organizando simultáneamente las bases lógicas de ambas por medio de la constitución del individuo propietario y del individuo ciudadano, instituyendo así en “uno y el mismo acto” (Marx: 2011, Pág. 86) la lógica de la soberanía estatal moderna y la del intercambio económico-mercantil, naturalizando como hombre y politizando como ciudadano a este sujeto-individuo, los *derechos* y su lógica se revelan sin duda como fundantes para la política y la sociedad capitalista moderna.

De ahí que el problema de los derechos del hombre sea un término recurrente a lo largo de la historia política moderna. Desde su constitución como arma contra el Absolutismo feudal a gramática de la política neoliberal, pasando por su rearticulación como discurso de la disidencia del Este y del anticomunismo de la guerra fría, su aparición como respuesta reparatoria del nuevo orden internacional de posguerra, su particularidad como discurso post-dictatorial en América Latina, o su presencia en el nuevo intervencionismo “humanitario” de principios de Siglo XXI. Es este aspecto central de un concepto que se pone como ahistórico por definición – en tanto la declaración de derechos como producto de un acontecimiento histórico se presentan como actualización paradójica de “verdades evidentes” (Hunt: 2010, Págs. 17-20): la naturalidad del hombre y sus prerrogativas - lo que podría explicar tal recurrencia en la historia.

Pero en la historia, la persistencia de este concepto “sin historia” encuentra también, y muy rápidamente, una recurrencia en los intentos de su crítica: el rechazo conservador de Burke o de Maistre, el discurso y la práctica del feminismo, la más contemporánea reducción Arendtiana a su supuesta paradoja, etc.

Pero quizás la más clásica sea la crítica marxiana que se inaugura en el conocido “**Sobre la cuestión judía**” (Marx: 2011). Este relativamente breve artículo se ha convertido en paradigmático y sigue siendo aún hoy, a 170 años de su redacción, una referencia central de cualquier discusión alrededor de los derechos, en tanto inaugura y organiza un cuestionamiento a los límites y las insuficiencias de los derechos surgidos de la emancipación política moderna, en términos de su formalismo,

abstracción, universalismo falseado, individualismo y carácter de ficción ideológica. Nos interesa trabajar sobre esta crítica, justamente en tanto se propone pensar el carácter fundante de estos derechos entre la *política* y la *economía*, el Estado y la sociedad, el individuo y la comunidad.

Pero también nos interesa detenernos en dos lectores contemporáneos de aquella crítica originaria: Claude Lefort y Jacques Rancière, en tanto ambos iluminan aspectos necesarios de reconsiderar de la crítica marxiana. Lefort señala hacia una reevaluación (a la luz de la experiencia del totalitarismo) del carácter efectivamente positivo de los derechos del hombre frente al poder, que Marx habría pasado por alto al remarcar solo la negatividad de sus proposiciones. Rancière a una reevaluación de la productividad performativa de los enunciados de derecho, que lejos están de oponerse a los hechos ilusoriamente, y que cargan así un potencial emancipatorio propio.

Intentaremos entonces en primer lugar reseñar brevemente el sentido del artículo **“Zur Judenfrage” [Sobre la cuestión judía]** - preparado para los Anales Franco Alemanes por Marx a fines de 1843 mientras parte al exilio en París - en relación con el proceso de desarrollo del pensamiento marxiano en general, y en particular como culminación radical de las tendencias del período llamado “de juventud”. Luego ensayaremos una suerte de inventario de las principales objeciones que la *maquina crítica* que Marx construye en “Sobre la cuestión judía” opone a los *Derechos del hombre y del ciudadano* para conceptualizarlos al mismo tiempo que para marcar sus límites y medir su alcance.

Por último, nos referiremos a las reformulaciones o contra argumentaciones que Lefort y Rancière dirigen contra tal lectura marxiana de los derechos, prestando especial atención en cuales de los elementos antes inventariados concentran su atención.

## **1. MARX: LOS DERECHOS COMO ILUSIÓN Y REALIDAD.**

### **1. a - *Zur Judenfrage* como punto crítico del período filosófico-político de juventud.**

Comenzar, aunque más no sea brevemente, por ubicar el punto preciso que un texto ocupa en el desarrollo del pensamiento de un autor nos parece central para evitar cualquier tipo de forzamiento sobre los conceptos y los temas que allí se despliegan. Hacerlo se vuelve casi una obligación cuando se trata de un texto como el del que aquí nos ocupamos, es decir de un producto del pensamiento que surge como resultado de una crisis político-intelectual y que se ubica biográficamente en un punto de ruptura.

“Sobre la cuestión judía” (Marx: 2011) constituye un **escrito transicional** que resulta de una doble crisis que el pensamiento de Marx atraviesa entre 1843-1844 (Abensour: 1998; Bensaïd: 2011; Kouvelakis: 2003; Löwy: 2010;). Doble porque es simultáneamente crisis de su estrategia política (la intervención periodística como parte de cierta alianza jovenhegeliana-liberal para precipitar una revolución a la francesa en Alemania que tomaba forma en *La Gaceta Renana*) y de su pensamiento teórico-político (una versión radical y fuertemente política de la filosofía hegeliana). De esa doble crisis emerge como resultado un cambio radical de la estrategia política - la adhesión al Comunismo - y una reformulación sino de su *filosofía*, de las tareas, los objetos y las formas del pensamiento en general que implica una crítica antiespeculativa de la dialéctica hegeliana (y de la forma filosófica en general), y una revaloración del pensar sobre la materialidad, las categorías y la lógica de los procesos “económicos”, que ya se evidencia en los *Manuscritos economico-filosóficos* de 1844, y que encontrará sus más resonantes declaraciones en las *Tesis sobre Feurbach y La ideología Alemana*.

El ya referido estudio de Löwy (2010) cubre muy satisfactoriamente el análisis *político* de este proceso y de sus causas históricas. En cuanto a los complejos cambios en las categorías del pensamiento marxiano, entendemos, para decirlo brevemente, que la totalidad del período de juventud de Marx puede sintetizarse en un desplazamiento desde un *esquema político-ideal* (Escritos periodísticos de la Gaceta renana de 1842)<sup>1</sup> - fuertemente centrado en la filosofía hegeliana y en la autonomía de lo político – que en medio de su doble crisis produciría un *nuevo esquema* que llamamos *político-antropológico* (Manuscrito de 1843)<sup>2</sup> donde la autonomía de lo político es descentrada por recurso al concepto de actividad humana y a las categorías de la inversión feurbachiana; y luego una precipitación desde el esquema de 1843 hacia un descentramiento radical de lo político, donde es ya puesto en totalidad con la sociedad moderna - aunque aún no existan las categorías “económicas” sobre las que se supone siempre el desvelamiento marxiano de la falsedad de lo político-, que resulta en una crítica del entendimiento y la emancipación políticas como parciales, en lo que podríamos llamar un *esquema crítico de lo político* (Anales Franco-Alemanes de 1844). Último esquema al que pertenece el texto que aquí nos proponemos trabajar<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> En Marx: 1982.

<sup>2</sup> También referido como: *Kritik de 1843*, y publicada en español como: Marx: 2002.

<sup>3</sup> Sobre las razones y argumentos de nuestra periodización, puede verse Rocca: 2012a; 2012b. En relación a la conocida tesis Althusseriana de la *ruptura epistemológica* (Althusser: 2004) que separaría inevitablemente al *joven Marx* del *Marx maduro*, cabe aclarar que - si bien puede resonar cierta similitud con nuestra propia periodización, en tanto compartimos con Althusser la necesidad de pensar detenidamente las crisis y transformaciones del pensamiento de Marx, antes que asumir una simple continuidad sin

De igual forma el cambio “político”, la *adhesión al Comunismo*, si bien se sucede muy rápidamente, puede diferenciarse en tres fases (Löwy: 2010)<sup>4</sup>: la aceptación del comunismo en una forma filosófica cercana a Moses Hess materializada en el texto que nos ocupa (Marx: 2011), el descubrimiento “filosófico” del sujeto del comunismo, el proletariado, en la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” (Marx: 2006, págs. 54-65), y el descubrimiento “concreto” del proletariado a partir de la insurrección obrera de Silesia y el contacto con las sociedades obreras secretas de París, que se plasmaría en el artículo contra la posición sobre el levantamiento obrero sostenida por Ruge, otro famoso jovenhegeliano con quien Marx había organizado la publicación de los Anales, que fue publicado en el *Vorwärts* (Marx: 1982, *Glosas críticas al artículo el Rey de Prusia y la Reforma Social por un prusiano*).

Es a partir de esta imbricación entre una sucesiva crisis del pensamiento de lo político y una rápida transformación de la posición política que se impone definitivamente una problemática - la persistencia de los intereses materiales y sus conflictos, su incapacidad de resolución en la lógica política (que viene enfrentándosele problemáticamente desde los escritos tempranos) así como la potencia y significancia de la llamada *cuestión social*, es decir de la explotación y miseria obreras, que se habría evidenciado con particular pregnancia para Marx en las revueltas silesianas – y se abre indiscutiblemente paso a una nueva etapa del pensamiento marxiano que requerirá el estudio sistemático de las contradicciones propias de la sociedad civil burguesa.

“Sobre la cuestión judía” se encuentra así *en medio* del liberalismo radical renano y del comunismo proletario posterior, al igual que *entre* una filosofía política que intenta reducir a sus términos políticos los conflictos económico-sociales y un pensamiento abocado a pensar la realidad de lo económico-social como problema inevitable de la política moderna<sup>5</sup>.

---

tiempo o contradicciones - nuestra lectura intenta evitar una organización casi teleológica que condense el pensamiento marxiano en un antes y después del *descubrimiento científico* de la lógica económica de la estructura social moderna, tanto porque consideramos que el problema no es tanto la determinación económica de lo político-social, sino la diferenciación entre ambos como producto de la totalidad capitalista moderna, como porque vemos en esta organización binaria un descuido de las continuidades y progresiones en el propio pensamiento. De ahí que nuestra lectura enfatice los textos transicionales previos a los canonizados por Althusser como textos de ruptura, al mismo tiempo que recupera el momento político de transformación del pensamiento vía Löwy.

<sup>4</sup> La diferenciación es aun más compleja, ya que si se toma en cuenta la materialidad de los textos: tanto *Sobre la cuestión Judía* como la *Introducción...*, redactados de forma separada y con importantes diferencias entre sí, son publicados de conjunto en los Anales Franco Alemanes.

<sup>5</sup> Creemos que este *giro económico* del pensamiento de Marx no resultaría de un a priori dogmático o de la inversión igualmente dogmática de un principio previo – del tipo la primacía de lo material o de lo económico per se frente a la anterior primacía del espíritu-.

Pero aunque la lógica de la sociedad capitalista efectivamente carezca en este período de un contenido plenamente desarrollado, de la exposición crítica del conjunto de sus determinaciones que Marx intentará mucho más adelante en *El Capital*, “Sobre la cuestión judía” avanza en sacar las conclusiones de la persistente insuficiencia del punto de vista político abstracto que se evidenció para Marx en los períodos anteriores, así como en la crítica de las formas que la lógica propia de la sociedad capitalista moderna toma en el espacio político. De ahí que se gire todavía alrededor de los problemas teórico-políticos heredados de los períodos anteriores y de su crisis: limitación de la emancipación política, parcialidad de la inteligencia política, abstracción de la vida política moderna.

De ahí también que este breve artículo condense, en una suerte de **superposición temática** que dificulta su interpretación, una enorme mirada de temáticas y discusiones: el problema jovenhegeliano de la crítica religiosa (y sus límites); el desarrollo de esta crítica de la política a la que venimos haciendo referencia; los ecos de una crítica a la forma filosófica; un análisis de la forma Estado moderna y sus presupuestos lógico-políticos; el tratamiento de la cuestión judía propiamente dicha, es decir la discusión acerca de las posibilidades de la emancipación de los judíos en Alemania; un análisis rudimentario y todavía “especulativo” de la lógica propia de la sociedad civil capitalista, que se reduce aún al ámbito de la circulación mercantil y de la forma dinero; y una tematización de la escisión específicamente moderna entre economía y política, o sociedad civil y Estado.

Frente a esta superposición, o mejor dicho entrelazamiento, elegiremos concentrarnos en aquella serie que nos remite directamente al análisis crítico de los derechos que Marx realiza como parte de su crítica a la emancipación política moderna. Es decir intentaremos extraer lo que Kouvelakis (2005) denomina una *crítica a la ciudadanía* que sería el objeto central del ejercicio de pensamiento de Marx<sup>6</sup>.

---

No hay creemos un abandono de lo político en sí mismo, o de un cambio de principio rector del pensamiento puro, sino un resultado del fracaso específico y concreto de las viejas categorías puramente político-ideales o antropológicas frente al objeto al que se enfrenta (la sociedad moderna). Igualmente puede revisarse este argumento en Rocca: 2012a; 2012b.

<sup>6</sup> Si bien es cierto que esta hipótesis de lectura puede presentar algunas dificultades, en tanto desecha o subordina porciones importantes del texto mismo o problemas que de él surgen. Entre ellos por ejemplo el problema de la existencia o no de un rasgo antisemita en el texto. Al respecto de esta discusión pueden consultarse el volumen “Volver a La cuestión judía” (VV.AA.: 2011) que se centra alrededor de la clarificación de este problema. Es igualmente este problema de lo judío como emancipación de una identidad lo que Brown (1995) utilizará para informar su lectura “feminista” de *Sobre la Cuestión Judía*. De igual forma podría elegirse acentuar la continuidad de la crítica religiosa al cristianismo que recorre el texto para producir una lectura teológico-política de *Sobre la cuestión judía*. Sobre este último punto, puede verse como ejemplo la lectura de

Porque creemos que la cuestión de los *Derechos del hombre y el ciudadano*, nuevamente en relación a la cambio de estrategia política, permite organizar a Marx un balance de la emancipación política moderna y de la política que de ella se desprende. Pero también porque en relación a su desarrollo teórico, los *Derechos del Hombre y el ciudadano* parecen ofrecerle un punto desde el que pensar simultáneamente los contornos de la sociedad civil que reclama cada vez más un análisis por derecho propio, así como, pensar todavía *políticamente* las bases ilusorias y reales del Estado moderno manteniéndose aún en el terreno filosófico-político que viene radicalizando y rebasando.

Como si, ya con las conclusiones casi post-políticas del febril período de juventud, pero sin haber logrado aún el desarrollo de nuevas categorías con la que pensar esa materialidad de la sociedad civil que el fracaso del pensamiento político-ideal evidenció como todavía no totalmente pensadas, Marx encontrara en los *derechos*, a los que no volverá a dedicarse sino fragmentariamente<sup>7</sup>, una perfecta excusa para poner en acto su pensamiento en transición. Usará a los derechos entonces, no solo como crítica política que anuncia una nueva estrategia (la revolución social proletaria), sino como crítica *de la* política, del punto de vista puramente político, que le permita pensar esa compleja relación moderna entre política y economía sublimada en la vieja filosofía hegeliana como materialidad particular e idealidad universal.

### **1.b – Los elementos de la crítica a los derechos en *Zur Judenfrage*.**

El extenso comentario que Marx hace de la “Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano” emerge en medio de una crítica a los límites de la *emancipación política*. Límites que, a partir de la discusión alrededor de la cuestión judía que Bauer había planteado, se expresan primero frente a la religión.

Así cuando Bauer prohíbe al judío el camino de la emancipación política, porque supone que su forma pura se opone absolutamente a cualquier religión (a la religión en general, que es para Bauer el cristianismo, como forma alienada de la universalidad humana, y al judaísmo en particular por ser la religiosidad de un particular que se afirma como tal), Marx señala la absoluta permanencia de la religiosidad junto a la plena vigencia de los efectos de la emancipación política. La realización del Estado político se evidencia como permanencia de la religiosidad.

La serie *Alemania-Francia-Norteamérica* (Marx: 2011, págs. 62-4) expresa un suerte de **continuum de la emancipación política** desde su forma más atrasada a su forma pura respectivamente que sirve de comprobación de

---

Hamacher (2004) que acerca los postulados marxianos a aquellos arendtiano-agambeneanos.

<sup>7</sup> Para una reseña de las formas de aparición del problema de los derechos en la totalidad de la obra de Marx véase Atienza: 1983.

su límite. Su extremo realizado es simultáneamente el país del Estado ateo y “por predominancia el país de de la religiosidad” (Ibíd., pág. 64). La *emancipación política* se revela frente a la religión como constitutivamente insuficiente en general:

“El **límite de la emancipación política** se presenta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* puede liberarse de una barrera sin que el hombre este *realmente* liberado de ella, en el hecho de que el Estado puede ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un hombre *libre*” (Ibíd., pág. 65)<sup>8</sup>

Es por esta línea de pensamiento que Marx disuelve la cuestión judía en la crítica a la cuestión religiosa en general, y luego en su irresolubilidad por medio de la emancipación política (a quien le opone un diferencial: la *emancipación humana*), y por esta misma línea continuará luego derivando el carácter cristiano del Estado político ateo, y más adelante la judaización del cristianismo práctico. Advertimos ya sin embargo que no nos detendríamos en estas líneas del texto (por más que ellas lleven simultáneamente a puntos oscuros en el tratamiento de la cuestión judía misma, y constituyan trazos importantes del esquema marxiano) sino en tanto delinear los contornos de la crítica marxiana a los derechos.

Lo que sí queremos dejar asentado es que la crítica a Bauer se resuelve en un primer momento en la afirmación de que no hay imposibilidad alguna para el judío de ser ciudadano. Es decir, que derechos políticos y religiosidad no parecen contraponerse en la realidad del Estado político acabado, y por lo tanto que todo judío, al igual que todo cristiano, puede ser simultáneamente ciudadano. Antes de llegar a este punto Marx había desarrollado una serie de elementos de su crítica a la emancipación política - emancipación como rodeo (Ibíd., pág. 65), como abstracción (Ibíd., pág. 66), dualidad de la vida genérica e individual (Ibíd., pág. 67-68) – muy

---

<sup>8</sup> Y este límite generalísimo de la emancipación política expresa ya desde el comienzo aquello que le resulta más insoluble: la **propiedad privada**: “La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todas las insuficiencias y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado en tanto Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida* de modo *político* en cuanto anula el censo para la elegibilidad activa y pasiva [...] No obstante, la propiedad privada no sólo no se suprime con la anulación política de propiedad privada, sino que incluso se presupone [...] el Estado permite que la propiedad privada, la formación y la ocupación actúen a su manera, es decir [...] hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de suprimir estas diferencias fácticas, el Estado existe más bien sólo bajo sus condiciones, se percibe como Estado político y hace valer su generalidad solo en oposición a estos elementos suyos.” (Marx: 2011, págs. 66-7). Esta mención resulta central tanto porque vuelve a señalar aquello que se había demostrado principalmente dificultoso para el pensamiento puro de lo político de los escritos tempranos, y porque sitúa *ya* en medio de una argumentación todavía fuertemente marcada por la crítica religiosa, un elemento estrictamente material que se sabe central a la moderna anatomía de la sociedad civil y la *cuestión social*.



imbricados en la terminología y los temas de la crítica religiosa, sobre los que volveremos, pero es luego de esta conclusión, y frente a una nueva denegación de Bauer, que aparece la pregunta por los *derechos del hombre*:

“Pero si el *hombre*, aunque sea judío, puede emanciparse políticamente, adquirir los *derechos ciudadanos* ¿puede requerir y adquirir los denominados *derechos humanos*? Bauer lo niega” (Ibíd., pág. 76)

Bauer negaba esta capacidad al judío, como al cristiano la capacidad de otorgarlo, en nombre de una idea de *hombre* como *ser genérico* (antropológica, feurbachiana). En tanto los derechos del hombre aparecen como derechos del ser genérico, de la universalidad real, la particularidad religiosa del judío y la universalidad irreal y alienada del cristiano falsean tal Idea de Hombre, y los hace entonces incapaces de estar a su altura, de adquirirlos absolutamente.

Marx todavía parece compartir esta idea feurbachiana del hombre como ser genérico. Fue ésta el núcleo de lo que llamamos el esquema político-antropológico, y todavía gravita como centro en medio del transicional esquema crítico. Por eso lo que Marx impugna aquí a Bauer no es tanto el concepto de hombre-cómo-ser-genérico, sino que aquel vea este concepto realizado en el Estado político. Marx no encontrará por el contrario nada real en la universalidad política. Nada *real* en la universalidad de lo político, o más bien su momento de realidad es necesariamente fantasioso. De ahí que no encuentre razón para negar los derechos humanos a ningún particular.

Pero habiéndose preguntado entonces por si los judíos pueden adquirir los derechos humanos (habiendo ya establecido que no hay contradicción en que adquieran los derechos políticos/ciudadanos) pasa Marx a remitir primero estos derechos humanos a especie de los derechos políticos - que “como ya hemos visto no presupone la supresión de la religión positiva y sin contradicciones, por lo tanto, tampoco del judaísmo” (Ibíd., pág. 77) - Marx dice deber considerar “la otra parte de los derechos humanos [*Menschenrechte*], los *droits de l’homme* [los derechos del hombre], en cuanto se distinguen de los *droits du citoyen* [derechos del ciudadano]”<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> La indistinción entre los conceptos que contemporáneamente llamamos *derechos humanos* y lo que se consideraba *derechos del hombre* oscurece el sentido de muchos de estos pasajes. Marx parece sin embargo usar el vocablo alemán *Menschenrechte* – el cual es generalmente traducido como derechos humanos – como concepto más amplio, utilizando la distinción del francés entre *droits de l’homme* y *droits du citoyen* para señalar así la distancia entre el hombre natural y el ciudadano, que no es en realidad sino (lo que no es) el hombre de la comunidad, el hombre como ser genérico de la filosofía jovenhegeliana. El entrecruzamiento entre tradiciones filosófico-políticas diferentes y desajustes idiomáticos es harto confuso. Lo que sí es claro es que Marx no puede estar refiriéndose con *derechos humanos* [*Menschenrechte*] a lo mismo que nos remitirá hoy

(Ibíd.), para enumerar luego como se cuenta entre estos el “*privilegio de la fe*” como derecho humano general.

La compatibilidad con la religión que Marx derivaba implícitamente del Estado político, de la emancipación política, se revela explícitamente declarada como derecho humano “por los norteamericanos y franceses”, como libertad de culto, derecho de conciencia, etc. Es decir no solo los derechos políticos, la forma política no se muestra inconciliable con la religiosidad, sino que los derechos humanos la cuentan como libertad que les es propia.

Si los mismos derechos del hombre se declaran compatibles con, e incluso instauran como forma de la libertad a, la religiosidad en que el hombre es hombre irreal, hombre solo por medio de la mediación alienante de lo divino, surge la pregunta de **qué es el Hombre detrás de los *droits de l'homme***. Sabemos que, en tanto compatible con la particularidad religiosa<sup>10</sup>, no puede ser el hombre verdadero, el hombre como ser genérico.

En consecuencia encontramos entonces la conocida afirmación de que los derechos del hombre “no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir, del **hombre egoísta**, del hombre separado del hombre y de su comunidad” (Ibíd., pág. 79) y que “no van mas allá del hombre en tanto miembro de la sociedad burguesa, es decir, en tanto individuo retraído sobre sí mismo, sobre su interés privado y su arbitrariedad privada, aislado de la comunidad” (Ibíd., pág. 81). Afirmación seguida del crítico comentario de los derechos de *libertad, igualdad, seguridad y propiedad*, donde estos se revelan como “libertad del hombre como mónada aislada” (Ibíd., pág. 80), como “derecho del individuo delimitado, limitado a si mismo”, que tiene su “aplicación práctica” en la propiedad privada (Ibíd., pág. 81), en el igual tratamiento como tal mónada y el “aseguramiento de su egoísmo” (Ibíd., pág. 82)

La crítica se sabe, y se comprueba, es lapidaria. Mucho se ha dicho desde entonces sobre este rechazo marxiano a los derechos.

Pero detengamos por el momento el juicio y comencemos por señalar que la argumentación parece en este punto desplazarse del camino que venía siguiendo. El hombre de los derechos no es ya falso (solo) por ser religioso. Es falso por ser hombre aislado, mónada, sujeto egoísta, unidad disociada.

---

inmediatamente, a saber: a un régimen internacional de derechos universales supraestatales con las cargas históricas que soporta desde mediados del Siglo XX.

<sup>10</sup> La religión es en realidad, en el origen de la crítica, una generalidad irreal antes que un particular opuesto a la generalidad de lo humano, es una versión fantasiosa de lo humano. La multiplicación de la religiosidad que se registra en la Norteamérica protestante (Marx: 2011, pág. 69) es entonces una suerte de particularización de lo religioso que abandona su pretensión de generalidad para ser forma de la generalidad (irreal) de cada individuo o grupo de individuos. Lo político ocupa así, en el punto culmine del continuum, el lugar como generalidad (irreal) del conjunto de los particulares que dejó vacante la religión.

*El hombre-ser-en-la-especie* no puede ser un individuo, pero el hombre de los *droits de l'homme* se describe así mismo en estos términos.

Así la crítica a los derechos se apoya en la tematización marxiana de la **separación** moderno-capitalista entre **Estado y Sociedad civil**, y pasa de una problematización todavía teológico-especulativa (la realidad/irrealidad de la universalidad religiosa o humana) al señalamiento de lo no-humano en lo concreto de la sociedad civil. Pero este movimiento hacia lo concreto, hacia las condiciones materiales de la inexistencia del hombre-ser-en-la-especie, se acompaña de un señalamiento de la irrealidad de aquella forma del hombre que se postula todavía como genérica, universal: el ciudadano.

Encontramos entonces a lo largo del texto permanentes referencias y oposiciones (Ibíd., págs. 68; 74; 86) entre la existencia fallida del Hombre (ser genérico) como *irreal*, imaginaria, mera persona moral, alegoría fantástica: en la figura del ciudadano del Estado; y la existencia *real* de un individuo que tiene solo la *apariencia* de hombre: el miembro de la sociedad civil y de los *droits de l'homme*.

La crítica a los derechos de cada una de estas figuras (individuo-real-homme; ciudadano-irreal) debe ser precisamente diferenciada.

Creemos que hasta ahora las lecturas de *Zur Judenfrage* no se han detenido lo suficiente en esta diferencia. Es cierto que los motivos para esta confusión sobran: primero porque la crítica a los derechos se acomete de conjunto como crítica a la emancipación política *tout court*; segundo en tanto ambos son declarados *en* la historia como un mismo conjunto, al menos en Francia (“Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano”); tercero porque si bien les compete argumentaciones divergentes, el punto fuerte de la *maquina crítica* marxiana está puesto en la relación entre ambos, en los efectos que su existencia conjunta genera.

Pero cuando por ejemplo quiere derivarse de la afirmación de los derechos del hombre como derechos del egoísmo, un igual rechazo por individualista-egoísta a los derechos políticos<sup>11</sup> –sufragio, libertad de expresión, etc.. -<sup>12</sup> en Marx (o el marxismo) se está confundiendo (deliberadamente o no) los términos de la crítica marxiana. Esto no significa que no haya en Marx crítica alguna a los derechos políticos o derechos del ciudadano, sino que tal crítica se realiza con otros términos, con elementos diferentes.

---

<sup>11</sup> De cualquier forma, es interesante detenerse en el hecho de que los derechos políticos, como derechos del hombre con su comunidad, no escapan a una formulación y a una forma que es en principio igualmente individual, similar a la del individuo de mercado. Se poseen derechos en algún punto de la misma forma que se poseen propiedades y títulos.

<sup>12</sup> Aquí nuevamente la confusión terminológica o conceptual se presta a la confusión. Lo que nombramos aquí como derechos políticos se considera hoy en día indisoluble de lo que llamaríamos derechos humanos.

Creemos entonces que la diferencia que reside entre la crítica a los *derechos políticos* y a los *derechos naturales*, entre la crítica a los principios del *derecho público* y los del *derecho privado*, entre el análisis de las formas jurídicas que rigen la ciudadanía política y las que regulan o configuran la existencia en la sociedad y el mercado, se vuelve significativa para una lectura que sea al mismo tiempo apegada a los objetivos de la polémica marxiana y productiva para pensar nuestras propias categorías actuales.

Intentaremos desarrollar esta intuición, atendiendo por separado a los elementos que en “Sobre la cuestión judía” compete a la crítica a los *droits del citoyen*, a los *droits de l’homme*, y a la relación entre ambas.

En cuanto a los **droits de l’homme**, vimos ya que la crítica de Marx se dirige contra su **carácter individualista-egoísta**. Remarquemos ahora que tales derechos se presentan como “derechos a la disociación”, es decir en lugar de ser derechos del hombre junto a otros hombres, postulan los términos de su diferenciación egoísta de los otros. Este **rasgo disociativo** no significa que estos “derechos del hombre egoísta” no constituyan una relación entre hombres, sino más bien que ponen a los hombres en una relación por medio de los términos de su disociación, de su autolimitación. Es la puesta en común de unidades que se limitan mutuamente. Los derechos del hombre son la forma de relacionarse entre si de las mónadas.

Al mismo tiempo, hay en estos derechos del hombre una **naturalización** que es resultado de la **despolitización** de lo social, de la desinbrincación de lo político-social-económico que significa la disolución del feudalismo.

En cuanto a los **droits du citoyen**, ya la crítica a la emancipación política los había revelado como abstractos. Es decir como puramente ideales. El **idealismo** de los derechos se expresaba cuando al emanciparse de la religión o la propiedad lo hacía solo en idea, en la universalidad irreal de lo político:

“La elevación *política* del hombre por encima de la religión comparte todas las insuficiencias y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado en tanto Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida* de modo *político* en cuanto anula el censo para la elegibilidad activa y pasiva [...] No obstante, la propiedad privada no sólo no se suprime con la anulación política de propiedad privada, sino que incluso se presupone [...] el Estado permite que la propiedad privada, la formación y la ocupación actúen a su manera, es decir [...] hagan valer su naturaleza especial. Muy lejos de suprimir estas diferencias fácticas, el Estado existe más bien sólo bajo sus condiciones, se percibe como Estado político y hace valer su

generalidad solo en oposición a estos elementos suyos.” (Marx: 2011, págs. 66-7)

Es decir que el ciudadano supera los obstáculos particulares que se le enfrentan y que particularizan a los hombres (las diferencias de propiedad por ejemplo) para constituir una universalidad que sin embargo se revela como fantaseada, puramente ideal. Una universalidad que no se traduce en modificación efectiva de los particulares que se le oponen en lo real, pero que son idealmente abolidos.

Pero además para la conquista de sus derechos políticos, intermedia siempre un tercero “entre el hombre y la libertad del hombre” (Ibíd. pág. 66). Para liberarse de o enfrentarse a aquello que lo limita (la religión, la propiedad, etc.) el hombre se ve obligado a mediar su emancipación por el Estado. Puede reclamarse igual en su participación en la comunidad más allá de sus diferencias solo en tanto participa como miembro de un poder externo: el Estado. Solo si pone fuera de sí, su carácter genérico, su universalidad. Es decir, los derechos políticos obligan siempre al hombre a un rodeo, que no puede ser sino **alienante**.

Se entiende entonces lo que diferencia a las críticas de ambas formas de derecho. A uno - el derecho político, la ciudadanía - le corresponde la crítica por su insuficiencia, por su existencia irreal, por los (no)efectos que su universalidad abstracta supone. A otro - el derecho civil, los derechos del hombre - le corresponde la crítica por su contenido concreto, por ser elevación a la norma o formalización, de un egoísmo real, ya presente en la sociedad civil, que se toma como inmediato.

El problema entonces no es que los derechos en general sean los del hombre egoísta, sino que los derechos del hombre sancionen como tal las características del individuo egoísta mientras que los derechos políticos postulan una humanidad genérica solo en tanto abstracta, idealizada, fantasiosa.

De ahí que en la **relación entre ambas formas del derecho** se encuentre la crítica más comentada del esquema marxiano y núcleo de su máquina crítica. Por que Marx parece descubrir entre ellos cierta complicidad, cierta complementariedad:

“sólo así por encima de los elementos particulares el Estado se constituye como generalidad” y “el Estado político acabado es, según su esencia, la vida genérica del hombre en oposición a su vida material” (Marx: 2011, pág. 67).

Complementariedad que es resultado histórico del advenimiento de la modernidad que “liberó el materialismo de la sociedad civil y realizó el espiritualismo de Estado” (ibíd., pág. 85), y que resulta simultáneamente en:

- a) un **enmascaramiento** del egoísmo y la particularidad reinante a sus anchas en la sociedad civil. Se recubre una muy concreta realidad egoísta, monádica, de los individuo enfrentados unos con otros, del “*bellum omnium contra omnes*” (ibíd., pág. 69) por medio de la postulación ideal de una universalidad.
- b) La **escisión** propia del hombre real en dos existencias contradictorias, “una vida doble” (Ibíd., pág. 67) divide entre una instancia ideal y abstracta donde participa de la comunidad y la universalidad de forma irreal, y otra instancia real donde es deshumanizado por la lógica individualizante y egoísta de la sociedad civil.

En definitiva si los derechos son efectivamente ilusorios, en tanto formas de relación del individuo con la comunidad que es abstracta, ideal, revelan también al mismo tiempo un contenido concretamente real que organizan: las relaciones de los individuos privados.

Condensemos entonces los elementos de la crítica marxiana a los derechos: **idealismo, alienación, enmascaramiento, escisión individualismo, disociación, naturalización** son los términos que se suceden en “Sobre la cuestión judía”. Retengamos para avanzar que no todos estos elementos refieren ni al mismo aspecto de los derechos, ni a la totalidad de sus efectos.

#### **LEFORT: LOS DERECHOS COMO ENUNCIADOS INSTITUYENTES.**

La conocida crítica lefortiana a Marx en “***Derechos del hombre y política***” (Lefort: 1990) parece concentrarse contra los elementos del individualismo y la disociación.

El intento de Lefort es demostrar el carácter instituyente de los derechos humanos de una *esfera pública*, es decir de un espacio de asociación que supere la pura individualidad. Podría decirse que habiendo comprendido que la crítica marxiana rechazaba tanto la universalidad política del Estado como abstracta como la existencia de la sociedad civil como pura particularidad, Lefort quiere encontrar en la forma social moderna un espacio no estatal (es decir no idealmente universal, sobre todo cuando esa universalidad ideal se concretizaba bajo las formas brutales del totalitarismo) que sea al mismo tiempo espacio de la comunidad y de la asociación en la propia sociedad civil. Lefort pretende leer en los derechos del hombre, algo más que los derechos de un individuo, para afirmarlos como derechos políticos.

Lefort nos dice que quiere detenerse en aquello en que Marx “se muestra impotente para descubrir en ellos” (1990, pág. 17), es decir en aquellos efectos prácticos de la *Declaración de los Derechos* antes que en la

ideología que los inspira. Si bien podemos entender que las motivaciones y las inspiraciones del pensamiento detrás de un acto político pueden diferenciarse de sus efectos efectivos, dudamos que Marx se haya detenido solo en el nivel ideológico de los derechos. De hecho ya señalamos que, aún cuando las categorías de análisis de la sociedad civil moderna no están desarrolladas (no se puede recurrir todavía a términos centrales como mercancía o capital), el contenido que Marx encuentra en los derechos refiere a los efectos prácticos que los derechos parecen tener como organizadores de la sociedad de individuos particularizados: el sujeto propietario de sí mismo y de sus bienes, que es libre, e igualmente libre en tanto tal y encuentra su condición de propietario asegurada por esos mismo derechos que lo instituyen como tal.

Pero bien puede ser que Marx haya descuidado otros efectos de los derechos. Concedamos esa posibilidad y describamos entonces la argumentación lefortiana.

En cuanto a la **libertad** en general, nos señala que Marx remarcaría el rasgo negativo (lo que llamamos el rasgo disociativo-individualista) subordinando a este el segmento positivo del articulado:

“Marx ignora extrañamente el levantamiento de múltiples prohibiciones que pesaban sobre la acción humana antes de la revolución democrática, bajo el Antiguo Régimen, capturado como esta por la imagen de un poder anclado en el individuo y que solo puede ejercerse mientras no choque con el poder de otro. Es cierto que Marx no inventa esa imagen. Ella despunta, es verdad, en el artículo sobre la libertad; pero también es cierto que esa imagen disfraza un nuevo modo de acceso al espacio público” (Ibíd., pág. 17-18)

Es decir que Marx priorizaría el peso del nuevo límite que la libertad encuentra en su declaración moderna como derecho (el no exceder los límites de la soberanía de los otros individuos) antes que destacar la positividad de la anulación de los múltiples privilegios y restricciones que particularizaban la libertad como privilegio en el feudalismo. Lo que parece querer remarcar Lefort es que hay en el artículo de la libertad antes que una atomización del espacio social, la apertura de un espacio público ya no cercado.

De ahí que pase a señalar también el “olvido” de Marx frente a los artículos de la Declaración de 1791 que dan forma a la libertad como **libertad de opinión**:

“Artículo 10: Nadie puede ser molestado por su opiniones, ni siquiera por las religiosas, con tal que su manifestación no perturbe el orden público establecido.

Artículo 11: La libre comunicación de los pensamientos y opiniones es uno de los derechos más valiosos del hombre; en consecuencia, todo ciudadano puede hablar, escribir, imprimir libremente, y sólo se responderá al abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley”

Lefort encuentra en este articulado la postulación de la libertad como “libertad de relaciones, como [...] una libertad de comunicación” (Ibíd., pág. 18)

Si bien es cierto que se encuentra aquí un derecho que establece la posibilidad del salir fuera de sí, de escapar de la opinión como propiedad privada que debe ser protegida en tanto tal para ser comunicada, para influir en otros, antes que limitarlos o limitarse así mismo frente a ellos. Pero lo que Lefort parece no reparar es que esta libertad de salir fuera de sí del individuo por un lado restringe ya el lazo a un lazo de palabra, es decir no liga a los individuos del interés particularizado más que en este sentido. Por otro lado que esta libertad de lazo se postula al mismo tiempo que se pone su límite: “se responderá al abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley”, y “con tal que su manifestación no perturbe el orden público establecido”. La cuestión pasa a ser qué corresponde a ese orden de la esfera pública que la libertad de lazo (así como luego, la de libre asociación) crean. Y si bien ese orden puede ser simplemente el orden de los derechos, cuya indeterminación y apertura, evitaría su petrificación, no puede olvidarse que este orden de derechos, se cuele uno muy particular: la propiedad privada.

Pero sigamos por el momento, el argumento lefortiano un poco más. De igual forma, señalará que Marx olvida comentar, cuando afirma el derecho a la **seguridad** como aseguramiento del egoísmo, toda la serie de igualación de las penas, prerrogativas y derechos de proceso, presunción de inocencia que parecen apuntar antes que al simple aseguramiento del individuo propietario, a la restricción de la arbitrariedad del poder y a su retiro de la esfera pública (Ibíd. pág. 20-21).

La distancia entre ambas lecturas de la relación que se instaura en los derechos del hombre parte de una concepción y un balance distinto de lo que Marx llamó la “emancipación política” y que Lefort nombra como *revolución democrática*.

Ambos parten de la disolución del feudalismo como una desinmbrincación de una forma social que veía directamente ligadas política-economía-sociedad. Pero mientras que para Marx tal disolución constituía un momento de afirmación de la igualdad y libertad universales (aunque en forma abstracta) al mismo tiempo, e indisolublemente ligado, al desarrollo de la sociedad capitalista y su concurrencia de individuos poseedores de mercancías (lo que Marx llama todavía como “materialismo de la sociedad civil”) es decir una disolución de los lazos feudales que se traducía en una



particularización atomista real al mismo tiempo que una sustracción de la comunidad de los elementos particulares solo en idea; para Lefort lo que se evidencia es el advenimiento de una forma social donde el Poder (o lo político-estatal podríamos decir) como punto simbólico de organización de la totalidad se ve asediado por su incertidumbre y exterioriza como elementos que no podrá resubordinar al saber y a la ley.

Pero justamente por esta distancia, se encuentra también en Lefort una reevaluación menos directa pero igual de importante del carácter indeterminado de los derechos. Y no decimos ya abstracto, porque tal indeterminación<sup>13</sup> refiere tanto a la idealidad del sujeto de la soberanía (privado de toda condición concreta que pueda diferenciarlo) como a la naturalidad del hombre de los *droits de l'homme* civiles, a esa humanidad de los derechos que se pone como ahistórica y esencial. Sobre esta indeterminación sabemos se desliza parte la crítica marxiana (y también, no deja de recordárnoslos Lefort, el rechazo conservador al universalismo de los derechos en de Maistre o Burke por ejemplo)

Pero esta doble indeterminación es la que Lefort reevaluará positivamente: como forma de desincorporación del derecho, y como elemento que puntúa una separación positiva entre derecho y poder - “en lo sucesivo, la noción de derechos del hombre apuntará en dirección a un centro incontrolable; el derecho representará, frente al poder, una exterioridad imposible de ser borrada” (Ibíd., pág. 23) - así como el mismo derecho protege al saber/opinión de su subsunción directa al poder, que abre la modernidad y que debe ser reivindicada en tanto vuelve indeterminado al poder mismo y por lo tanto cuestionable y modificable.

## **RANCIÈRE: LOS DERECHOS COMO PARADOJAS DE LA IGUALDAD.**

La obra de Rancière, al igual que la de Lefort, esta marcada por su crítica y ajuste con el marxismo. La cuestión de los derechos aparecerá entonces como elemento dentro de su crítica a la teoría marxista como forma de la *metapolítica* moderna. Porque antes que la oposición platónica entre política de la verdad y política ilusoria (lo que él llama *archipolítica*), el marxismo presentaría para Rancière a la *ilusión* misma como índice que revela la verdad de lo político, marcando en aquella realidad *social* que las apariencias ilusorias de la *política* esconden eso que hace confesar a la política su verdad: su ser funcional a la dominación social.

De ahí que la crítica de Rancière a la lectura marxiana de los derechos del hombre parezca concentrarse más en el problema del **idealismo** de los

---

<sup>13</sup> Con este término nos alcanza Lefort una herramienta para pensar la unidad de la crítica marxiana a los derechos tanto políticos como “civiles”. El problema sería la naturalización/abstracción frente al contenido concreto de clase de la formación social

derechos políticos, para construir las razones de efectividad (otra vez nos encontramos con el problema ya puesto frente a nosotros por Lefort de los efectos reales - o imaginarios – de los derechos que figuran en las declaraciones fundantes)

Rancière encuentra que a estructura del razonamiento crítico marxiano, que no podría ver sino la falsedad de las apariencias, incita a concebir toda manifestación de igualdad de la política como **forma ilusoria**; así piensa la distancia entre “el hombre y el ciudadano” y el “pueblo trabajador” como “signo de la no verdad del pueblo ideal de la soberanía” (Ibíd., págs. 113), como índice de la verdadera inexistencia del pueblo ilusorio de los enunciados políticos; así, también, la sospecha metapolítica piensa los derechos y libertades democráticas como enunciados ilusorios permanentemente desmentidos por los enunciados empíricos, por los hechos. Se concluye recurrentemente “que la frase jurídico política es una ilusión, que la igualdad postulada es una apariencia que no tiene otro objeto que el disfrazar la realidad de la desigualdad” (Rancière: 2008, pág. 66).

Es decir lo que parece rechazar Rancière es la **funcionalidad (enmascaramiento)** de los enunciados igualitarios de los derechos políticos.

Para esto deberá poner en duda entonces su idealidad. Porque en tanto no rechaza la existencia de una desigualdad persistente en la sociedad civil, en tanto no parece cuestionar que la mera inscripción de la igualdad como derecho básico de la política moderna no supera de por sí el principio negativo de las diferencias que fracturan la sociedad, deberá entonces encontrar una forma de que las declaraciones de igualdad puedan producir efectivamente efectos emancipatorios más allá de su acto de inscripción originaria. De ahí que se busque resaltar la potencia performativa que esos enunciados tienen para los procesos de subjetivación política.

Rancière señala entonces hacia las prácticas efectivas de emancipación, a las actuaciones políticas de los sujetos emancipatorios. Por que esta lógica de la metapolítica marxiana, que quiere ser develamiento crítico de lo real de la desigualdad para producir la emancipación, no fue la práctica efectiva del sujeto proletario, según el autor.

La práctica obrera (y la feminista), nos dice, entendió esa distancia entre la frase política igualitaria y la realidad de la desigualdad como contradicción propia del silogismo de la igualdad que debe resolverse, demostrando las razones de la misma igualdad, antes que como desmentida de la igualdad presente en los enunciados de derecho:

“[En los] razonamientos obreros [...] ya no se opone la frase al hecho o la forma a la realidad: se opone más bien la frase a la frase y el hecho al hecho. A partir de lo que ordinariamente es pensado como distancia o no lugar se

crea precisamente un lugar (topos) en el doble sentido del término: en cuanto sistema de razones y en cuanto espacio polémico. La frase igualitaria no es simplemente una pura nada. Una frase posee el poder que se le confiere. Ese poder es antes que nada el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse de ella misma: en alguna parte hay igualdad; está dicho, está escrito. Y por lo tanto puede ser verificado. Quien se asigna como tarea el verificar esa igualdad puede fundar, a partir de allí, una práctica.” (Rancière: 2008, pág. 67).

Los derechos funcionan entonces antes que como una marca de su falsedad, o como un enmascaramiento de la desigualdad por la idealidad de una igualdad puramente política, como inscripciones de la igualdad como paradoja. Paradoja que puede ser puesta en acto por los sujetos.

### **ALGUNAS CONCLUSIONES PRELIMINARES.**

De este insuficiente repaso por los problemas de la crítica a los derechos en los autores referidos, remarquemos para concluir algunos elementos que creemos deben seguir siendo trabajados en futuras investigaciones.

En primer lugar hemos podido postular la importancia de diferenciar entre derecho público (citoyen, política-Estado) y derecho privado (homme, sociedad civil) en la crítica marxiana para poder trabajar con precisión los destinos y sentidos de dicha crítica.

De esta distinción podemos extraer que antes que ser pura idealidad o ilusión, una parte de los derechos se revela como extremadamente real:

“La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad civil en los individuos independientes, cuya relación es el derecho, así como la relación de los hombres de los estamentos y de los gremios era el privilegio, se consuma en uno y el mismo acto” (Marx: 2011, pág. 86)

Es decir el derecho no es irreal, es la “relación de los individuos modernos”. Al menos una porción de ellos organiza la sociedad de alguna forma. A pesar entonces de la acusación lefortiana los *droits de l’homme* como derechos de la sociedad civil se revelan efectivos.

Pero el fragmento citado aquí arriba, señala hacia otro punto igualmente importante en la distinción. Aún así de reales – como términos de la relación entre los miembros reales de la sociedad civil – los derechos parecen necesitar en ese “uno y mismo acto” de su constitución un complemento de irrealidad: el Estado político. Como si la sociedad que

pone en relación a sus hombres por medio del derecho privado como individuos solo pudiera postular como idealidad abstracta la relación de esos mismos hombres con la totalidad de la comunidad.

De ahí que el problema del lazo o la disociación se impongan como problema. Lefort hace bien en señalarlo. Pero creemos, Lefort mismo parece señalarlo, que Marx no postula entonces que los derechos separan a los hombres, sino que los asocia de una forma particular, que los asocia en tanto elementos independientes y contrapuestos.

Igualmente, frente al intento de Rancière de encontrar performatividad en los derechos políticos, podría verse en Marx un constante señalamiento a los efectos materiales de los derechos del hombre como miembro de la sociedad civil. Estos organizan efectivamente la materialidad de una forma desigualitaria. El derecho que propiedad que consagran y la puesta en relación de los hombres como poseyendo intereses individuales y contrapuestos, está en la base de la dinámica de mercado, de la relación de propietarios mercantiles, que Marx revelará más adelante como responsable de la explotación y del principio capitalista de la diferencia.

Queda por explorar entonces como esta performatividad desigualitaria de los derechos de la sociedad civil construyen sus relaciones con la productividad igualitaria de los derechos políticos. Si no es la realidad empírica la que desmiente la igualdad jurídica, sino un propio elemento de lo jurídico lo que produce la desigualdad en lo empírico, recontaríamos aquí una nueva forma del enmascaramiento o

Ahora bien es cierto que la crítica marxiana de “Sobre la cuestión judía” presenta problemas. Parecemos conceder cierta infalibilidad a las críticas de lo que Marx llama *los derechos del hombre*. Sabemos que esta crítica tiene por delante y ya prepara un trabajo profundísimo sobre esa dinámica desigualitaria de la sociedad civil moderna que Marx aquí apenas esboza Pero las críticas del *los derechos políticos* parece ser más endebles.

La idea de enmascaramiento es problemática. Primero, abre la pregunta por si pueda considerarse o no como crítica ideológica. Enorme problema en sí mismo, que hizo que hayamos evitado el término para referirnos a este elemento de la crítica. Segundo porque parece depender de la postulación de cierta ineficacia de la universalidad política, lo que Rancière señala correcta y sugerentemente e intenta responder alternativamente, pero también porque necesita todavía rechazar la universalidad/igualdad de lo político en nombre de una capacidad de universalidad del hombre supuesta por anticipado (*emancipación humana, ser genérico, etc.*)

También es problemática entonces la supuesta ineficacia por ideales o abstractos de los derechos políticos.

Ahora bien si los derechos del ciudadano fueran siempre solo los del “ciudadano pasivo”, es decir miembro de la comunidad, reconocido sus derechos en tanto tal pero denegado de su participación en los asuntos públicos<sup>14</sup>, el esquema crítico de Marx sería para nosotros infalible.

Obligado externamente a replegarse sobre sí mismo, sobre la materialidad tosca de su individualidad y a retirarse de las decisiones sobre la comunidad en su conjunto, la gran mayoría de los hombres, el gran número que sería condenado a la ciudadanía pasiva, solo pertenecería literalmente de forma *ideal* a la comunidad alienada en un tercero: el Estado. Sería miembro de la comunidad en idea, solo por su declaración en tanto tal – asegurada por el reconocimiento de sus derechos como individuo miembro de esa comunidad - pero nunca de forma efectiva, práctica, real. O mejor dicho no pertenecería a ella sino por el rodeo-mediación de la representación originaria e ideal *alla* Hobbes. Serían esos autores pero jamás actores, siempre responsables como autores en su pasividad de lo que los actores políticos actúan por ellos.

Ahora bien el sufragio universal, la extensión de la ciudadanía activa, complica ciertamente el esquema. Hace partícipes de forma *efectiva y práctica* a todos los miembros de la comunidad. Porque nada evita *lógicamente* que aquellos que la sociedad atomiza en su desigualdad puedan hacer valer su número en lo político contra los principios que los condenan a la diferencia negativa: la propiedad privada.

Marx parece saberlo, se adelanta al problema e intenta pensarlo. De ello son testimonio las plenas referencias a Norteamérica, al sufragio mayoritario, a la eliminación del voto censatario “última forma política de la propiedad”, y sobre todo los intentos de fundar la complementariedad de esas declaraciones de igualdad política con las declaraciones de las prerrogativas que fundan la desigualdad civil.

Pero elementos faltan todavía. De hecho la propiedad privada en cuanto tal no es registrada como principio de la diferencia de la sociedad civil (como se sabe, será desarrollado más adelante). Y la distancia entre el número como principio de la soberanía política en su igualdad y la permanencia de la dominación de una minoría sobre las mayorías explotadas no encuentra todavía aquí todos los términos que pueden ayudar a explicarla.

Se intuye entonces que quizás la importancia de la crítica marxiana de *Zur Judenfrage* radique menos en su “crítica a la ciudadanía”, que en su puesta en relación del Estado político y de los problemas de la igualdad política con la organización jurídica del derecho que organiza como tal la

---

<sup>14</sup> El mismo Sieyès fue quien introdujo esta distinción que, en la modernidad política temprana sirvió para justiciar e instrumentar las sucesivas y serias restricciones a la elegibilidad y sufragio.

materialidad desigual de la sociedad civil. Tal intuición en tanto parece acercarnos, luego de un enorme rodeo, a la tesis althusseriana, en tanto nos deja rechazando los problemas de la comunidad humana y su universalismo por dogmáticos, y remarcando aquello que anticipa el descubrimiento de lo histórico-social como central, debe ser trabajada posteriormente.

## **BIBLIOGRAFÍA.**

Abensour, M. (1998) *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue.

Althusser, L. (2004) *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

Atienza, Manuel (1983) *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Editorial Mezquita.

Bensaïd, D. "Zur Judenfrage: una crítica de la emancipación política" en *VV.AA.: 2011*.

Brown, Wendy (1995) *States of Injury Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press.

Brown, Wendy (2002) "Suffering Rights as Paradoxes" en Brown y Halley *Left Legalism / Left Critique*, Durham, Duke University Press.

Burke, Edmund (1980) *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Buenos Aires, Ediciones Dicto.

Douzinas, Costas (2010) "Adikia: On Communism and Rights" en Douzinas, C. y Žižek, S. (Comp) *The idea of Communism*, New York, Verso.

Hamacher (2004) "The Right to Have Rights (Four-and-a-Half Remarks)" en *South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Durham.

Lefort, C. (1990) "Derechos del Hombre y política" en *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Lefort, C. (2011) "El pensamiento político y los derechos del hombre" en *Democracia y representación*, 2011, Buenos Aires, Prometeo.

Leopold, David (2012) *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Madrid, Akal.

Löwy, M. *La teoría de la revolución en el joven Marx* (2010), Buenos Aires, Ediciones El Colectivo-Herramienta.

Marx, K. (2011) "Sobre la cuestión judía" en *VV.AA.: 2011*.

Marx, Karl (1973) *Crítica al Programa de Gotha*. Buenos Aires, Anteo, .

Marx, Karl (1982) *Escritos de Juventud*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (2002) *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid, Bilioteca Nueva.

Marx, Karl (2005) *La Ideología Alemana*. Buenos Aires, Santiago Rueda Editores.

Rancière, Jacques (2004) "Who is the subject of the Rights of Man?" en *South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Durham.

Rancière, Jacques (2010) *El desacuerdo, política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Rancière, Jacques (2011) *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra.

Rancière, Jacques (2012) *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.

Rocca, F. "De la crítica política a la crítica de la política. Una aproximación al par política/sociedad en el joven Marx" (2012b) Ponencia presentada en el VII Jornadas de Sociología UNLP.

Rocca, F. "La persistencia de lo real. El problema de lo económico en la filosofía política (del joven Marx)" (2012a) en *Anacronismo e Irrupción* Vol.2, N°3, Págs.

Varios Autores. *Volver a La cuestión Judía* (2011), Barcelona, Gedisa.

Wallach Scott, J. *Las mujeres y los derechos del hombre, feminismo y sufragio en francia 1789-1944*, 2012, Buenos Aires, Siglo XXI.