

CLAUDE LEFORT: LOS DERECHOS HUMANOS COMO EL FUNDAMENTO DEL ORDEN DEMOCRÁTICO

CLAUDE LEFORT: THE HUMAN RIGHTS AS THE FUNDAMENT OF THE DEMOCRATIC ORDER

Matías Cristobo

Centro de Estudios Avanzados – UNC

matiascristobo77@hotmail.com

Resumen

En este artículo nos proponemos estudiar la teorización de los derechos humanos en la obra del filósofo francés Claude Lefort. Para ello, en un primer momento, realizamos una breve reconstrucción histórica de las líneas principales que han abordado el tema de los derechos humanos. Luego de situar nuestro propio campo de interés en el pensamiento de la izquierda, iniciamos un recorrido que nos conduce desde la filosofía del derecho de Hegel a la crítica de Marx, puesto que en este marco está contenida, a su vez, la crítica a los derechos humanos. A partir de la problematización del marxismo y del rescate del pensamiento de “lo político” que introduce el pensamiento posfundacional de Lefort, analizamos la nueva conceptualización de los derechos humanos comprendidos no ya como derechos formales sino como el sostén del orden democrático.

Abstract

This paper examines the theorization of human rights in the work of French philosopher Claude Lefort. To do this, at first, it provides a brief historical reconstruction of the main lines that have addressed the issue of human rights.

After placing our own field of interest in the Left thought, we began a journey that takes us from legal philosophy from Hegel to Marx's critique, since in this framework is contained, in turn, the criticism of human rights. From the problematization of Marxism and the rescue of thinking of "politics" that introduces the thought postfundacional Lefort, the article analyzes the new conceptualization of human rights including rights not as formal but as the mainstay of the democratic order.

Palabras claves: Marxismo-derechos humanos-política-posfundacionalismo-democracia.

Key words: Marxism-human rights-politics-posfundacionalism-democracy.

I) Introducción y (mínimo) mapeo de la cuestión

Como afirma María Yannuzzi (1999) siguiendo al autor italiano Norberto Bobbio, la doctrina de los derechos del hombre es el fundamento sobre el cual se asienta el Estado liberal. Estos derechos -también llamados negativos, ya que limitan la injerencia del Estado en la vida de los individuos-, reconocidos y sancionados a partir de las revoluciones norteamericana (1776) y francesa (1789), conforman junto a los derechos sociales y económicos surgidos en el siglo XX lo que se conoce como derechos fundamentales. Básicamente, los primeros definen lo que entendemos por ciudadanía política al asegurar las condiciones de libertad, igualdad y seguridad frente a otros, por lo cual serían propios de la condición humana y en cierto sentido preexistirían al Estado. Los más recientes, deben su origen a la conformación de las sociedades de masas signadas por las conquistas de la clase obrera obtenidas a través de la participación electoral, es decir, mediante el avance democrático. Hablaríamos, en este caso, de una ciudadanía social y económica que el Estado debe garantizar satisfaciendo un conjunto específico de demandas. Como queda



puesto de manifiesto, la noción de derechos fundamentales nos brinda un punto de vista privilegiado para comprender la relación entre los términos Estado-Democracia-Ciudadanía.

En el sentido que venimos desarrollando, una de las perspectivas teóricas más originales y productivas para aproximarnos al estudio de esta relación es la del pensador francés Claude Lefort. Pero, desde su posición, sólo los derechos humanos resultan fundamentales para la constitución del orden democrático porque definen la “naturaleza del sistema político”, de ninguna manera reducible a la satisfacción de necesidades, condición inherente a los derechos sociales y económicos característicos del llamado Estado de Bienestar. Más adelante volveremos sobre esto, por el momento sólo pretendemos dejar en claro que nuestro trabajo se abocará exclusivamente al análisis de los derechos de “primera generación”. Con la finalidad de situar nuestro propio campo de interés, presentamos, de manera muy esquemática, una multiplicidad de enfoques en el estudio de sus fundamentos para concluir con el recorrido que nos proponemos llevar adelante.

Diversos autores señalan que el surgimiento de los derechos humanos está inextricablemente ligado al problema de la igualdad social, el cual es objeto de reflexión prácticamente desde los orígenes de la tradición del pensamiento occidental, pero su formulación más importante va a darse a partir de la Ilustración. Aquí, tenemos los desarrollos de Hobbes, Locke y Kant, como fundadores de la tradición liberal y Rousseau como inspirador de los primeros socialistas. Precisamente, las declaraciones de los derechos humanos y las críticas dirigidas a éstas tienen lugar luego de producidas las revoluciones americana y francesa. Minor Mora Salas (2004) señala que esta división entre la tradición liberal y la tradición crítica del socialismo, que alcanza su punto más alto con el marxismo, va a dominar el campo de la filosofía política durante todo el siglo XIX hasta la década del '70 en el siglo XX. Pero, como observa la autora norteamericana Lynn Hunt (2010), el mismo campo de la izquierda va a dividirse a causa de dos mutaciones históricas que tienen lugar a mediados del siglo XIX: el advenimiento del sufragio universal y el ascenso del comunismo.



La escisión producirá que una parte de socialistas y comunistas pretendan fundar un movimiento político parlamentario capaz de lograr las aspiraciones de los trabajadores a través del voto, y, la otra parte más radical, que creía que sólo una revolución total podría modificar las condiciones sociales. Consecuentemente, también disentían en cuanto a la valoración de los derechos: los que aceptaban el “juego político” se mostraban a favor de la defensa de los derechos individuales; los revolucionarios, más cercanos a la postura de Marx, los condenaban por ser derechos del individuo burgués que sólo aseguraban el interés particular.

Siguiendo nuevamente a Hunt, luego del primer impulso universalista que adquieren las declaraciones de derechos con las dos grandes revoluciones de fines del siglo XVIII, las discusiones sobre su validez se circunscriben al proceso de constitución de los Estados-nación, volviendo a recuperar su impulso original como derechos naturales y universalmente válidos con la Declaración de 1948:

“Los derechos no desaparecieron del pensamiento ni de la acción, pero ahora los debates y los decretos se producían casi exclusivamente en marcos nacionales específicos. El concepto de derechos de diverso tipo garantizados constitucionalmente -los derechos políticos de los trabajadores, de las minorías religiosas y de las mujeres, por ejemplo-, continuaron ganando terreno en los siglos XIX y XX, pero ahora se hablaba menos de derechos naturales aplicables universalmente (...) Fueron necesarias dos guerras mundiales devastadoras para destruir esta confianza en la nación” (Hunt, 2010: 181).

Con esto queremos decir que desde mediados del siglo XX se ha revitalizado la discusión sobre sus propios fundamentos. Un poco más cerca en el tiempo, desde la perspectiva “neocontractualista”, resulta fundamental el planteo de John Rawls (2001) para comprender la relación entre derechos e igualdad dentro de la tradición liberal crítica. Asimismo, en la línea de la “segunda generación” de la “teoría crítica”, Jürgen Habermas (1998) propone una teoría para fundamentar la validez universal de los derechos humanos.

En el marco de la teoría de la democracia observamos desarrollos sobre los derechos humanos en su relación con la igualdad social como los de Norberto Bobbio (1986), Michelangelo Bovero (2002) y Robert Dahl (1999).



Con respecto a la relación entre derechos humanos y multiculturalismo, encontramos dos posturas críticas como las de Albrecht Wellmer (1996), quien destaca el carácter transgresor de los mismos sobre las tradiciones culturales, y Michael Walzer (1996), quien sostiene que por debajo del postulado de los derechos humanos existe una cultura del individualismo.

Recientemente aparecido, desde una perspectiva historicista, el trabajo de la ya citada autora Lynn Hunt *La Invención de los Derechos Humanos* (2010) representa un excelente estudio que comprende su desarrollo desde su nacimiento hasta la actualidad. Básicamente, la afirmación central de Hunt apunta a reconocer que, si los derechos humanos están fundamentados sobre la idea típicamente ilustrada de la “autonomía” entendida como la capacidad de razonar y de ser independiente para decidir por uno mismo, esta idea sólo puede cimentar una comunidad política si es percibida y compartida a través del sentimiento de *empatía*. Aunque la autora no mencione explícitamente este término, el análisis de la progresiva identificación “empática” con los sentimientos de los personajes de las novelas de mediados del siglo XVIII, apunta a reconocer la formación y cristalización de una nueva “subjetividad” que abona el terreno para la aparición de los derechos humanos.

En el contexto latinoamericano podemos citar los trabajos de Eugenio Bulygin (1987), sobre el estatus ontológico de los derechos humanos, Carlos Nino (1984), Miguel Giusti (1999), quien los analiza desde un contexto multicultural y estudia la relación entre estos derechos, igualdad y pobreza y, en el mismo sentido, Miguel Giusti y Francisco Cortés (2007). En nuestro país encontramos, entre otros, los desarrollos de la ya también citada autora Yannuzzi (1999), quien trata la relación entre derechos y ciudadanía y, desde la perspectiva del antagonismo y el conflicto, los de Sebastián Barros (2006-2007), aunque en este caso más recostado sobre la idea de ciudadanía.

Desde nuestra propia definición del área temática y problemática, señalaremos como punto de partida de este trabajo la crítica “inaugural” de Marx a la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 para, posteriormente, dar paso a un conjunto de objeciones que Claude Lefort



formulará a dicha crítica. Podríamos situar a Lefort dentro de un conjunto de pensadores que, desde posiciones heterodoxas, han producido en los últimos años una serie de reformulaciones del planteo inicial de Marx sobre los derechos humanos a la luz, por ejemplo, de la experiencia soviética, la intervención militar en algunos países en conflicto y los debates sobre ciudadanía en Europa. Estas reformulaciones apuntan, fundamentalmente, a la definición misma de “lo político” que atraviesa la constitución de las sociedades democráticas. Nos referimos en este caso a autores como Étienne Balibar (2004; 2006; 2008), Alain Badiou (2004), Jacques Rancière (2007[a]; 2007[b]) y Pierre Rosanvallon (2009), entre otros.

En este punto es lícito preguntarse: ¿por qué el salto desde la crítica de Marx hasta la crítica de Lefort? La justificación provisoria podemos encontrarla en la crisis -admitida desde toda posición política- de la izquierda tradicional que, siguiendo a Balibar (2008), comienza a manifestarse mucho antes de la disolución de los socialismos “realmente existentes” y se remonta al mayo francés como el “acontecimiento por excelencia”. Es esta crisis -producida tanto a nivel “práctico” como teórico- la que impulsa a repensar el complejo de problemas compuesto por la relación entre derechos humanos, democracia, ciudadanía, política, etc. en el mismo campo de la izquierda. En primer lugar, para comprender en todo su sentido el planteo de Marx, estudiaremos el antecedente inmediato y trasfondo de la discusión, esto es, los *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821) de Hegel. Por ello, de una manera un tanto esquemática, caracterizaremos brevemente su “filosofía del Estado ético”.

II) Los derechos humanos como expresión de la “emancipación política” (burguesa)

Hegel es, como afirma Rubén Dri, “el máximo filósofo de la revolución burguesa, que a partir de la revolución francesa se expande por toda Europa” (2008: 213). En sus *Principios* vamos a encontrar la caracterización y relación que se establece entre la esfera de la sociedad civil como sede del interés



particular, egoísta, y el Estado como superación de esta limitación y expresión del interés universal reconciliado con el particular, como el ámbito de la racionalidad autoconsciente¹. La tensión entre universal/particular que cobra expresión en la escisión Estado/sociedad civil es el primer paso necesario para conocer el origen de la crítica de Marx. La concepción hegeliana del Estado debe ser puesta en relación con la situación histórica concreta que tiene lugar a partir del siglo XVIII, esto es, la Revolución Industrial y con ella la división entre capital y trabajo, la “separación del productor con relación a los medios de producción” (Dri, 2008: 213-214). Esta separación producirá el efecto de desarticular las totalidades orgánicas (familia, iglesia, gremios, etc.) que contenían a los individuos, debido a que ahora se ven expulsados de su tierra y deben buscar en las ciudades sus medios de vida. Es en este momento que se conforma lo que Hegel llamará “*sociedad civil*” o “*sociedad burguesa*”, relativa al burgo, a la ciudad. En el lenguaje hegeliano, se producirá la escisión del *particular* con respecto al *universal*, del individuo con respecto a una totalidad que lo trascienda. La forma según la cual los individuos puedan volver a ser integrados en una unidad que haga posible la convivencia luego de esta escisión es, para Dri, el gran problema político de la modernidad y plantea fundamentalmente el tema de la constitución del Estado.

Digamos, muy simplificada, que lo que Hegel intentará hacer es una “*dialéctica del Estado*”, considerando la historia de este desarrollo como el despliegue del sujeto o “*espíritu*” desde su manifestación más pobre hasta la realización plena de la libertad y la racionalidad *en* el Estado de su tiempo. Esta última etapa del desarrollo -tanto a nivel lógico como histórico- es lo que se conoce como “*dialéctica de la eticidad*”. En ésta, coinciden lo universal y lo particular y está compuesta por tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado. La familia constituye el momento del universal abstracto, vinculado a la primera naturaleza y es por tanto lo *ético en sí*; con la aparición del particular esta unidad sustancial se rompe y da lugar a la sociedad civil, es la pérdida (sólo aparente, va a decir Hegel) de la eticidad que vuelve a recuperarse en la universalidad concreta del Estado. La sociedad civil es, así, el momento en el



cual emerge el particular. A su vez, representa la esfera en la que se produce la división en clases, el ámbito del fin egoísta por excelencia donde los individuos satisfacen su propia necesidad y, por la mediación del trabajo, satisfacen las necesidades del todo. El Estado ético vendría a ser, de acuerdo con esta concepción, la forma en la que la sociedad civil se supera y vuelve a alcanzar un interés universal:

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

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

Los textos de juventud de Marx parten, aunque desde una postura sumamente crítica, de este aparato categorial y están marcados por la gestación del célebre movimiento de la “inversión hegeliana” (Borón, 2008; Grüner, 2006; Holloway, 1999; Eymar, 1987). Es desde esta óptica que hay que comprenderlos, y señalan, básicamente, un desplazamiento del interés desde la *filosofía política* hacia la *economía política*. En la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* observamos que Marx remarca que la crítica de la religión, la crítica de la teología como forma de conocimiento, “es la premisa de toda crítica” (Marx[a], 1987: 491). Avanzando un paso más en este sentido, el fundamento de la crítica a la religión debemos buscarlo en la concepción del hombre como



“*productor*” (en un primer momento de Dios, de la religión, más tarde también será de mercancías), y en su *enajenación*, en la exteriorización de fuerzas que él mismo no reconoce como suyas (su esencia humana verdadera desplazada hacia la realidad celestial, la venta de su fuerza de trabajo, etc.). ¿Y por qué es relevante la crítica de la religión en nuestra investigación? En principio, porque la misma relación que se establece entre el cielo y la tierra, entre la realización utópica del hombre propugnada por la religión y su *verdadera realidad* repleta de padecimientos, existe entre el Estado político como culminación de la esencia genérica y universal del hombre y la sociedad civil como campo de lo particular, lo limitado y el interés egoísta. Para Marx, esta escisión es una consecuencia directa de lo que él llama la “*emancipación política*” y contrapone a la “*emancipación humana*”.

Ahora, ¿cuál es la fuente de esta escisión entre los intereses generales y particulares que confiere únicamente a la política -al hombre en cuanto a su *dimensión política*- un carácter general (genérico) y a los demás elementos, tanto espirituales como materiales, la religión, el trabajo, la cultura, etc., una significación puramente individual, privada? La respuesta habrá que buscarla en la condición misma de la emancipación política, en la transición de la sociedad feudal a la sociedad burguesa. Para Marx aquí se halla el secreto del problema y, a su vez, los límites de la emancipación política y su diferencia con la emancipación humana. La conformación del Estado político en su generalidad, constituido en independencia frente a los elementos materiales de la sociedad civil, significará, por una parte, la culminación del idealismo de Estado y, por otra, la culminación del materialismo de la sociedad civil. Esta disociación es la que producirá una fractura en la misma idea de “hombre”, comprendido como ser genérico según se lo considere desde la esfera del Estado, o como ser “natural” si lo hacemos desde la esfera egoísta de la sociedad civil. 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:

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

Entonces, ¿cómo es posible superar este dualismo? ¿Cómo es posible reconciliar al hombre consigo mismo y con los otros hombres? 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, ahora sí, *humanamente*:

“Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus ‘forces propres’ como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 1987[b]: 484, las cursivas son del autor).

Como hemos tratado de poner de manifiesto, el nacimiento de los derechos humanos para Marx se debe, entonces, al carácter limitado, abstracto y parcial de la emancipación política. Por esta razón, no sorprende que la concepción dominante dentro de la izquierda “tradicional” haya sido su conceptualización como derechos formales (de carácter burgués). La misma concepción resulta deudora, asimismo, del modelo de primacía de la “base económica” como terreno en el que se definiría la “realidad” social, a despecho



de las superestructuras ideológicas en las que se movería el derecho. La conclusión del estudio de Carlos Eymar en “*Karl Marx, Crítico de los Derechos Humanos*” (1987) parece ir en esta dirección: “el discurso político en el que se incluye la referencia a los derechos humanos es incapaz de contribuir a la eliminación de las relaciones de dependencia social o del egoísmo de la sociedad burguesa, no puede transformar al bourgeois en citoyen” (1987:197). Y más adelante: “los derechos humanos sólo tienen una funcionalidad para la burguesía, sólo valen en la medida que ya expresan la sociedad burguesa con todas sus contradicciones, todo razonamiento político que pretenda exigirlos olvidando su base social está destinado al fracaso” (1987:197).

III) Derechos humanos y democracia o la crítica de la crítica

Antes de dar lugar a la reformulación del planteo de Marx sobre los derechos humanos que lleva a cabo Lefort, es necesario establecer algunas precisiones que nos permitirán introducirnos mejor a su pensamiento. Siguiendo a Oliver Marchart (2009), podemos incluir a Lefort en una constelación teórica denominada “heideggerianismo de izquierda” que se remonta a la Francia de la posguerra. Básicamente, esta perspectiva se edificó en torno a dos objetivos fundamentales: en primer lugar, trascender el paradigma dominante en la época (el estructuralismo) y, en segundo lugar, reorientar el pensamiento de Heidegger en una dirección más “progresista”. Marchart define a esta constelación como “posfundacional”, y no sólo o no esencialmente como posestructuralista, pues de hacerlo así reduciríamos las implicancias del cambio de perspectiva al paradigma del estructuralismo. El “posfundacionalismo” significa, expresado rápidamente, “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (Marchart, 2009:14)². Lo que comparten el conjunto de autores pertenecientes a esta constelación es, sustancialmente, la *diferencia* entre los conceptos de “la política” y “lo político” apoyada en una lectura de Heidegger. Esta diferenciación, que debe su origen

a Carl Schmitt, apunta fundamentalmente, si se nos permite el juego de palabras, a la ausencia de *un* fundamento de lo social y la presencia de la contingencia. Desde una perspectiva filosófica, la diferencia entre “la política” y “lo político” es la diferencia onto-ontológica. Mientras que “la política” representa, desde el aspecto óntico, una cierta forma de acción social, lo político, desde su aspecto ontológico, significa el momento de “institución de lo social”. Pero lo expresado anteriormente no significa la ausencia total de fundamentos, sino sólo un constante movimiento de “fundar” y “desfundar” la sociedad como un intento a la vez que necesario, siempre fallido:

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

La crítica de Claude Lefort a Marx se sirve, entre otros elementos, de esta *diferencia*. Contrariamente a Marx, Lefort intentará recuperar la dimensión política como un espacio no ya de “ilusión” y “alienación” -en última instancia, porque la “realidad” se definiría en otro campo-, sino como una dimensión vital en la que se desarrolla la existencia humana.

La revisión lefortiana sobre la interpretación de Marx acerca de la sanción de los derechos humanos la encontramos fundamentalmente en dos ensayos: “Derechos humanos y política”, publicado por primera vez en 1980, y “Los derechos humanos y el Estado de Bienestar”, publicado originalmente en 1984. En estos escritos Lefort llega al análisis concreto del pensamiento de Marx movilizado por dos interrogantes diferentes. En el primero, su interés está guiado por la comprensión de la naturaleza de estos derechos a partir de su reclamación en los regímenes totalitarios efectuada por los disidentes. En el siguiente, la pregunta que dispara su reflexión viene dada por la actualidad de los mismos en el Estado de Bienestar. Aunque, como podemos ver fácilmente, en un caso se los examina a partir del totalitarismo y en el otro sobre el



trasfondo de la democracia, resulta interesante observar que lo determinante será la crítica a su concepción como derechos “individuales”, no “políticos”³. Nos proponemos ahora exponer por separado las ideas centrales contenidas en cada ensayo -como si representaran dos vías de acceso al problema- y concluir con la crítica común al marxismo presente en ambos.

En “Derechos humanos y política” Lefort cree conveniente partir de una pregunta inicial que definiría su estatus mismo según éstos pertenecieran -o no- al campo de lo político. Porque no podríamos hablar de una política de los derechos del hombre si antes no estableciéramos que “estos derechos poseen una significación propiamente política” (Lefort, 1990:9). Y, en este caso, lo que estaría en juego sería una forma de concebir la coexistencia humana. Pero, teniendo en cuenta nuestro interés, ¿por qué es importante determinar si estos derechos pertenecen al campo de lo político? Porque si efectivamente es así estaríamos redefiniendo las condiciones mismas de su existencia con respecto a las caracterizaciones “clásicas” de la izquierda que los entendía como derechos formales “burgueses” o como una racionalización de las relaciones de propiedad y de fuerzas, en última instancia el terreno en el cual se definiría la “realidad” social, va a decir Lefort. ¿Pero dónde encontramos el elemento que dispara su reflexión? No, ciertamente, en motivos principalmente teóricos. Las denuncias de las víctimas de los regímenes totalitarios de los llamados socialismos “realmente existentes” se han llevado a cabo en nombre de los derechos del hombre y “esos derechos ya no parecen puramente formales ni destinados a disimular un sistema de dominación: vemos investirse en ellos una lucha real contra la opresión” (Lefort, 1990: 10). Y es aquí donde Lefort nos advierte sobre qué está en juego realmente en esta reivindicación. No la percepción de la lucha como un intento por “limitar” los excesos del poder totalitario, no su comprensión como vicios o deformaciones del régimen, porque entender estas agresiones así significaría pensarlas según su misma lógica (en definitiva un realismo que compartirían la izquierda y la derecha). Significaría, entonces, aceptar la continuidad entre su normal funcionamiento y los excesos que fueron necesarios para el imperativo de su propia conservación. Por el



contrario, la lucha debe ser percibida como parte de una oposición entre dos modelos de sociedad: un modelo totalitario y uno que recoge en sí la validez de aquellos derechos.

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

La raíz del problema estribaría en que Marx consideraba la emancipación política como un “momento necesario y transitorio en el proceso de la emancipación humana” (Lefort, 1990: 16). Y, al hacerlo así, la emancipación política es una “*ilusión política*”, puesto que se piensa independiente de los elementos de la sociedad civil (de la cual pensaba Marx que brotaba, por lo demás). Entonces, dirá Lefort, para Marx “la política y los derechos del hombre constituyen dos polos de una misma ilusión” (Lefort, 1990: 16). Pero si nos desplazamos desde el análisis de las democracias burguesas al del totalitarismo veremos que esta relación entre los dos polos se disuelve. Porque en el totalitarismo todos los elementos particulares de la sociedad civil, que antes veíamos como perteneciendo independientes al Estado político, desaparecen: éste absorbe en su seno a la sociedad civil. Y esta absorción, lejos de acabar con el “espíritu político”, lo expande hacia todo



el cuerpo social aumentando el poder del Estado, puesto de manifiesto en un partido que encarna el “interés de toda la comunidad”. Es decir, en estos regímenes la “ilusión política” alcanza su máxima expresión y, en los mismos, los derechos del hombre son extinguidos, con lo cual tenemos que la relación entre los dos polos de la ilusión planteada por Marx se rompe.

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

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



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

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

Con respecto a la idea difundida de que el Estado liberal fue el que otorgó las libertades civiles, Lefort estima conveniente realizar una advertencia importante también para nuestro interés. Fue la movilización de las masas la que produjo una expansión de derechos relativos a la libertad de opinión y



movimiento, por ejemplo, dado que anteriormente el liberalismo se ocupaba solamente de la protección de los intereses dominantes. En este punto Lefort reconoce que Marx acierta al mostrar que tras los principios de libertad, igualdad y justicia se ocultaban relaciones de dominación y explotación, y es sólo a partir de la sanción del sufragio universal como rasgo definitorio del sistema democrático que se instituye el Estado liberal de derecho. Contra Marx, la progresiva consecución de derechos, lejos de ser sólo un engaño, será constitutiva del espacio democrático. De aquí se desprende otra conclusión, relativa a la propia constitución del Estado liberal, ya que éste sería el producto de la “conjunción de la fuerza del número y del principio del derecho” (Lefort, 2004:133), con lo cual la sociedad civil ha incidido en su *forma*: “el Estado liberal no puede ser solamente concebido como el Estado cuya función fue garantizar los derechos de los individuos y de los ciudadanos y dejar a la sociedad civil una autonomía plena. Es diferente de ésta; es modelada por ella, pero a su vez la modela” (Lefort, 2004:133).

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

Aunque Guizot no saque de ello todas las conclusiones que se derivan de este paso comenzamos a ver, según Lefort, que el problema se establece en un plano político. Y esto es así, adelantándonos algo en la explicación,

porque la posición social dada por el nacimiento es deudora de una configuración social jerárquica, correspondiente al Antiguo Régimen, fundamentada en una especie de garantía trascendental (orden divino, etc.). En cambio, la ordenación por la virtud y el mérito ya presupone en principio la relación entre *iguales*, se produce una vez disuelto el orden jerárquico y abre la posibilidad de generar consensos entre *iguales*. Volviendo a Constant, Lefort va a sostener que éste no alcanza a comprender que “el crecimiento del poder no es efecto de un accidente histórico, de una usurpación de la que surge un gobierno arbitrario, sino que acompaña el movimiento irreversible que hace sobrevenir de la ruina de las antiguas jerarquías una sociedad unificada, o mejor dicho, la *sociedad como tal* -movimiento que en sí mismo va aparejado con la emergencia de los individuos, definidos como independientes y semejantes-” (2004: 134, las cursivas son del autor).

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

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

“Me importaba, por encima de todo, combatir una interpretación comúnmente aceptada que reduce los derechos humanos a derechos individuales y, al mismo tiempo, reduce la democracia a la única relación que mantienen estos dos términos: el Estado y el individuo. Sigo convencido de que *sólo podremos apreciar el desarrollo de la democracia*



y las oportunidades de la libertad si reconocemos en la institución de los derechos humanos los signos del surgimiento de un nuevo tipo de legitimidad y de un espacio público, del que los individuos son tanto productos como inductores; si reconocemos simultáneamente que este espacio no podría ser engullido por el Estado sino al precio de una mutación violenta que daría origen a una nueva forma de sociedad” (2004: 142, las cursivas son nuestras).

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

A partir de este momento se produce una alteridad entre éstas y el poder como tal: *la democracia significa el advenimiento de un lugar vacío en el poder.* Lo que subyace para Lefort a la posibilidad de encarnar la soberanía, la regulación que marca la legitimidad de la autoridad y la expresión de la voluntad general en la ley, es el principio de *libertad política*, entendida en términos positivos, o la resistencia a la opresión, entendida en términos negativos. Por esto mismo, la libertad política no es un elemento más en la serie “libertad”, “propiedad” y “seguridad” garantizada por los derechos humanos, es el factor determinante que señala la diferencia entre el totalitarismo y la democracia. En el primero, el poder niega la facultad de oponerse a lo que es considerado como “ilegítimo”; en la segunda, la legitimidad, o mejor dicho, la discusión sobre lo que se considera legítimo, pasa a depender de los debates en el espacio público. Escribe Lefort:

*“(…) la formulación de los derechos humanos a finales del siglo XVIII es inspirada por una reivindicación de la libertad que arruina la representación de un poder que se situara por encima de la sociedad, que dispusiera de una legitimidad absoluta -ya sea que proceda de Dios, ya sea que represente la sabiduría suprema o la suprema justicia-, en fin, que se incorporara en un monarca, o en la institución monárquica. Esos derechos humanos marcan una separación entre el derecho y el poder. *El derecho y el poder no se condensan ya en un mismo polo.* Para que sea legítimo*



debe de estar conforme en lo sucesivo con el derecho, y de éste ya no posee el principio” (2004: 143-144, las cursivas son nuestras).

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

Pasemos ahora al análisis concreto que efectúa Lefort del célebre texto de Marx *Sobre la Cuestión Judía*. Para Marx, como hemos puesto de manifiesto, la revolución política (burguesa) expresada en las Declaraciones de los Estados Unidos y Francia de fines del siglo XVIII lleva a su culminación la disociación entre el Estado político, como esfera de lo universal, del ser “genérico”, y la sociedad civil como ámbito regido por los intereses particulares y el egoísmo. Por esta misma separación se habla de “derechos del hombre”, entendiendo por este último un ser distinto del ciudadano, cuya esencia es asegurar aquel interés particular y egoísta que separa al hombre del hombre y de su comunidad en la sociedad burguesa.

¿Pero en dónde reside el “error” de Marx -siempre según Lefort-? En concebir los derechos humanos como un velo que nubla (bajo la apariencia de una comunidad ideal en la esfera del Estado) las verdaderas relaciones de dominación y explotación (que tienen lugar en la esfera atomizada de la sociedad civil). “Pero [dirá Lefort] los derechos humanos no son un velo. Lejos de tener por función enmascarar la disolución de lazos sociales, que haría de cada individuo una mónada, confirman y suscitan a la vez una nueva red de relaciones entre los hombres” (Lefort, 2004: 145). Será la diferencia entre el contenido “negativo” de estos derechos -el sentido “limitante” que observa Marx-, y el contenido “positivo” -el sentido “habilitante” que detecta Lefort-, precisamente la esencia de la diferencia en la interpretación de estos dos pensadores.



Repasemos nuevamente cuál es la lectura de Marx sobre los derechos de libertad, seguridad, propiedad e igualdad consagrados en la declaración francesa de 1791. La libertad entendida como “el poder del hombre de hacer todo lo que no atente contra los derechos de otro” significa considerarlo como “una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo” (Marx, 1987[b]: 478). La propiedad como “el derecho de todo ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de sus actividades” [es la] “explicación práctica del derecho humano de la libertad” (Marx, 1987[b]: 479), puesto que consagra un interés personal dissociado del de los demás hombres y de la comunidad. La igualdad que establece una ley para todos ofrece nuevamente la idea de una mónada “que no depende de nadie” (Marx, 1987[b]: 479). Finalmente, la seguridad que proclama “la protección que la sociedad otorga a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad” no es otra cosa que el concepto de la “policía” como “garantía de su egoísmo” (Lefort, 1990: 15). Sin embargo veremos que, por una extraña ironía, la refutación de esta lectura hecha por Marx vamos a encontrarla en los casos reales de los regímenes totalitarios comunistas que, efectivamente, han liquidado los derechos del hombre:

“Bajo este régimen el hombre se encuentra dissociado del hombre y separado de la colectividad hasta un extremo nunca conocido en el pasado. Pero no porque se suponga que representa al individuo natural, no, sino porque se supone que representa al hombre comunista, porque su individualidad debe disolverse en un buen cuerpo político, el pueblo soviético o el partido. Disolución que lo es al mismo tiempo de la diferencia del hombre con el hombre y de la diferencia del hombre con la colectividad. No porque se lo fije en los límites de una vida privada, en la condición de la mónada, no porque goce del derecho a tener opiniones, libertades, propiedades y seguridad, sino porque este goce le está vedado. Finalmente, no porque se entienda que la sociedad civil está dissociada del Estado, sino porque el Estado detenta supuestamente el principio de toda forma de socialización y de toda forma de actividad” (Lefort, 1990: 15).

A partir de esta constatación Lefort no se inclina por rechazar de plano la interpretación marxista, sino por señalar sus limitaciones, lo que esta crítica no “ve”. Lefort se muestra de acuerdo con la idea de que estos derechos sacralizan la propiedad privada y su fundamento, un tipo de comportamiento egoísta, pero piensa, además, que introducen determinadas “perturbaciones”



en la vida social de las cuales ya no va a ser posible volver atrás. Veamos qué dice Lefort sobre el artículo de la declaración francesa referido a la libertad, aquel de “poder hacer todo lo que no perjudique a otro”. Marx habría visto en él sólo su aspecto “negativo”, su “no perjudicar a otro”, por eso extrae la idea del individuo conceptualizado como una mónada. Pero no es capaz de ver en él su aspecto “positivo”, el “poder hacer” que supone un conjunto de libertades instauradas por la revolución política -de establecimiento, de movimiento, la elección de profesión y de lugares antiguamente reservados para las clases privilegiadas- que anteriormente eran negadas por el Antiguo Régimen.

Otro tanto ocurre con un derecho derivado del anterior, al cual no hicimos referencia anteriormente y al que, desde ya por su avasallamiento en los regímenes comunistas, Lefort concede especial interés: la libertad de opinión. Nuevamente, Marx anuda la posibilidad de opinar libremente sin perturbar el orden público con la idea de la propiedad privada, en el sentido de pensamientos que pertenecen *privadamente* a individuos. Pero lo que Marx no observa es que esta facultad de dar a conocer sus ideas permite a los hombres trascender su propio “mundo privado” y entrar en contacto públicamente con otros hombres. Significa una nueva “libertad de relaciones” que conforma un espacio público -simbólico- independiente de cualquier poder que quisiera imponer lo “pensable” o lo “decible”. Radicalizando aun más el argumento señala Lefort que Marx no es capaz de ver que “en la afirmación de los derechos del hombre está jugando la independencia del pensamiento, de la opinión, frente al poder, la *división entre poder y saber* y no sólo, o no esencialmente, la escisión entre el burgués y el ciudadano, entre la propiedad privada y la política” (1990: 19, las cursivas son nuestras).

La idea de la seguridad no implicaría, como Marx lo cree, la protección de los intereses del burgués bajo el concepto de “la policía”. Más bien, señala la escisión de la justicia con respecto al poder; funciona como un “freno” que protege al individuo contra la injerencia de un poder arbitrario. Finalmente, “hace de él -del individuo- un símbolo de la libertad que es fundamento de la existencia de la nación” (Lefort, 2004: 146). Por este motivo, destaca Lefort que



cualquier violación de derechos cometida hacia otro no es percibida sólo como un ataque a un individuo, sino que atenta contra los mismos fundamentos de la nación porque la independencia de la justicia (de uno, de alguno o de todos) sostiene “la trama misma de las relaciones sociales en una comunidad política” (Lefort, 2004: 146-147). En el mismo sentido, Lefort remarca que cuando los derechos del hombre son (fueron) violados en los Estados comunistas no se trata simplemente de un ataque a la legalidad, o de excesos o errores del poder, sino que es su propio modo de constitución política el que no le permite aceptar cualquier indicio que signifique una “exterioridad de la vida social en relación con el poder, o de una alteridad en lo social” (1990: 21). Volviendo a Marx, es esta exterioridad del derecho frente al poder lo que no alcanza a ver y que por lo tanto no le permite distinguir adecuadamente entre la representación burguesa de la ley y la “dimensión de la ley como tal” (Lefort, 1990: 21).

Para decirlo todo de una vez, *los derechos humanos son el fundamento sobre el cual se erige la democracia*. Aquí se revelaría la limitación del planteo de Marx, porque al dirigir sus ataques al individuo abstracto, al hombre sin determinación, cae en la trampa de denunciar “el universal ficticio de la declaración francesa” (Lefort, 2004: 153), incapaz de ver el otro universal que comenzaba a gestarse: “la universalidad del principio que reduce el derecho a la interrogación del derecho” (Lefort, 2004: 153). Por lo cual, en cierto sentido, los derechos humanos trascienden su propia época de enunciación, revelándose como “un principio al que en lo sucesivo hemos de volver para descifrar al individuo, a la sociedad y a la historia” (Lefort, 2004: 153). Clave de lectura que nos reenvía, a su vez, a la “originalidad política” de la democracia sustentada en un doble fenómeno producto de la misma mutación: por una parte, “un poder llamado en lo sucesivo a permanecer en busca de su propio fundamento porque la ley y el poder ya no están incorporados en la persona de quien o quienes lo ejercen” (Lefort, 2004: 148), por la otra, “una sociedad que acoge el conflicto de opiniones y el debate sobre los derechos, pues se han disuelto los *referentes de la certeza* que permitían a los hombres situarse en



forma determinada los unos con respecto a los otros” (Lefort, 2004: 148, las cursivas son nuestras).

Producto de la misma mutación, decíamos, porque el poder, vaciado de toda referencia trascendental, deberá legitimarse en la competencia entre partidos políticos, para lo cual la formación de la *opinión pública* resulta determinante. Incluso yendo más allá, Lefort sostendrá que las transformaciones producidas en los Estados en los últimos ciento cincuenta años deben su origen, directa o indirectamente, a la opinión pública. Esto nos devuelve, nuevamente, a otro costado de la crítica a Marx. Como sabemos, Marx sostenía que en el período feudal las relaciones políticas se encontraban imbricadas con las relaciones económicas y que lo característico de la revolución burguesa es separar (aunque sólo en apariencia) claramente estas esferas.

Para Lefort, en cambio, esta constitución de esferas no se manifiesta de una forma “pura”, sino que apunta a un borramiento del límite entre lo político y lo no político, de lo cual la formación de la opinión pública no es sino el índice más claro. ¿Por qué? Porque el gobierno que detenta la autoridad del Estado debe emanar de la sociedad y, recíprocamente, ésta se conforma de acuerdo a una constitución política como parte integrante del sistema político. En esta suerte de “mediación” entre esferas que representa la opinión pública, entre el Estado como espacio político y la sociedad civil como espacio no político, juega un papel preponderante la *representación democrática*, que produce una cooriginalidad o una “contaminación” recíproca de estos espacios.

A la par, la constitución de un espacio público común en el que se intercambian ideas y opiniones funciona como un puente por el que transitan las reivindicaciones por nuevos derechos. Así, estos últimos se inscriben en la trayectoria señalada por los derechos establecidos en cuanto a su exigencia de libertad. Por esta razón Lefort afirma que en el siglo XIX el derecho de asociación de los trabajadores o el derecho de huelga es “una extensión legítima de la libertad de expresión, o de la resistencia a la opresión” (2004: 151). En el mismo sentido, ya en el siglo XX, la obtención del voto femenino y

de derechos sociales, económicos y culturales parecen ser una suerte de prolongación de las reivindicaciones contenidas en los primeros: “todo sucede como si los nuevos derechos demostraran retrospectivamente que son *uno* con lo que se consideraba constitutivo de las libertades públicas” (Lefort, 2004: 151, las cursivas son nuestras). En definitiva, para utilizar la expresión que Lefort toma de Hannah Arendt, los derechos humanos impulsan el *derecho a tener derechos*.

Sin embargo, aunque acabamos de sostener que existe una continuidad entre los derechos de “primera generación” y los derechos sociales, económicos y culturales, no debemos perder de vista que son los primeros los que funcionan como el fundamento democrático. Porque podría darse el caso de un retroceso en cuanto al aseguramiento de ventajas económicas, sociales, etc., ante esta posibilidad “la lesión no es mortal”, dirá Lefort, siempre y cuando las premisas que las impulsan -las libertades fundamentales- permanezcan.

Pero si las mismas son atacadas, todo el edificio democrático se derrumbaría. En suma, sólo las libertades fundamentales son consustanciales al orden democrático.

Concluimos este trabajo con una advertencia indicada por Lefort en la cual se condensa prácticamente todo su planteo. Si bien en los totalitarismos los derechos humanos están negados (por su propia constitución política) no debemos extraer la conclusión de que en las sociedades democráticas ellos posean una *realidad* o una *positividad* como instituciones existentes. Más bien, su esencia es la de formar el “espíritu” de las instituciones, diríamos, la creación del imaginario de la justicia, puesto que “su eficacia se debe a la adhesión que se les aporta” (Lefort, 1990: 26). A lo que apunta Lefort es a reconocer la dimensión simbólica de los derechos del hombre como constitutiva de la sociedad política, porque “los derechos no se disocian de la conciencia de los derechos” (Lefort, 1990: 26). De esta forma, funcionarían, a la vez, como punto de partida y como horizonte de un conjunto de demandas sociales heterogéneas que modifican la sociedad política, constituyéndose como un “poder social” que rodea al poder político.

Bibliografía

- BADIOU, Alain. (2004). *La ética*. México: Herder.
- BALIBAR, Étienne. (2004). *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BALIBAR, Étienne. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BALIBAR, Étienne. (2008). "Del '68 a la crisis de la izquierda". *Posse*, junio. Recuperado de <http://colaboratorio1.wordpress.com>
- BARROS, Sebastián. (2006-2007). "Una aproximación tangencial a la noción de ciudadanía. Algunos comentarios sobre la Argentina del bicentenario". *Pilquen*, Año VIII(8). Universidad Nacional del Comahue, Viedma.
- BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michelangelo. (1986). *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BORÓN, Atilio. (2008). 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* (pp. 289-334). Buenos Aires: Luxemburg.
- BOVERO, Michelangelo. (2002). "Democracia y derechos fundamentales". *Isonomía*, (16). México: Fontanamara.
- BULYGIN, Eugenio. (1987). "Sobre el estatus ontológico de los derechos humanos". *Doxa*, (4).
- DAHL, Robert. (1999). *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Madrid: Taurus.
- DRI, Rubén. (2008). La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado. En Atilio Borón (Comp.), *Filosofía política Moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 213-245). Buenos Aires: Luxemburg.
- EYMAR, Carlos. (1987). *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*. Madrid: Tecnos.
- GIUSTI, Miguel. (1999). *Los derechos humanos en un contexto intercultural*. Recuperado de <http://www.campus-oei.org/>
- GIUSTI, Miguel y CORTÉS, Francisco (editores). (2007). *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá: Siglo del Hombre.



- GRÜNER, Eduardo. (2006). *Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento*. En Atilio Borón; Javier Amadeo y Sabrina González (Comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 105-147). Buenos Aires: CLACSO.
- HABERMAS, Jürgen. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- HOLLOWAY, John. (1999). "Nosotros Somos los Únicos Dioses. De la Crítica del Cielo a la Crítica de la Tierra". *Cuaderno N°2 de Ciclo de Debates 1999*. Córdoba: Iniciativa Praxis Crítica.
- HUNT, Lynn. (2010). *La invención de los derechos humanos*. Buenos Aires: Tusquets.
- LACLAU, Ernesto. (2000). *Nuevas Reflexiones Sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEFORT, Claude. (1985). "El problema de la democracia". *Opciones*, s/d, mayo-agosto. Santiago de Chile.
- LEFORT, Claude. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEFORT, Claude. (2004). *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos.
- MARCHART, Oliver. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, Karl. (1987a). "En torno a la crítica de la filosofía del Derecho. Introducción". *Marx. Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, Karl. (1987b). "Sobre la cuestión judía". *Marx. Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- NINO, Carlos. (1984). *Ética y Derechos Humanos*. Buenos Aires: s/d.
- RANCIÈRE, Jacques. (2007a). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.



- RANCIÈRE, Jacques. (2007b). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra.
- ROSANVALLON, Pierre. (2009). *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*. Buenos Aires: Manantial.
- SALAS, Minor Mora. (2004). "Desigualdad social: ¿Nuevos enfoques, viejos dilemas?". *Cuaderno de Ciencias Sociales*, 131. Costa Rica: FLACSO.
- RAWLS, John. (2001). *El Derecho de Gentes*. Madrid: Paidós.
- YANNUZZI, María de los Ángeles. (1999). "Ciudadanía y derechos fundamentales: las nuevas condiciones de la política". *Kairos*, (4). Universidad Nacional de San Luis.
- WALZER, Michael. (1996). *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza.
- WELLMER, Albrecht. (1996). *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid: Frónesis.

Notas

¹ Para comprender la importancia que el pensamiento de Hegel tuvo en el joven Marx por sobre los desarrollos de la filosofía política inglesa y francesa, que representaría precisamente la "ontología" de los estados capitalistas más avanzados de la época, puede consultarse el estudio de Atilio Borón (2008) "Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx", en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Atilio Borón (comp.), Buenos Aires, CLACSO.

² A este respecto pueden consultarse, desde luego, los trabajos de Ernesto Laclau *Emancipación y Diferencia* (1996) y *Hegemonía y Estrategia Socialista* (1987), escrito en colaboración con Chantal Mouffe.

³ En la misma dirección sostiene Hunt que "los derechos humanos sólo cobran sentido cuando adquieren contenido político. No son los derechos de los seres humanos en la naturaleza; son los derechos de los seres humanos en sociedad. No son tan sólo derechos humanos en contraposición a derechos divinos, o derechos humanos en contraposición a derechos de los animales, son los derechos de los seres humanos en relación con sus semejantes, son, por tanto, derechos garantizados en el mundo político secular (aunque los llamen 'sagrados'), y son derechos que requieren la participación activa de quienes los poseen" (2010: 19-20).

Fecha de recepción: 19 de junio de 2011. Fecha de aceptación: 4 de octubre de 2011.