



X JORNADAS DE INVESTIGACIÓN DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA.
La Plata, 19 al 21 de agosto de 2015. Departamento de Filosofía
(FaHCE - UNLP)

OJO cambio el título: era “**Derecho y economía en la crítica marxiana a la política. Un análisis.....**”

POLÍTICA Y ECONOMÍA EN LA CRÍTICA MARXIANA AL DERECHO. UN ANÁLISIS A PARTIR DE LAS DECLARACIONES DE DERECHOS DEL HOMBRE.¹

Facundo C. Rocca.

(CONICET/IGG-UBA)

rocca.facundo.c@gmail.com

Resumen

Al enfrentarse con las Declaraciones francesas de los Derechos del hombre y el Ciudadano en *Sobre la cuestión judía*, Marx parece reencontrarse con la insuficiencia de lo político. Estas Declaraciones dicen disolver todo particularismo directamente político realizando de forma plena el Estado político moderno, pero parecen fallar en extender su universalidad frente a otros particulares: la religión y el interés material. Desde esta conclusión, suele pensarse el desarrollo del pensamiento marxiano como transformación a una teoría de lo económico, cuyo corolario sería una crítica de lo político como falsedad. Si bien es innegable que el espacio de lo económico y sus categorías se vuelven crecientemente centrales, se argumentará que la relación entre política/economía no se resuelve en una oposición simple entre verdad/falsedad.

En el siguiente escrito nos propondremos trabajar esta hipótesis sobre la relación política-economía en Marx en particular atención a su análisis crítico del derecho moderno. Nos interesa explorar, a partir de una confrontación de las ideas marxianas con las fuentes de las Declaraciones, sus proyectos y borradores, la manera en que el derecho resulta simultáneamente una forma ilusoria de universalidad y una forma efectiva de juridización de ciertas relaciones sociales: el intercambio de los individuos particulares.

¹Una primera versión de este trabajo fue presentada y discutida en el II Congreso Internacional de la Sociedad Filosófica del Uruguay en Agosto del 2014. La presente versión corrige y amplía lo allí expuesto, en particular al respecto de las hipótesis de nuestra investigación sobre la crítica marxiana a las formas jurídicas.

1. Introducción.

El presente trabajo constituye parte de una actual investigación en curso sobre la génesis conceptual, la lógica y potencialidad de la crítica marxiana a las formas jurídicas.

En esta oportunidad, nos gustaría en primer lugar delinear ciertas hipótesis generales, que guían nuestra investigación, sobre la conflictiva relación moderna entre política y economía, y sobre la centralidad que tal relación tiene para entender el peculiar desarrollo del pensamiento marxiano.

En segundo lugar, y como manera de poner a prueba alguna de estas hipótesis realizaremos un primer análisis de un cuerpo de fuentes (constituido por las *Declaraciones de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* francesas y el conjunto de sus borradores parlamentarios) que refieren a aquel objeto de la inicial crítica marxiana a los derechos concentrada en *Sobre la cuestión judía* (Marx, 2011)

1. El desencuentro entre economía y filosofía política: el caso Marx.

Nuestra investigación parte de la convicción que la filosofía política moderna en tanto debe pensar un objeto específico y no transhistórico – las modernas sociedades capitalistas de individuos productores privados y ciudadanos libres e iguales – no puede desconocer o dejar como no pensado aquel terreno que aparece inicialmente como otro de lo político: lo económico.

Sin embargo, las filosofías políticas actuales tienden o bien a negar explícitamente la importancia de aquel terreno, viendo en aquel una amenaza a la independencia de (un pensamiento de) lo político, o bien a tematizarlo solo de forma externa. Lejos de potenciarla, esto parece entorpecer la capacidad crítica del pensamiento contemporáneo en tanto deja como no pensado eso que también hace e informa a nuestras comunidades de hombres

Este desencuentro permea también la forma en que se ha leído y se lee a Marx (por otra parte acusado como responsable de haber dado origen a una tradición que ahoga la libertad humana de lo político en las determinaciones técnicas y objetivas de lo económico). Suele acentuarse la oposición entre un pensamiento juvenil fuertemente filosófico-político y un posterior pensamiento de madurez que sería puramente económico. Se lee en el desarrollo de su pensamiento un creciente abandono de lo político a favor de un pensamiento de lo económico como determinación.

Esto no solo olvida que el pensamiento maduro de Marx no es tanto una teoría de la economía como objetividad, sino, como reza el muchas veces olvidado subtítulo de *El Capital*, una *crítica de la economía política*, que ve en las leyes de lo económico la enajenación fetichizada e impersonal de nuestra propia

actividad; sino también que la necesidad del pase a un pensamiento de lo económico-social no deriva de una creencia *a priori* en la determinación o verdad de lo material, sino que resulta de la insuficiencia de un pensamiento puramente político para pensar críticamente las contradicciones de la lógica política moderna.

Esta lectura en oposición no es exclusiva de cierta *vulgata* antimarxista, o postmarxista, sino que está presente al interior de la tradición marxista misma en sus formas dogmáticas, objetivistas, o científicas. Su formulación más sofisticada quizás se encuentre en la lectura althusseriana del “corte epistemológico” (Althusser, 2004) que divide entre un joven Marx humanista, hegeliano e ideológico y un Marx científico maduro que descubre las leyes económicas de la historia. Así Althusser no solo quebraba en dos un proceso genético de pensamiento que, si bien no es homogéneo, parece tomar más bien la forma de una transición y transformación procesual, sino que además transforma aquello que para Marx debe ser integrado a una teoría crítica total de la modernidad – lo económico -, en un campo exclusivamente privilegiado (la “determinación en última instancia”) sobre el que comprender la verdad científica del “nuevo continente” – la historia – supuestamente así descubierto.

Pero al enfrentarse con las formas jurídicas Marx hace algo más que ver en ellas las ilusiones ideológicas que encubren una verdad construida en otro terreno. Su pregunta más bien parece girar alrededor de cierta (in)eficacia de aquellas prácticas político-jurídicas. Al tratar directamente con las Declaraciones francesas de los Derechos del hombre y el Ciudadano en *Sobre la cuestión judía*, Marx señala principalmente hacia la ineficacia que la igualdad jurídica parece tener para extender de forma efectiva su postulada universalidad. Así, si los derechos modernos pretenden disolver en su universalidad igualitaria todo particularismo o privilegio directamente político - marcando el rasgo esencial y fundacional del Estado político moderno frente al orden político-económico feudal de los privilegios estamentalizados - estos se muestran impotentes y hasta cómplices frente a otros particulares no directamente *políticos* que se le enfrentan: principalmente la religión y el “interés material”.

Marx parece reencontrarse aquí con una persistente insuficiencia de lo *político* moderno, o con una resistencia tenaz de las formas modernas de la desigualdad, cuya recurrente comprobación ya ha puntuado su pensamiento político juvenil. En los artículos periodísticos de la *Gaceta Renana* (Marx, Escritos de Juventud, 1982) Marx ya había criticado, en una etapa fuertemente joven hegeliana que podemos llamar de *crítica política*, la insuficiencia del Estado existente para hacer valer su postulada universalidad frente a los particulares del estamento, el interés material y la religiosidad cristiana. Más adelante, en el *Manuscrito de Kreuznach* (Marx, Crítica a la filosofía del Estado de Hegel, 2002), se distanciará del marco hegeliano y por recurso al método de la inversión feurbachiana, criticará, en un momento que podríamos denominar de *crítica antropológica*, la universalidad de lo político en el Estado como una forma de hipostasis y enajenación de la característica

comunitaria de los hombres; que, al reducirse así a lo estatal, se muestra incapaz de extender la universalidad de la especie humana, del hombre como *ser genérico*, a todos los aspectos de su existencia. *Sobre la cuestión judía* (Marx, 2011), inaugura un momento de *crítica a la política* que comienza a señalar, ya no solo hacia la enajenación estatal, sino también hacia la complicidad que la universalidad e igualdad políticas postuladas en términos individuales tienen con la persistencia de los particulares egoístas que aparecen oponiéndoseles.

Como vemos, la crítica marxiana a los derechos por su insuficiencia tiene entonces su propia e intrincada génesis conceptual (Rocca, 2012) y no surge, como querría Althusser, de un corte abrupto con el lenguaje ideológico de los derechos o de lo político. Aún más, es esta insuficiencia contradictoria de forma recurrente lo que parece obligar al pensamiento marxiano, inicialmente puramente político-filosófico, a atender crecientemente el estudio de las categorías y la realidad de la lógica *económica* moderna, en una transición y transformación en proceso antes que en una súbita iluminación científica.

2. Desplazar la hipótesis de lectura: de la ideología a las prácticas.

Ahora bien, como decíamos anteriormente, a partir de este descentramiento de lo político operado por la crítica marxiana, suele pensarse de forma retrospectiva el desarrollo del pensamiento de Marx como una transformación a pensamiento *de lo económico*, cuyo corolario obligado (o quizás precondition necesario) sería una crítica de lo político como falsedad.

Si bien es cierto que aquello que se opone al Estado Político – a saber, la “sociedad civil” – será, a partir de 1844 para Marx, primordialmente el espacio de lo *económico*, inicialmente aquel del intercambio-circulación y luego de la producción; si bien las relaciones que ahí se establecen y sus categorías (mercancía, poseedor de mercancías, dinero, intercambio, contrato, valorización, y un largo etc.) tomarán un lugar central en su pensamiento como punto de crítica a la sociedad moderna, no creemos que la relación entre política/economía en el pensamiento de Marx pueda resolverse en una oposición simple entre verdad/falsedad, que obligaría entonces a atender exclusivamente lo económico en cuanto este tendría un superior estatuto de realidad-verdad, o una importancia otorgada de forma apriorística.

A nuestro entender, de igual manera que la necesidad de pensar lo económico no surge, en el pensamiento marxiano, contra un pensamiento político sino como resultado de sus contradicciones, lo económico no parece oponerse de forma externa a lo político en su crítica. Aunque haya sido así para gran parte del corpus marxista; *política* y *economía*, *Estado* y *Sociedad civil*, no se presentan inmediatamente en el pensamiento marxiano como campos externos con relaciones igualmente externas de subordinación/determinación/autonomía entre sí. Más bien su diferencia misma es un momento de la totalidad social moderna del que se debe dar cuenta. Esa totalidad, es cierto, se develará luego

para para Marx como principalmente organizada por la relación de Capital. Pero esta es entendida como relación social, es decir cómo relación entre hombres, antes que como relación puramente técnica.

Este carácter interno de la diferenciación política/economía en la crítica marxiana puede comenzar a apreciarse alrededor de su tratamiento (temprano) del *derecho*. La crítica marxiana al derecho aparece justamente en este momento transicional, entre lo político y lo económico.

Para avanzar sobre estas cuestiones – la categorías para una comprensión interna de la diferencia moderna entre política y economía en general, y la clarificación de la crítica marxiana al derecho en particular – trabajamos con una hipótesis de lectura específica: que en la crítica de Marx al derecho no se trata de denunciar la irrealidad/falsedad de lo político que este organiza sino de señalar hacia la manera que el derecho informa de manera muy real y concreta la lógica “egoísta” de la sociedad civil.

Esta afirmación relativamente simple implica sin embargo un significativo desplazamiento en la forma de leer a Marx. Proponemos abandonar así una lectura de la crítica marxiana como mera *crítica ideológica* a favor de entenderla como una crítica que, a falta de un mejor nombre, podemos denominar de las prácticas, o *crítica práctica*.

La interpretación de la crítica marxiana al derecho como una crítica a formas ideológicas, suele ser la lectura hecha por defecto. Se interpreta que ya en *Sobre la cuestión judía* Marx habría analizado a los derechos políticos modernos como formas ilusorias que escondían la verdad material de la sociedad burguesa. Descartado el plano superestructural de lo político y jurídico, Marx se dedicaría entonces a construir una teoría económica que diera cuenta de la verdad estructural de la sociedad. La oposición es entre el campo de lo político que se abandona como un terreno de engaños y falsedades, frente a un terreno de la verdad a conquistar: el de lo económico.

Pero puede partirse de comprender la teoría marxiana de otra manera: como una teoría crítica de la sociedad capitalista y no una teoría de la primacía estructural de lo económico. Puede rechazarse que el pensamiento marxiano sea un pensamiento arquitectónico que divide su objeto en una base material como fundamento real y una superestructura irreal de ilusiones. Si entendemos por el contrario a la teoría marxiana como una teoría de las formas por medio de las cuales las relaciones entre los hombres, y los hombres mismos, tienen existencia en una sociedad históricamente determinada: la moderno-capitalista; podríamos pensar su crítica al derecho como una crítica a los diferenciales de eficacia de ciertas relaciones político-jurídicas. Es decir, no se trataría de pensar la relación externa entre un mundo de ilusiones y otro de realidades concretas, sino la existencia en un mismo mundo de prácticas heterogéneas que lo constituyen, que deben ser pensadas en su unidad y en su diferente capacidad estructurante.

Intentemos a continuación revisar el conocido “Sobre la cuestión judía” a partir de este desplazamiento de la hipótesis de lectura. Veremos como no es

(solo) la materialidad concreta de la desigualdad económica lo que desmiente por oposición contrastante la igualdad formal y abstracta de los derechos modernos. Más bien la crítica parece construir las categorías con las que pensar la forma en que el derecho mismo organiza las prácticas “materiales” y la lógica “egoísta” de la Sociedad Civil que producen la diferencia y la desigualdad. En definitiva Marx nos dice que la sociedad moderna es una sociedad de “individuos independientes cuya relación es el derecho, así como la relación de los hombres de los estamentos y los gremios era el privilegio” (2011, pág. 86)

3. **Realidad (e irrealidad) de los derechos modernos en *Sobre la cuestión judía*.**

La crítica de Marx a los derechos modernos contiene una serie de categorías más o menos conocidas y discutidas. En “Sobre la cuestión judía”, Marx cuestiona a los derechos por su idealismo, alienación, individualismo, egoísmo, disociación, naturalización, escisión y enmascaramiento.

Sin embargo estos diferentes elementos de la crítica no se dirigen contra el derecho en general. Marx parece discriminar entre lo que correspondería a los *droits de l’homme* y lo que compete a los *droits du citoyen*². La atención a esta diferencia no parece haber sido muy precisa a lo largo de todo lo discutido y comentado sobre el texto en cuestión y sobre la posición de Marx frente al derecho

En general se tiende a generalizar algunos de los polos de la crítica bien diciendo que el rechazo marxista a los derechos se funda en su carácter individualista-egoísta (lo que por otra parte suele postularse como indicio temprano de la vocación totalitaria del marxismo); o bien se acentúa el rechazo por abstracto-ideales de los derechos, entendiendo que todo derecho moderno y sus correspondientes postulados igualitarios estarían a los ojos de Marx viciados de irrealidad e ineficacia.

En principio detengámonos entonces en el problema del estatuto de irrealidad de los derechos. Marx está lejos de decir, como venimos insistiendo, que aquellos sean pura ideología (de hecho el concepto de ideología todavía le es ajeno, si es que alguna vez fue formulado como tal) o ilusorios.

Lo que sí parece señalar más bien es la irrealidad del sujeto de los derechos. Y esto no desde una posición antihumanista, sino más bien desde un punto de vista hiper-humanista. Lo que Marx parece criticar en esta etapa de su pensamiento es la inexistencia real de lo humano en la modernidad capitalista. Esto lo hace todavía partiendo del principio antropológico-feurbachiano del *ser genérico* o ser en la *especie*.

² “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]” (Marx, Sobre la cuestión judía, 2011, pág. 76)

Por un lado, el ciudadano que se postula como sujeto de la universalidad (de la cual lo político y el Estado serían lugar, como comunidad voluntaria), y que en tanto universal podría venir a ocupar la realización del *hombre como ser genérico*, aparece 1) persistiendo en su particularidad religiosa, por lo tanto negando su genericidad, 2) solo como idealmente universal, es decir incapaz de hacer valer en la totalidad de la existencia humana su principio, y dejando persistir más bien las diferencias negativas. Sobre esta segunda irrealidad, o más bien insuficiencia, de lo político, aparece entonces un elemento central de lo económico moderno: la propiedad privada³.

Por otro lado, el sujeto de los derechos del hombre (en tanto, ya lo dijimos con Marx, se diferencian de los del ciudadano) es un *real* que no puede ser nunca un hombre (como ser genérico) aunque se presente con la apariencia de tal: el individuo.

Podríamos decir que para Marx no hay hombre en los Derechos del Hombre. Ya que el sujeto de los derechos es un no-hombre. O bien sólo ineficazmente hombre, o bien simple apariencia de hombre. “Sobre la cuestión judía” está entonces plagado de referencias a esta inhumanidad del sujeto de derechos como un juego de oposiciones entre el sujeto real pero *aislado, mónada, egoísta, unidad disociada, independiente* de los “derechos del hombre”; y el hombre *irreal, imaginario, mera persona moral, alegoría fantástica* que compone la figura del ciudadano del Estado.

Es claro que en la forma del derecho moderno se presenta un real: la existencia concreta de los hombres como individuos. Aún más, esta parte de los derechos parece como extremadamente real a los ojos de Marx al punto de constituir la forma de relación entre los sujetos que surgen del advenimiento de la modernidad:

“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, Sobre la cuestión judía, 2011, pág. 86)

Ahora ¿por qué y de qué manera para Marx ese contenido concreto y real de los *derechos del hombre* niega la universalidad o *genericidad* del hombre postulada por los *derechos del ciudadano*?

³ “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, Sobre la cuestión judía, 2011, págs. 66-67)

La centralidad parece estar puesta entre la diferencia de orientar la actividad humana hacia la comunidad o hacia el propio interés, y en lo necesariamente contrapuesto de estas dos direcciones si es que ambas han de ser efectivas.

“en la sociedad civil, [...] actúa como hombre privado, considera a los demás hombres como medio, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en la pelota de juego de poderes extraños”(Marx, Sobre la cuestión judía, 2011, pág. 67)

“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”(Marx, Sobre la cuestión judía, 2011, pág. 81)

Notese como el espacio de lo económico – que aquí todavía es nombrado como Sociedad Civil, es decir incluido en el resto de todo lo que no es político, mostrando sintomáticamente la centralidad que lo político tiene todavía para el pensamiento marxiano – se presenta en este punto antes que como el espacio de la diferencia (en contraposición a la igualdad postulada por la ciudadanía) sobre todo como espacio de la disociación. Lo no político es el espacio de una cierta individualización creciente que es pensada como eminentemente negativa, y presentada en claras resonancias kantianas como terreno de autodegradación de la humanidad a meros medios.⁴

La crítica a los derechos del hombre, apuntará entonces a este rasgo disociativo, a su ser forma de existencia en relación de los individuos aislados. Remarquemos que tales derechos se presentan para Marx como “derechos a la disociación”. Es decir que postulan los términos de su diferenciación egoísta de los otros. Lo que no significa que estos “derechos del hombre egoísta” no constituyan una relación efectiva entre hombres. Más bien significa que ponen a los hombres en una relación por medio de los términos de su disociación, de su autolimitación. El derecho como “relación de los individuos independientes” es la puesta en común de unidades que se limitan mutuamente. Los *derechos del hombre* son la forma de relacionarse entre sí de las *mónadas*.

Pero ¿cuáles son los términos en que los *derechos del hombre* postulan esta relación egoísta de los hombres? No son otros que *la libertad, la propiedad, la igualdad y la seguridad*. Estos derechos se revelan como “libertad del hombre como mónada aislada”, como “derecho del individuo delimitado, limitado a sí mismo”, que tiene su “aplicación práctica” en la propiedad privada, reclama el igual tratamiento como tal mónada así como el “aseguramiento de su egoísmo” (Marx, Sobre la cuestión judía, 2011, págs. 81-83).

Los derechos aparecen entonces como los términos y las normas del “egoísmo” individualista en que se resuelve para Marx la sociedad civil

4 "Obra del tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como medio" (Kant, 1996, pág. 44)

moderna, es decir el conjunto de la actividad humana que no pretende revestirse (por intermedio del Estado) como actividad de la comunidad, es decir como *política*.

Ahora bien este contenido “egoísta” de los derechos del hombre no parece ser sino para Marx el “fundamento de la sociedad burguesa”(Marx, Sobre la cuestión judía, 2011, pág. 80). Es decir, se presentan como algo ya realizado, ya presente en lo real de la sociedad civil. Así, el acto *político* de declarar derechos vendría siempre a posteriori del hecho concreto: el “materialismo de la sociedad civil”.

Los derechos supuestos naturales del hombre se revelan como formalización del contenido concreto del individuo moderno. La aseveración, ya comentada, que ponía al derecho como forma efectiva de relación de los individuos - “los individuos independientes, cuya relación es el derecho”- carga ahora con un contenido histórico específico.

Pero además de los derechos del hombre, Marx crítica y piensa los derechos del ciudadano. Habíamos señalado que la crítica marxiana a las Declaraciones tomaba una doble vía. No queremos dejar de remarcar ahora que esta duplicidad en la crítica marxiana puede ponerse de correlato con el mismo carácter doble del derecho moderno señalado por Cerroni:

Hay una “profunda e inextricable ambigüedad que caracteriza al derecho moderno, el cual, en cuanto se lo toma como valor, refluye en la ética sin positivarse, y, en cuanto se lo toma como positividad, se confunde con la naturalidad de la fuerza sin que logre valorarse” “aparece como norma o como hecho; como deber ser o como ser.”(Cerroni, 1965, págs. 23-24).

Habría entonces por un lado una parte del derecho (el *del ciudadano*) que se postula como valor de universalidad e igualdad pero que se revela crecientemente inefectivo, incapaz de positivarse; y por otro lado una porción del derecho (los *derechos del hombre*) que se revela como mera formalización de una realidad extrajurídica: la sociedad de individuos egoístas.

4. Declaraciones de Derechos: nombres jurídicos de lo económico moderno.

Habiendo esbozado esta lectura podemos avanzar preliminarmente a intentar demostrar la relación entre derechos naturales del hombre como forma jurídica de la sociedad civil moderna de individuos egoístas que Marx postularía.

De forma quizás un tanto textualista, intentáramos corroborar que las categorías de la crítica marxiana se ajustan a lo que se presenta en el cuerpo del discurso jurídico elaborado en la Revolución francesa en las fuentes primarias que Marx cita: las Declaraciones francesas de derechos. Es decir, que está presente, de alguna forma, en el discurso del derecho moderno mismo una elevación a valor, a norma jurídica, del hecho material de la desigualdad o

de las relaciones prácticas entre los individuos modernos que constituyen sus presupuestos.

Marx se refiere exclusivamente a tres documentos en *Sobre la cuestión judía*, los cuales siguiendo a Fauré(1995) podemos afirmar que constituyen las tres Declaraciones oficialmente sancionadas: la “Decretada por la Asamblea Nacional en las sesiones de los días 20,21,22,23,24 y 26 de Agosto y 1 de Octubre de 1789 ...” que figuró como preámbulo de la Constitución de 1791; la presente en la Constitución del 24 de Junio de 1793, y la que abre la “Constitución del 5 fructidor del año III” (22 de Agosto de 1795).

Buscando encontrar una recurrencia de los elementos en cuestión más allá de los textos efectivamente sancionados que Marx trabaja, revisaremos también un cuerpo de fuentes complementarias: borradores y proyectos al respecto de la elaboración de la Declaración en la Asamblea Nacional francesa, que constituyen la mayor parte del ya citado trabajo de compilación de Christine Fauré.

*

Empecemos, por tanto, por plantear brevemente la relación entre los postulados marxianos y el cuerpo de documentos referidos.

En principio, de un análisis del conjunto de los documentos, puede decirse que no se encuentra de forma general una elevación directa de la desigualdad (material) a derecho. Justamente ese carácter mediado, indirecto es el punto de innovación de la sociedad moderna y de su particular relación entre economía - política. Queremos decir con esto que no hay en el lenguaje jurídico de las declaraciones que vienen a postular la igualdad política conseguida contra el privilegio feudal, formalización alguna de aquel nuevo tipo de desigualdad que da forma a la sociedad moderna. La desigualdad horizontal de las clases en lo económico no aparece explícitamente reconocida ni sancionada por el campo jurídico de los derechos.

Esto justamente puede apreciarse en el Artículo Primero de la Declaración de 1789: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común”. En la sociedad moderna las distinciones existen, pero son sociales y ya no políticas, mientras que en el derecho los hombres permanecen libres e iguales. Una distinción política que no sirve al interés común es un privilegio que no puede ser tolerado. Lo político y lo económico-social se diferencian, dejan de entremezclarse: habrá una estricta igualdad político-jurídica en la que las distinciones sociales no podrán hacer valer su poder y que a la vez asegurarán que las segundas solo se funden en la “utilidad común”.

Cuando, excepcionalmente y en algunos de los proyectos y borradores, aparece algún tipo de justificación explícita de la desigualdad, parece hacerlo solo en relación al ámbito de la ciudadanía, dejando estricta constancia de la igualdad inalienable de todos en cuanto *hombres*. Así el proyecto de “Reconocimiento y exposición razonada de los derechos del hombre y el ciudadano” del abate

Sieyès(Fauré, 1995, págs. 81-94) se encarga de dar los argumentos necesarios para la diferenciación entre ciudadanos activos y pasivos, pero no sin dejar asentado que “todos los habitantes de un país deben gozar en el de los derechos de ciudadano pasivo: todos tienen derecho a la protección de su persona, de su propiedad, de su libertad, etc...” (Ibíd., pág. 90).

Cierto es que aquellos vedados a la ciudadanía activa (elegir y ser elegidos para cargos públicos) son “las mujeres, al menos en el estado actual, los niños, los extranjeros y hasta quienes no contribuyan en nada al sostenimiento del establecimiento público”(Fauré, 1995, pág. 90), es decir aquellos que no pueden hacerse cargos de sí mismos o asegurar su subsistencia de forma independiente. Podríamos decir que la desigualdad material se introduce como índice de autonomía y criterio de demarcación de la ciudadanía activa o política. Pero la fórmula de Sieyès – voto censitario, ciudadanía diferenciada, en definitiva, sociedad de propietarios de sí mismos – no parece ser la forma política propia de la sociedad moderna (aunque la historia de sus restricciones y limitaciones sea más extensa de lo que suele pensarse inmediatamente).

La casi totalidad de las declaraciones por el contrario postula de una u otra forma el derecho del ciudadano a participar de forma igualitaria en la constitución política y el Estado.

*

Por otra parte, lo económico aparece directamente en las declaraciones y sus proyectos bajo tres formas: a) categorías antropológicas b) concepto de propiedad c) esbozos de la forma contrato de trabajo.

a) Antropología económica negativa

Si bien no demasiado común a todos los proyectos (tiende a estar presente en aquellos más argumentativo-expositivos que los de simple enumeración de articulado jurídicos), este elemento parece estar en la base lógica del resto, al mismo tiempo que funcionar como motor de la dinámica de los derechos.

Se postula una naturaleza (generalmente con un autor: Ser Supremo, Creador, excepcionalmente Dios) de libertad ilimitada que se evalúa como negativa. Aparece en la forma de categorías antropológicas del tipo “necesidad”, “deseo”, “amor de sí”, etc. Términos fuertemente indeterminados y siempre incompletos, que expresarían este fondo insaciable de lo humano.

Marat, en su “*Proyecto de Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, seguido por un plan de constitución justo, honesto y libre*”(Fauré, 1995, págs. 275-300) llega al punto de describir de forma terrible los alcances de esta ilimitación. El hombre natural nos dice:

“tiene derecho a arrancarle [al otro] lo necesario y antes que morir de hambre tiene derecho a desollarlo y de devorar sus carnes palpitantes [...] Para conservar la vida, el hombre está en su derecho de atentar contra la propiedad, contra la libertad, contra la

vida de sus semejantes. Para asegurar su felicidad, está en su derecho a emprender cualquier cosa; y cualquiera que sea el ultraje que haga a los otros, en lo que a él concierne, no hace más que ceder a un impulso irresistible, implantado en su alma por el autor de su ser” (Ibíd. Pág. 278)

Esta libertad negativa e ilimitada de los *derechos naturales*, debe dar paso entonces a su restricción colectiva para poder convertirse en libertad positiva. Este paso, se presenta en general resuelto por recurso al argumento contractualista. La forma de autolimitación de los individuos ilimitados no es otro que el pacto o contrato social. Se construye un cuerpo político que por medio de la ley delimita y restringe la libertad, para volver los derechos naturales *derechos civiles*. Muchas veces, como si el ordenamiento de la Ley no alcanzara a refrenar la terrible y peligrosa ilimitación de las pasiones humanas, los proyectos insisten en acompañar entonces estos derechos naturales limitados por la ley de sus correspondientes deberes del ciudadano a la manera de refuerzo.⁵

La libertad como limitación, es decir como libertad del sujeto aislado, de la que nos hablaba Marx, aparece como corolario lógico de una cierta teoría de la ilimitación de los apetitos humanos. “Ella hace que todo hombre encuentre en el otro hombre no la realización, sino más bien la limitación de su libertad” (Marx, Sobre la cuestión judía, 2011, pág. 80)

Sin embargo esta teoría moral o antropológica apenas puede intuirse en el cuerpo del discurso jurídico-político de las Declaraciones. Más bien deja ver solo sus consecuencias en el razonamiento político que las sustenta y que hace a la tradición iusnaturalista ilustrada.

Partiendo de esta natural ilimitación del derecho y la libertad del hombre natural, pensado ya como individuo aislado, solo parece poder concebirse entonces una relación conflictiva entre tales hombres. Conflictividad que, a la vez, también se postula como natural:

“Ubicado entre sus *semejantes*, se siente acosado por una gran cantidad de nuevas relaciones. Los otros individuos se presentan necesariamente ya como *medios*, ya como *obstáculos*. Nada, pues, le importa más que sus relaciones con sus semejantes [...] Las relaciones entre los hombres son, pues, de dos tipos: las que nacen de un estado de guerra, que solo la fuerza establece, y las que nacen libremente de una utilidad recíproca” (Marat en Fauré, 1995, pág. 83)

Así, esta concepción de la libertad ilimitada y voraz del hombre natural parece dejar dos caminos: o bien el estado a-social de guerra generalizada, donde solo se vale la fuerza, o bien la degradación mutua de los hombre a *medios*, que ya vimos cómo era denunciada (kantianamente) por Marx.

⁵Ver por ejemplo la “*Exposición de los motivos que parece deben determinar que se una a la Declaración de los derechos del hombre la Declaración de los deberes del ciudadano*” del diputado Sineyy (Fauré, 1995, págs. 157-163)

Para evitar la guerra generalizada, se debe aceptar entonces la relación de los hombres entre sí como medios. “El único lazo que los mantiene juntos es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta”(Marx, Sobre la cuestión judía, 2011, pág. 82). Así, la única condición de existencia posible de la sociedad es la del puesta en común de los intereses privados. Se necesita entonces dar las normas necesarias para el aseguramiento pacífico de esta forma de relación. Aquí parece revelarse el contenido fundamental pero casi inconfesado que está en el origen de los derechos modernos.

b) *La propiedad como derecho primero e inalienable.*

Este es el elemento más obvio y más extendido. La sociedad moderna es una sociedad de propietarios. Todos los ciudadanos puede ser igualmente propietarios, aunque más no sea que de sí mismo y de su fuerza de trabajo. De ahí que el derecho de propiedad aparezca mencionado en la totalidad de proyectos y declaraciones aunque más no sea para dejar asentada su inviolabilidad.

El derecho de propiedad está presente en todas las enumeraciones de derechos, a diferencia por ejemplo del “derecho de resistencia a la opresión” o del derecho a la igualdad.

Es ya casi un lugar común, señalar la sacralidad con que es tratada la categoría de propiedad, pero se comprueba una y otra vez en todos los documentos. El derecho de propiedad es mencionado como *sagrado, inalienable, fundamental, inviolable, etc.*

Así mismo suele resultar de una teoría de la propiedad como producto inmediato del trabajo personal y en última instancia derivado de la soberanía individual sobre sí mismo:

“La propiedad sobre la propia *persona* es el primero de los derechos.

De este derecho primitivo se desprende la propiedad sobre las *acciones* y el *trabajo* [...] La propiedad sobre los objetos exteriores, propiedad real, no es igualmente sino una consecuencia, una especie de extensión, de la propiedad personal.”(Fauré, 1995, pág. 85)

Así mismo, como la propiedad es “el derecho a gozar de su patrimonio y disponer de él a su gusto, sin relación con otros hombres, independientemente de la sociedad, es el derecho al provecho propio” (Marx, Sobre la cuestión judía, 2011, pág. 80), su formulación como derecho se encuentra la mayor de las veces acompañado de formulaciones que marcan el carácter puramente individual de su usufructo, del tipo:

“Artículo sexto: Cualquier ciudadano está igualmente en libertad de emplear sus brazos, su habilidad y su capital, como lo juzgue mejor y *útil para sí mismo*”(Fauré, 1995, pág. 92)

O

“Artículo decimosexto: El derecho de propiedad es aquel que posee cualquier ciudadano de *disfrutar y disponer a voluntad*, de sus bienes...” (Ibíd. pág. 378)

c) *Rudimentos del contrato de trabajo.*

Este elemento si bien no se encuentra en la Declaración original de 1789, sí está presente en las dos posteriores, así como en algunos otros borradores y proyectos. A diferencia de los anteriores, este tercer elemento de forma sintomática es ignorado por Marx.

Su formulación típica puede encontrarse en el Artículo decimoctavo de la *Declaración del Año I*:

“Cualquier hombre puede establecer un compromiso con sus servicios o su tiempo; pero no puede venderse ni ser vendido; su persona no es una propiedad alienable. La ley no reconoce la servidumbre; sólo puede existir un compromiso de trabajo y de reconocimiento entre el hombre que trabaja y el que lo emplea”(Fauré, 1995, pág. 378)

Como se ve, tiende en general a postularse como contrapunto con la servidumbre o esclavitud. Es decir a excluirse explícitamente la posibilidad de una propiedad sobre otro hombre:

“Artículo decimoctavo: el derecho de propiedad no puede existir sino sobre las cosas. Cualquier poder que un hombre ejerza sobre otros hombres, en perjuicio de sus derechos naturales, es una usurpación de la fuerza, y no puede ser una propiedad: no es un derecho, sino un delito”(Fauré, 1995, pág. 104)

Al mismo tiempo sus dos polos parecen desprenderse de la propiedad inviolable de la persona sobre sí misma. Esta absoluta soberanía y libertad sobre sí prohíbe al mismo tiempo la enajenación total de la persona, como habilita el libre “compromiso” de sus habilidades, fuerza, trabajo, etc.

Lo significativo para nosotros de este particular elemento es la ausencia de toda referencia a él por parte de Marx en *Sobre la cuestión judía*.

Especialmente cuando es justamente esta figura jurídica del contrato de trabajo, que en las Declaraciones se presenta esbozada negativamente, por oposición a la enajenación total de la esclavitud o servidumbre, la que más adelante constituirá para Marx la llave para desentrañar la lógica del principio de diferencia moderno-capitalista.

En *El Capital*(Marx, El Capital. Tomo I. El proceso de producción del capital., 2002)son justamente las características peculiares de la compra-venta de la fuerza de trabajo lo que permite explicar la valorización del dinero como capital y por lo tanto la acumulación desigual de valor en uno de los polos de un intercambio que se presenta como jurídicamente igualitario y libre. La

explotación y la propiedad capitalista no serán entonces mero robo - como lo pensaba Proudhon (¿Qué es la propiedad?, 2005) sino el resultado perfectamente ajustado a derecho de una lógica social.

Realizada en la forma de un intercambio mercantil, es decir como intercambio de masas de valor equivalentes, por parte de propietarios jurídicamente iguales, el poseedor de dinero adquiere el dominio de aquella mercancía particular que es la potencia del trabajo vivo, sobre la que podrá entonces reclamar con justo derecho la propiedad sobre su producto. La clave de la desigualdad económica moderna estará para Marx en esta relación social que permite la producción y apropiación de aquel plusproducto como plusvalía, uno de cuyos fundamentos necesarios es la existencia del trabajo como mercancía y la posibilidad de su compra-venta por medio de un contrato entre personas libres e iguales.

Sin embargo, en este estadio de su pensamiento, lejos todavía del campo de la *producción*, Marx no parece encontrar motivos para detenerse en este particular elemento económico que se cuele en las declaraciones políticas de derechos.

5. Conclusiones: economía, política y derechos en el pensamiento marxiano.

Los *derechos del hombre* se nos aparecen luego de este primer análisis como un campo jurídico marcado por referencias evidentes a las formas concretas de relación de los individuos modernos. Formas que remiten sin lugar a dudas a la particular lógica económica moderna, aun cuando los presenten como resultados lógicos o naturales, antes que como relaciones históricas.

Ahora bien la crítica de Marx al derecho en *Sobre la cuestión judía* no se reduce a este develamiento de la formalización y naturalización como derecho de las relaciones “egoístas” de los individuos modernos. Es además una crítica a la ineficacia de lo político en la forma de los *derechos del ciudadano* (inoperancia de la comunidad política y de la lógica de la ciudadanía), y sobre todo sobre todo a su rechazo (nombrado como abstracción o idealidad) a considerar los hechos materiales de la desigualdad y “las distinciones sociales”, para sin embargo reintroducirlo de forma no pensada ni mediada como propiedad natural del hombre.

La universalidad política de los derechos del ciudadano declara abolidas las diferencias concretas presentes en la sociedad civil:

“La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho a concurrir a su formación personalmente o por representantes. Todos los ciudadanos siendo iguales a sus ojos, son *igualmente admisibles* a todas las dignidades, cargos y empleos públicos, *sin otra distinción* que la de su virtud o su talento” – Artículo 6º de la Declaración de 1789 (Fauré, 1995, pág. 11)

Sin embargo no solo deja actuar su efectividad práctica en todo el resto del campo de la actividad humana, sino que introduce, como vimos, elementos centrales de su lógica (libertad limitada por la mutua competencia, propiedad, contrato), como derechos naturales del *hombre*. Aún más, la comunidad política, dice Marx se declara de forma explícita servidora de “estos denominados derechos humanos”, y “por lo tanto el *citoyen* es declarado servidor del *homme* egoísta, la esfera en la cual el hombre se comporta como un ser social se degrada por debajo de la esfera en que el hombre se comporta como ser parcial”(Sobre la cuestión judía, 2011, pág. 82).

No sólo entonces la universalidad de lo político se muestra como limitada sino que declara abiertamente estar al servicio de, y se revela inconscientemente constituida por, los mismos términos que organizan las diferencias particulares en lo concreto de la sociedad civil.

Hay una llamativa similitud con la estructura de la crítica marxiana a la filosofía (del derecho) hegeliana en el *Manuscrito de Kreuznach* de 1843 (Marx, Crítica a la filosofía del Estado de Hegel, 2002), inmediatamente previos a *Sobre la cuestión judía*. En ellos se denuncia constantemente la elevación de hechos no pensados de la realidad (monarquía, mayorazgo, corporaciones, burocracia, etc...) a momentos de la Idea de Estado. Útil contra una forma político-filosófica que se postula como pensamiento de lo universal, el esquema crítico se repite contra una forma jurídica que dice también instituirlo.

Esto revelaría cierta persistencia del problema en el pensamiento de Marx, sobre la que no nos cansamos de insistir: la necesidad de pensar la manera en que la particularización desigualitaria, producto del principio de diferencia moderno (que se presenta como puramente “económico” es decir sin recurrir a las formas petrificadas de estratificación y dominación políticas propias del feudalismo: el privilegio) logra presentarse como no pensado por los discursos modernos de universalidad.

De este problema se desprenderían entonces dos tareas: la comprensión de la lógica, categorías y dinámicas del principio de diferencia moderno que será nombrado capitalista, a lo que Marx dedicará crecientemente su trabajo; pero también la necesidad de pensar la nueva distancia y desimbricación entre política/economía (si no es que la posibilidad de diferenciarlos no es exclusivamente moderna) y las formas que lo político mismo toma en relación a esta distancia. A esta segunda tarea Marx alcanzará a dedicarse solo tangencialmente.

Lo que es claro, es que las formas jurídicas en el pensamiento marxiano son algo más complejo que formas ideológicas o ilusorias. Presentados como formas efectivas de relación de los sujetos, se abre la posibilidad de releer la crítica marxiana fuera del terreno de lo ideológico.

Sin embargo, resta la pregunta por la unidad o la relación entre ambas formas del derecho: los del ciudadano y los del hombre.

Aquí la respuesta marxiana en *Sobre la cuestión judía*, aun fuertemente antropológica, parece reconducirnos al problema de lo político como falsedad. Marx nos dice que el hombre es un ser genérico, y que esa existencia genérica debe expresarse de alguna manera (aunque necesariamente limitada, enajenada) si debe volverse tolerable la existencia inhumana concreta de los hombres en la sociedad civil moderna como monadas disociadas. El campo de la ciudadanía y el estado cumplen entonces una funcionalidad de enmascaramiento comunitario de una realidad de disociación individual. No estamos muy lejos de aquella forma ideológica de pensar la crítica marxiana al derecho.

De ahí que la sintomática omisión de la figura del contrato en la temprana crítica marxiana al derecho nos diga mucho. Porque en *El Capital* el derecho no puede ser un momento ilusorio de universalidad que expresando la necesaria genericidad de los hombres vuelva tolerable las diferencias materiales que la existencia egoísta (no humana) de los individuos produce. Parece ser, por el contrario, un momento necesario de la relación social capitalista misma, una forma de existencia social que constituye de forma esencial a sus sujetos, una práctica más de las que constituyen la sociedad moderna.

Pero si las relaciones político-jurídicas pueden pensarse como prácticas reales en el pensamiento marxiano, estas aparecen ciertamente como prácticas menos eficaces que las producidas por el intercambio económico de los individuos, o como directamente subordinadas a ellas.

Resta entonces la pregunta sobre la persistencia de aquellas formas. Es decir ¿por qué hay política moderna y no solo dominación económica? ¿Por qué la sociedad moderna no es simplemente una sociedad de mercado? ¿Por qué el intercambio de los particulares no agota en su lógica la organización total de la comunidad humana moderna?

Comenzar a responder estas preguntas, no muy lejanas de aquella segunda tarea marxiana a la que hacíamos referencia anteriormente, es la tarea para dar forma a un pensamiento realmente crítico de lo político moderno. Lo que Marx parece insistir en decirnos es que tal pensamiento, si quiere asir verdaderamente a su objeto, debe analizar necesariamente eso que se le presenta como distinto de sí: lo económico.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Cerroni, U. (1965). *Marx y el derecho moderno*. Buenos Aires: Jorge Álvarez Editor.
- Fauré, C. (1995). *Las declaraciones de los derechos del hombre de 1789*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2002). *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (2002). *El Capital. Tomo I. El proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (2005). *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Marx, K. (2011). Sobre la cuestión judía. En D. Bensaïd, & y. otros, *Volver a La cuestión judía* (págs. 57-96). Buenos Aires: Gedisa.
- Proudhon, P.-J. (2005). *¿Qué es la propiedad?* Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Rocca, F. (2012). La persistencia de lo real. Lo económico como problema en la filosofía política (del joven Marx). *Anacronismo e Irrupción*, 2(3), 56-86.