



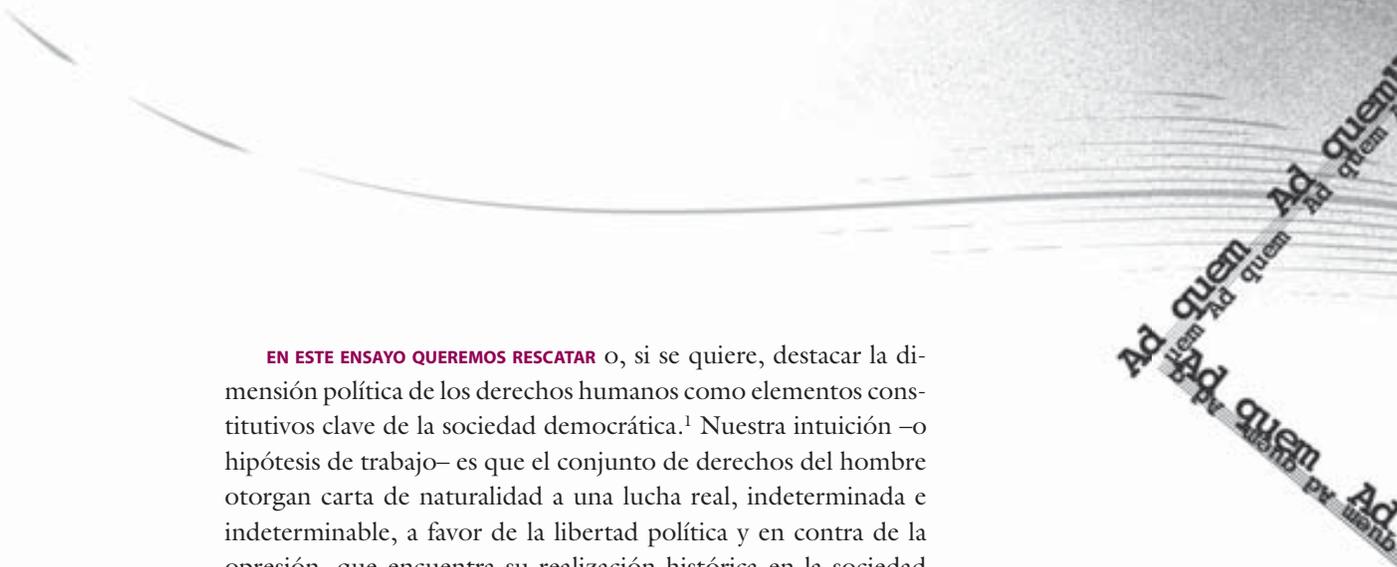
LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

► SERGIO ORTIZ LEROUX

El discurso de los derechos humanos ha ganado una enorme legitimidad en los círculos políticos, los organismos no gubernamentales y las comunidades intelectuales y académicas. La aprobación o desaprobación del desempeño de los gobiernos de izquierda o derecha está cada vez más asociada al respeto y garantía que éstos ofrecen al conjunto de derechos humanos de sus ciudadanos. Las instituciones académicas, por su parte, se apresuran a abrir nuevas líneas de investigación así como diplomados, maestrías y doctorados orientados a la teoría y/o práctica de los derechos humanos. No pocas asociaciones civiles han surgido alrededor de la defensa de los derechos humanos de determinados segmentos o núcleos de la población: mujeres, indígenas, adultos mayores, discapacitados, homosexuales, migrantes, niños de la calle, etcétera. Lo cierto, en suma, es que el discurso de los derechos del hombre ha llegado para quedarse y no se vislumbra en el corto o mediano plazo su erosión en nuestro agitado horizonte político y cultural.

SIN EMBARGO, EL RESURGIMIENTO Y POPULARIDAD SÚBITA del discurso sobre los derechos humanos no siempre ha estado acompañado de la precisión y rigor analíticos sobre su alcance y significado en las sociedades modernas. En efecto, la reflexión académica e intelectual sobre el significado *político* de los derechos humanos tiene, desde mi punto de vista, una laguna o vacío que no es menor: comúnmente se pone acento en la *dimensión negativa* de los mismos, resaltando su importancia como diques que operan para controlar y limitar al poder establecido (sea éste político, económico o social), al tiempo que se obvia o se olvida la *dimensión positiva* que juegan los derechos del hombre en el proceso de integración de una sociedad política determinada, en este caso, la sociedad democrática.

► Doctor en Investigación en Ciencias Sociales (FLACSO-México). Profesor de tiempo completo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).



EN ESTE ENSAYO QUEREMOS RESCATAR o, si se quiere, destacar la dimensión política de los derechos humanos como elementos constitutivos clave de la sociedad democrática.¹ Nuestra intuición –o hipótesis de trabajo– es que el conjunto de derechos del hombre otorgan carta de naturalidad a una lucha real, indeterminada e indeterminable, a favor de la libertad política y en contra de la opresión, que encuentra su realización histórica en la sociedad democrática. Para cumplir este propósito (o despropósito, según sea la mirada benévola o malévola del lector), recurriremos a la obra del filósofo francés Claude Lefort, quien vincula el discurso de los derechos humanos con una concepción general de la sociedad que encuentra en el totalitarismo su negación y en la democracia su afirmación.² En correspondencia con estos anhelos, en un primer momento analizaremos la idea de los derechos humanos como derechos políticos a la luz de la crítica lefortiana a la teoría de Karl Marx sobre los derechos del hombre. Posteriormente, en un segundo momento, abordaremos la profunda mutación histórica que supuso la afirmación de los derechos humanos en la vida social moderna. Finalmente, y a manera de conclusión, señalaremos los cambios que ha provocado esta clave de lectura en la estrategia y en el discurso de las luchas inspiradas en la noción de los derechos.

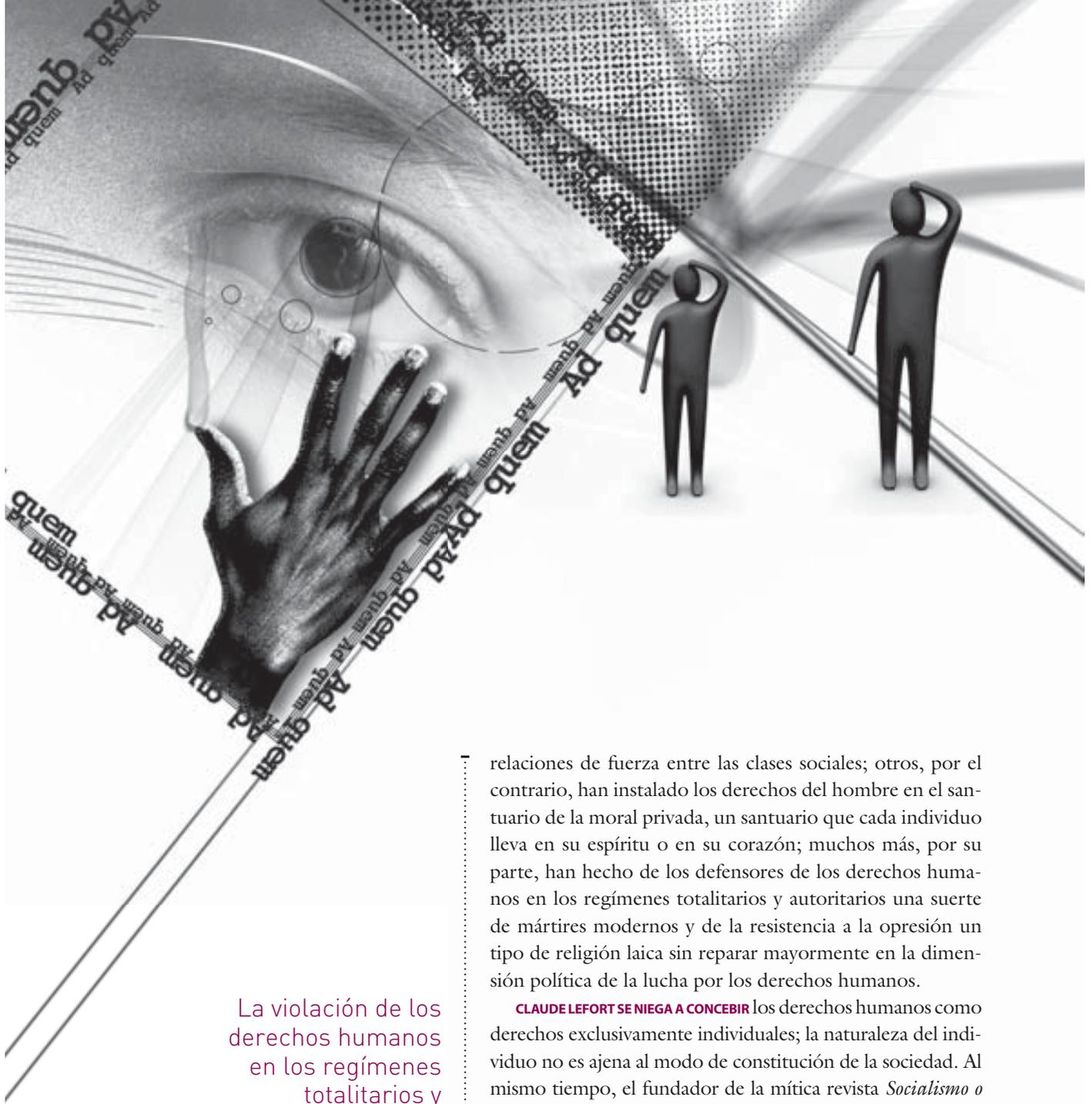
I. LOS DERECHOS DEL HOMBRE COMO DERECHOS POLÍTICOS

LOS DERECHOS HUMANOS, según Claude Lefort, no pueden ser reducidos a simples derechos naturales, individuales o formales, sino que se trata de *derechos políticos* cuya violación pone en cuestión no solamente la dignidad de las personas –lo cual, por cierto, no es poca cosa en nuestras sociedades–, sino también, y en primer lugar, la forma de la sociedad.

SIN EMBARGO, pocos estudiosos parecen percatarse de la radicalidad y novedad que plantea el reconocimiento de la institución de los derechos humanos. Algunos de ellos, por ejemplo, han clasificado a los derechos del hombre dentro del rubro de los derechos formales, burgueses, que en última instancia disimulan un sistema de dominación que se define real y definitivamente en el nivel de las relaciones de producción y propiedad y de las

1 Para los vuelos que aquí nos interesan, la democracia no solamente es una forma de gobierno sustentada en un conjunto de procedimientos, sino es, sobre todo, una *forma de sociedad*, indisoluble de una concepción sustantiva de los *finés* de la institución política y de una visión del tipo de *ser humano* que le corresponde (Castoriadis, 1995).

2 “Sólo podremos apreciar el desarrollo de la democracia y las oportunidades de la libertad a través del reconocimiento de la institución de los derechos del hombre, de los signos del surgimiento de un nuevo tipo de legitimidad y de un espacio público donde los individuos son a la vez producto y agente” (Lefort, 1991: 41).



La violación de los derechos humanos en los regímenes totalitarios y autoritarios no es un asunto de corte cuantitativo sino cualitativo; no es un problema coyuntural que pueda resolverse con políticas compensatorias sino que es un asunto estructural

relaciones de fuerza entre las clases sociales; otros, por el contrario, han instalado los derechos del hombre en el santuario de la moral privada, un santuario que cada individuo lleva en su espíritu o en su corazón; muchos más, por su parte, han hecho de los defensores de los derechos humanos en los regímenes totalitarios y autoritarios una suerte de mártires modernos y de la resistencia a la opresión un tipo de religión laica sin reparar mayormente en la dimensión política de la lucha por los derechos humanos.

CLAUDE LEFORT SE NIEGA A CONCEBIR los derechos humanos como derechos exclusivamente individuales; la naturaleza del individuo no es ajena al modo de constitución de la sociedad. Al mismo tiempo, el fundador de la mítica revista *Socialismo o barbarie* no acepta que estos derechos sean calificados como “formales”, ya que han posibilitado reivindicaciones concretas que han hecho evolucionar sustantivamente la condición de los hombres. El filósofo francés, asimismo, se resiste a definir la violación sistemática de los derechos humanos en los regímenes no democráticos como un exceso de fuerza o como un ejercicio defectuoso del poder por parte de la autoridad que no pone en tela de juicio la naturaleza del Estado. La violación de los derechos humanos en los regímenes totalitarios y autoritarios no es un asunto de corte cuantitativo sino cualitativo; no es un problema coyuntural que pueda resolverse con políticas compensatorias sino que es un asunto estructural; no es un tema que aluda a la apariencia sino a la esencia del régimen.



Los derechos humanos no son un accidente, un acierto o una concesión de las sociedades democráticas, sino un estímulo sin el cual éstas no podrían reconocerse a sí mismas

FRENTE A LECTURAS Y SIMPLIFICACIONES de esta naturaleza, Lefort defiende el significado *político* de los derechos humanos o, si se quiere, su *dimensión simbólica*,³ con el objeto de aquilatar en su justa proporción su potencial democrático. Los derechos humanos no son un accidente, un acierto o una concesión de las sociedades democráticas, sino un estímulo sin el cual éstas no podrían reconocerse a sí mismas: “Así como hay razones para juzgar que recusar esos derechos [humanos] forma parte de la esencia del totalitarismo, también hay que guardarse de conferirles una *realidad* en nuestra propia sociedad. Esos derechos son uno de los principios generadores de la democracia” (Lefort, 1990: 26) (cursivas en el original).

EL SIGNIFICADO POLÍTICO de los derechos del hombre se hace visible, entonces, en el momento en el que se conciben las diferencias entre la sociedad democrática y la totalitaria. Para hacer visible esta distinción, Lefort propone romper con algunos prejuicios que han contaminado el debate sobre los derechos humanos. En primer lugar, el filósofo francés nos invita a tomar distancia de la interpretación que Karl Marx hizo de los derechos humanos en *La cuestión judía*, publicado en los *Anuarios francoalemanes* en 1844, el filósofo alemán nacido en Tréveris, señala que los derechos del hombre no son otros que los del hombre egoísta, del miembro de la sociedad burguesa. Vale la pena reproducir en extenso la argumentación de Marx sobre este punto con el fin de entrar en materia:

Les droits de l'homme, los derechos humanos, se distinguen en cuanto tales de los *droits du citoyen*, los derechos políticos. ¿Quién es ese *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos

³ Lefort no desconoce la diferencia entre la dimensión simbólica y la aplicación práctica de los derechos del hombre. Por el contrario, el filósofo francés reconoce la diferencia entre los principios y la elaboración concreta de las leyes inspiradas en aquellos: los vicios de la legislación en tal o cual terreno, las iniquidades del funcionamiento judicial, los mecanismos de manipulación de la opinión pública, etcétera. Simplemente, Lefort quiere destacar que la dimensión simbólica de los derechos humanos acabó por ser constitutiva de la sociedad política: “Si sólo se tiene en cuenta la subordinación de la práctica jurídica a la conservación de un sistema de dominación y explotación, o si se confunde lo simbólico con lo ideológico, no se podrá percibir la lesión del tejido social que resulta de la denegación del principio de los derechos del hombre en el totalitarismo” (Lefort, 1990: 26).



que el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué se llama “hombre”, hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus derechos *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho? Por la relación entre el Estado político y la sociedad burguesa, por lo que es la misma emancipación política [...] Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l’homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad (Marx, 1978: 194-195) (cursivas en el original).

PARA MARX, LOS DERECHOS HUMANOS SON simplemente una “ilusión política” de la que hay que tomar distancia. En efecto, el filósofo alemán retiene de la revolución burguesa lo que él denomina “emancipación política”, es decir, la delimitación de una esfera de la política como esfera de lo universal, a distancia de la verdadera sociedad, que resulta de la combinación de intereses particulares y existencias individuales. Marx considera esta emancipación política como un momento necesario pero transitorio –e insuficiente– en el proceso de emancipación humana. Proceso que llega a su fin con el advenimiento de la sociedad comunista, vale decir, con la abolición de las distinciones de clase y la abolición de la distinción de lo económico, de lo jurídico, de lo político, en lo social puro. Y, dado que la burguesía concibe a la emancipación política como aquel momento de realización de la emancipación humana, Marx lo señala como el momento por excelencia de la *ilusión política*.

SIN EMBARGO, LA “ILUSIÓN POLÍTICA” no se encuentra, según Lefort, en la esfera de los derechos humanos sino en la propia cabeza del pensador alemán. Para nuestro autor, la crítica de Marx a los derechos del hombre está mal fundamentada desde el principio. Marx queda atrapado en una versión ideológica de estos derechos que le impide examinar los cambios profundos que éstos introducen en la vida social moderna. Cada uno de los artículos de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791 produce, según Lefort, una mutación histórica en la que el poder queda sujeto a límites y el derecho se afirma plenamente exterior al poder. Lo anterior puede documentarse si se revisa cuidadosamente –y sin prejuicios– el contenido de diversos artículos de la Declaración de



1791, en particular, los artículos correspondientes a la libertad,⁴ la libertad de opinión⁵ y la ley escrita.⁶

II. DERECHOS HUMANOS Y MUTACIÓN HISTÓRICA

PARA LEFORT, LA MUTACIÓN HISTÓRICA que produjo la afirmación de los derechos humanos en la modernidad tiene un sello netamente político. Su función no es negativa: “no perjudicar”, como presume Marx y cierto marxismo, sino positiva: “poder hacer”, es decir, ligar al uno con los otros en la esfera pública. Dicho sello puede rastrearse en el proceso de formación del Estado moderno bajo la figura del Estado monárquico:

¿Qué significa la “revolución política” moderna? No la disociación entre la instancia del poder y la instancia del derecho, disociación que ya integraba el principio del Estado monárquico, sino un fenómeno de desincorporación del poder y de desincorporación del derecho acompañando a la desaparición del “cuerpo del rey”, en el que se encarnaba la comunidad y se mediatizaba la justicia; y, al mismo tiempo, un fenómeno de desincorporación de la sociedad, cuya identidad, aunque ya personificada en la nación, no se separaba de la persona del monarca (Lefort, 1990: 22-23).

EN OPOSICIÓN A MARX, LEFORT VISUALIZA a la “emancipación política” no como un momento de la “ilusión política” o como un velo cuya función sea enmascarar la realidad que se define al nivel de lo económico, sino como un acontecimiento sin precedentes que provoca

⁴ El artículo sobre la libertad estipula lo siguiente: Artículo 6: “La libertad consiste en *poder hacer* todo lo que *no perjudica* a otro” (cursivas mías). Marx señala que este derecho hace del hombre una “mónada”, pues no se funda en la relación del hombre con el hombre sino en la separación del hombre con el hombre. Para Lefort (1991: 31-56), la lectura de Marx es equivocada. Éste último privilegia la función negativa: “no perjudicar”, subordinándole la función positiva: “poder hacer”, sin reparar en que toda acción humana en el espacio público liga necesariamente al sujeto con otros sujetos. Marx, según Lefort, ignora el alcance práctico de la declaración de este derecho que legitima la libertad de movimiento: el levantamiento de múltiples prohibiciones que pesaban sobre la acción del hombre antes de la revolución democrática, bajo el Antiguo Régimen.

⁵ Marx se resiste, según Lefort, a analizar los dos artículos relativos a la libertad de opinión: Artículo 10: “Nadie puede ser molestado por sus opiniones, ni siquiera por las religiosas, con tal que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”, y Artículo 11: “La libre comunicación de los pensamientos y opiniones es uno de los derechos más valiosos del hombre; en consecuencia, todo ciudadano puede hablar, escribir, imprimir libremente, y sólo se responderá al abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley”. Su crítica a estos derechos se centra en la concepción burguesa de una sociedad compuesta de individuos y en la representación de la opinión como propiedad privada del individuo pensante. Sin embargo, esta representación esquiva, según Lefort, el sentido profundo de la transformación que provocan estos derechos, que permiten al hombre salir de sí mismo y unirse con los demás mediante la palabra, la escritura y el pensamiento: “Cuando a todos les es ofrecida la libertad de dirigirse a los demás y escucharlos, se instituye un espacio simbólico, sin fronteras definidas, por encima de toda autoridad que pretendiera regirlo y decidir lo que es pensable o no, lo que es decible o no. La palabra como tal, el pensamiento como tal, se revelan independientes de todo individuo en particular, sin ser la propiedad de nadie” (Lefort, 1991: 44).

⁶ La Declaración de 1791 señala: Artículo 7: “Ningún hombre puede ser acusado, arrestado o detenido mas que en los casos determinados por la ley y según las formas que ella prescriba...”; Artículo 8: “La ley sólo debe establecer penas estrictas y evidentemente necesarias; y nadie puede ser castigado excepto en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito y legalmente aplicada”; y Artículo 9: “Todo hombre es presuntamente inocente hasta que se lo declare culpable...”. Según Lefort, Marx ignora en estos artículos la función reconocida a la ley escrita, la importancia que ésta adquiere en su separación de la esfera del poder. Con ello, Marx desaparece la dimensión de la ley como tal.



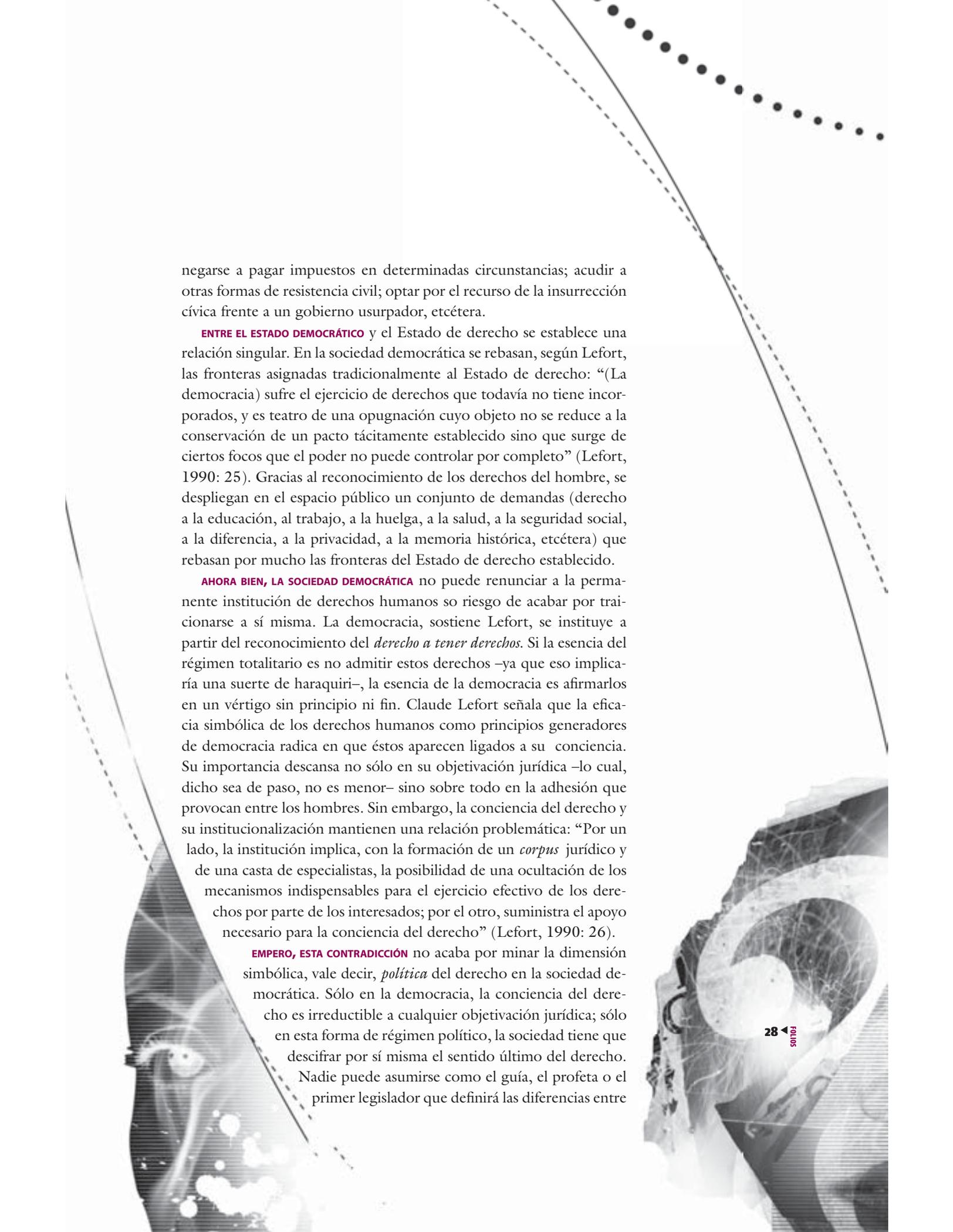
simultáneamente la *desintrincación* del principio del poder, del principio de la ley y del principio del saber. Después de la revolución democrática, el poder ya no encarna el derecho ni puede apropiarse de él, ni tampoco aparece escindido del mismo; su legitimidad aparece estrechamente ligada a un discurso jurídico que se actualiza permanentemente. Como resultado de la revolución política moderna, la noción de derechos del hombre apunta en dirección de un centro que no puede ser controlado ni definido de antemano. Frente al poder, el derecho representará una exterioridad que no puede ser obviada: “Esos derechos del hombre marcan una separación entre el derecho y el poder. El derecho y el poder no se condensan ya en el mismo polo” (Lefort, 1991: 43).

CIERTAMENTE, EN EL ESTADO MONÁRQUICO CRISTIANO, nos dice Lefort, el Príncipe tenía que respetar distintos derechos (los del clero, la nobleza, las ciudades, las corporaciones) que se remontaban a un pasado que no podía ser borrado, pero se asumía que esos derechos constituían a la propia monarquía. El poder del monarca no conocía límites, pues el derecho aparecía como consustancial a su persona. Con la caída de la monarquía, el derecho fija un nuevo punto de arraigo: el Hombre. De ahí la radicalidad de los derechos humanos. Sin embargo, al declararse los derechos del hombre surge la ficción del hombre sin determinación, de aquel hombre abstracto que critican tanto los marxistas como los conservadores.⁷ Para Lefort, este hombre sin determinación no puede dissociarse de lo *indeterminable*:

Desde el momento en que los derechos del hombre son planteados como última referencia, el derecho establecido queda sujeto a cuestionamiento. Está cada vez más en tela de juicio, a medida que voluntades colectivas o, si se prefiere, agentes sociales portadores de reivindicaciones nuevas, movilizan una fuerza que se opone a la que tiende a contener los efectos de los derechos reconocidos. Ahora bien, cuando el derecho está en cuestión, la sociedad, entendiendo por ella el orden establecido, también lo está (Lefort, 1990: 25).

CON EL RECONOCIMIENTO DEL HOMBRE como el depositario y destinatario último del derecho, el poder queda expuesto a límites que no puede evitar. El Estado de derecho democrático abre siempre la posibilidad de que los hombres se opongan al poder desde el plano del derecho. Esta oposición puede adquirir diferentes modalidades:

⁷ Por ejemplo, Joseph de Maistre, destacado representante del tradicionalismo y adversario de la Ilustración, proclama: “He conocido italianos, rusos, españoles, ingleses, franceses, pero no conozco *al hombre*”. Citado por Lefort (1990:24) (cursivas mías).



negarse a pagar impuestos en determinadas circunstancias; acudir a otras formas de resistencia civil; optar por el recurso de la insurrección cívica frente a un gobierno usurpador, etcétera.

ENTRE EL ESTADO DEMOCRÁTICO y el Estado de derecho se establece una relación singular. En la sociedad democrática se rebasan, según Lefort, las fronteras asignadas tradicionalmente al Estado de derecho: “(La democracia) sufre el ejercicio de derechos que todavía no tiene incorporados, y es teatro de una opugnación cuyo objeto no se reduce a la conservación de un pacto tácitamente establecido sino que surge de ciertos focos que el poder no puede controlar por completo” (Lefort, 1990: 25). Gracias al reconocimiento de los derechos del hombre, se despliegan en el espacio público un conjunto de demandas (derecho a la educación, al trabajo, a la huelga, a la salud, a la seguridad social, a la diferencia, a la privacidad, a la memoria histórica, etcétera) que rebasan por mucho las fronteras del Estado de derecho establecido.

AHORA BIEN, LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA no puede renunciar a la permanente institución de derechos humanos so riesgo de acabar por traicionarse a sí misma. La democracia, sostiene Lefort, se instituye a partir del reconocimiento del *derecho a tener derechos*. Si la esencia del régimen totalitario es no admitir estos derechos –ya que eso implicaría una suerte de haraquiri–, la esencia de la democracia es afirmarlos en un vértigo sin principio ni fin. Claude Lefort señala que la eficacia simbólica de los derechos humanos como principios generadores de democracia radica en que éstos aparecen ligados a su conciencia. Su importancia descansa no sólo en su objetivación jurídica –lo cual, dicho sea de paso, no es menor– sino sobre todo en la adhesión que provocan entre los hombres. Sin embargo, la conciencia del derecho y su institucionalización mantienen una relación problemática: “Por un lado, la institución implica, con la formación de un *corpus* jurídico y de una casta de especialistas, la posibilidad de una ocultación de los mecanismos indispensables para el ejercicio efectivo de los derechos por parte de los interesados; por el otro, suministra el apoyo necesario para la conciencia del derecho” (Lefort, 1990: 26).

EMPERO, ESTA CONTRADICCIÓN no acaba por minar la dimensión simbólica, vale decir, *política* del derecho en la sociedad democrática. Sólo en la democracia, la conciencia del derecho es irreductible a cualquier objetivación jurídica; sólo en esta forma de régimen político, la sociedad tiene que descifrar por sí misma el sentido último del derecho.

Nadie puede asumirse como el guía, el profeta o el primer legislador que definirá las diferencias entre

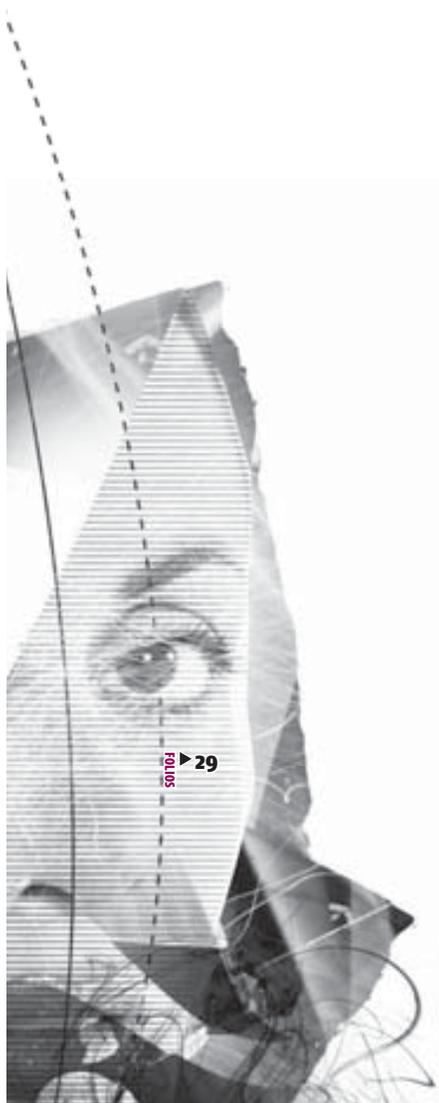


las buenas y las malas leyes. La democracia moderna se funda sobre la base de la *legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo*, debate necesariamente sin garantía, sin origen ni destino, y sin término: “La división entre lo legítimo y lo ilegítimo no se materializa en el espacio social, solamente es sustraída a la certeza, pues nadie sabría ocupar el lugar de gran juez, pues ese vacío mantiene la exigencia del conocimiento” (Lefort, 1991: 51). La legitimidad del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo supone que nadie ocupe el lugar del gran juez: ni un hombre providencial, ni un grupo, aunque fuera la mayoría. La justicia aparece, entonces, ligada a la existencia de un espacio público que favorece el hablar, el escuchar, sin estar sujeto a la autoridad del otro.

ESTA CONCIENCIA DEL DERECHO IRREDUCTIBLE a su positivación jurídica provoca múltiples secuelas en la sociedad política: se reivindican nuevos derechos (de primera, segunda, tercera, cuarta generación...); se activan numerosos grupos sociales (obreros, campesinos, colonos, comerciantes, pescadores, consumidores, ecologistas, pacifistas, etcétera); y se legitiman diferentes modos de existencia (feministas, toxicómanos, objetores de conciencia, homosexuales, bisexuales, transexuales, transgéneros, etcétera). De ahí que los derechos humanos aparezcan como un motor que mantiene con vida a la propia democracia.

III. A MANERA DE CONCLUSIÓN

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE ha provocado, entre otras cosas, cambios singulares en la estrategia y discurso de las luchas inspiradas en la noción de los derechos. En primer lugar, estas luchas no aspiran ya a una solución global de los conflictos sociales mediante la conquista o la destrucción del poder político. El Palacio de Invierno es para ellos una simple metáfora literaria. A contracorriente de cierta teleología marxista, que suponía la reconciliación definitiva del hombre consigo mismo al final de la Historia (con mayúscula), el objetivo último de estas luchas no es el derrocamiento de la clase dominante, la instauración de la dictadura del proletariado y, en consecuencia, la extinción del Estado y la abolición de la propiedad privada. Su objetivo es menos ambicioso pero más efectivo: la instauración de un *poder social* que permanentemente ponga en tela de juicio la legitimidad del Estado. Ciertamente, el Estado puede recurrir en cualquier momento al monopolio legítimo de la violencia para aplicar la coerción, pero no es menos cierto que el fundamento legítimo de la violencia aparece cada vez más cuestionado y el costo de usarla se eleva de manera



considerable para los gobernantes. El poder puede negar, por la vía de los hechos, la aplicación del derecho –cosa que, por cierto, ocurre con mucha regularidad–, pero ya no posee el monopolio de su referencia. La conciencia del derecho rebasa por mucho la realidad del derecho. En eso reside su radicalidad.

EN SEGUNDO LUGAR, LAS LUCHAS INSPIRADAS en la noción de los derechos humanos ya no asumen su identidad bajo una figura homogénea –sea ésta el pueblo, la raza, la Nación, la clase proletaria o el partido revolucionario– ni tienden a fusionarse en un solo contingente indiviso, sino, por el contrario, reconocen la heterogeneidad de sus reivindicaciones y la legitimidad de cada una de ellas. Más allá de sus múltiples orígenes e ideologías políticas, estas luchas han adquirido su identidad bajo el cobijo de la figura de la sociedad civil, ese referente simbólico que ofrece identidad a todos aquellos grupos, movimientos ciudadanos y asociaciones cívicas que circunscriben su acción fuera de la esfera del Estado, en contra del Estado o que defienden la autonomía de la sociedad con respecto al sistema político (Estado) y el sistema económico (mercado).

EN SUMA, AUTONOMÍA DEL DERECHO frente al poder; autonomía de la sociedad civil frente al poder; autonomía del saber frente al poder. Poder-Derecho-Saber. He aquí los nuevos signos políticos de la sociedad democrática. He aquí los signos que la dimensión política de los derechos humanos hace visibles y, sobre todo, posibles. ◀

REFERENCIAS

- CASTORIADIS, Cornelius (1995), “La democracia como procedimiento y como régimen”, en *Vuelta*, vol. XIX, núm. 227, octubre, México.
- LEFORT, Claude (1990), “Derechos del hombre y política”, en *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- LEFORT, Claude (1991), “Los derechos del hombre y el Estado asistencial”, en *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- MARX, Karl (1978), “La cuestión judía”, en *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes de 1844*, OME 5, Crítica, Barcelona.
- MOLINA, Esteban (1997), “Indeterminación democrática y totalitarismo: la filosofía política de Claude Lefort”, en *Metapolítica*, vol. 1, núm. 4, México.

