CNDH
MÉXICO
Defendemos al Pueblo

Nuevos referentes en derechos humanos: *El Derecho Crítico*

Antología

Tomo I

Raymundo Espinoza Hernández
Luis Santiago Flores Valtierra
Rosy Laura Castellanos Mariano
Compiladores

CASA EDITORIAL CNDH

CNDH
MÉXICO
Defendemos al Pueblo

NUEVOS REFERENTES EN DERECHOS HUMANOS:

El Derecho Crítico

Antología

TOMO I

RAYMUNDO ESPINOZA HERNÁNDEZ
LUIS SANTIAGO FLORES VALTIERRA
ROSY LAURA CASTELLANOS MARIANO
COMPILADORES

Nuevos referentes en derechos humanos: El Derecho Crítico.
Antología TOMO I

Primera edición: diciembre 2023
Primera reimpresión: diciembre 2024

ISBN Volumen: 978-607-729-651-5
ISBN Obra Completa: 978-607-729-650-8

Esta publicación fue sometida a un proceso de dictaminación a doble ciego por pares académicos externos al Centro Nacional de Derechos Humanos "Rosario Ibarra de Piedra" de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en concordancia con las normas establecidas por el comité editorial de esta misma institución.

D. R. © Comisión Nacional de los Derechos Humanos
Periférico Sur 3469, esquina Luis Cabrera, colonia San Jerónimo Lídice, demarcación territorial La Magdalena Contreras, C. P. 10200, Ciudad de México.

Impreso en México

PUBLICACIÓN GRATUITA
PROHIBIDA SU VENTA

Comisión Nacional de los Derechos Humanos

María del Rosario Piedra Ibarra
Presidenta de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos

Francisco Javier Emiliano Estrada Correa
Secretario Ejecutivo

Rosy Laura Castellanos Mariano
Directora General del Centro Nacional de Derechos Humanos "Rosario Ibarra de Piedra"

Diseño
Jessica Quiterio Padilla

Índice

Prólogo 9

Crítica Marxista del Derecho

Capital, derecho y economía. De la teoría marxista del derecho de Pashukanis a El capital de Marx* 13
Introducción 15
Metodología 16
Pashukanis, hombre de época 17
El legado jurídico de Marx y Engels. 21
Los aportes de la teoría marxistadel derecho de Pashukanis 23
Crítica de las relaciones mercantiles y crítica del capital. 29
A modo de cierre. ¿Teoría jurídica crítica o crítica del derecho? 36
Referencias bibliográficas. 39

Las dos caras de la teoría jurídica marxista 41
I. La situación de la teoría jurídica marxista hoy. 41
II. La concepción original de la teoría jurídica marxista 46
III. La transformación cientificista de la teoría jurídica marxista por Marx 49
IV. La teoría del derecho marxista en la disputa sobre los fundamentos en la ciencia jurídica soviético-marxista 54
V. La segunda cara de la teoría jurídica marxista 61

Crítica del Estado y sustancia de lo político: Marx 1843 67
I. Crítica a la visión reduccionistade la política en Marx 67
2. ¿De la crítica de la economía a la crítica de la política? 69

3. La sustancia de lo político y la sustancia de lo económico 74
4. Crítica al politicismo actual como originado en Weber 84

Comunismo y derecho: Reflexiones sobre la crisis actual de la forma jurídica 89
Introducción 89
Pashukanis y la crítica de la forma jurídica 91
La forma jurídica en Marx 98
Derecho y no-derecho: los dos sentidos de la ordenación normativa 102
El Estado de la subsunción real 105
Conclusión 111

Notas sobre el género en El capital de Marx 119
Introducción 119
Marx y el género en el área de producción industrial 121
Feminismo, marxismo y la cuestión de la "reproducción" 134
Bibliografía 138

El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia 141
I. El feminismo y el capitalismo organizado de Estado 144
II. El feminismo y el "nuevo espíritu del capitalismo" 152
III. ¿Un futuro abierto? 159
Hacia una teoría feminista del derecho 165
El movimiento antiesclavista y el nacimiento de los derechos de las mujeres 183

La eclosión del sujeto del feminismo y lacrítica de la modernidad capitalista 201
Diagnóstico del presente: modernidad capitalista y crisis civilizatoria 202
Los feminismos emancipatorios de las mujeres en lucha 211
Conclusiones 222
Referencias bibliográficas 225

Práctica del derecho crítico

El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos 231
Resumen 231
I 235
II 240
III 247
Bibliografía 253

Otro universalismo es posible: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos 257
Resumen 257
I 258
II 260
III 269
IV 272
V 283
VI 288
Agradecimientos 292

La Cultura Jurídica Básica como herramienta en la Educación Jurídica 293
Los pobres y el uso del derecho 311
I. A manera de introducción 311
II. Analogía del derecho 312
III. Los usos del derecho 313
IV. El pobre como categoría sociológica 315
V. Sobre el uso alternativo del derecho 316
VI. Reapropiación del poder normativo 318
VII. A modo de conclusión 319

Prólogo

Hoy más que nunca, la realidad sigue siendo un campo de batalla donde los marginados llevan la peor parte y la justicia está de lado del poder. El Estado y el derecho han sido piezas clave en la reproducción de estas desigualdades, especialmente en las sociedades capitalistas. Por eso, se hace cada vez más necesario y urgente difundir reflexiones críticas sobre el derecho, para, así, consolidar nuevos referentes en derechos humanos que respondan a las necesidades de la mayoría de las personas.

Para revelar los intereses y contradicciones que se ocultan tras la estructura normativa y romper la visión tradicional del derecho, muchas y muchos pensadoras y pensadores han reflexionado y discutido amplia y diversamente estos temas. Sus planteamientos no son homogéneos, pero una de sus líneas fundamentales ha sido cuestionar la *objetividad* y *neutralidad* de las decisiones de quienes imparten la ley; mostrando que, en la mayoría de los casos, estas perpetúan los modelos de dominación capitalista, incluyendo el neoliberal. El derecho, por tanto, no es neutral ni aséptico, es ideológico y está dirigido por quienes detentan el poder.

Esta obra se propone acercar a las comunidades académicas y sociales a los planteamientos fundamentales del derecho crítico, siempre teniendo presente que los contextos y la realidad deben influir en las teorías del derecho que orientan la praxis normativa que afecta a los individuos de a pie. Los artículos que conforman el tomo I de la antología *Nuevos referentes en derechos humanos: el derecho crítico* se agrupa en tres ejes temáticos “Crítica marxista del derecho”, “Feminismo y derecho” y “Práctica del derecho crítico”.

El apartado “Crítica marxista del derecho” estudia al derecho como una forma de relación social entre personas que interactúan en un entorno donde predominan el intercambio de bienes, la propiedad

privada, una distribución desigual de la riqueza, además de violencia física e institucional. La lucha contra el capitalismo no debería depender del derecho, ya que este, en su continuidad, solo refuerza el sistema capitalista. Una nueva sociedad que valore la libertad y la igualdad debería explorar alternativas a la regulación social basada en el derecho. Por ello, es necesario asumir el reto teórico y práctico para construir un derecho relacionado con los conflictos sociales, que dialogue con una sociedad dividida en clases.

En "Feminismo y derecho" se exploran aproximaciones marxistas a este tema, aunque Marx dedicó poco espacio a las teorías de género en su trabajo. Sin embargo, no son pocas las teorías feministas cuyos postulados son aticapitalistas. Primero, es necesario comprender que los feminismos son movimientos que buscan la emancipación del sujeto denominado "mujer" y que afectan, por tanto, a la sociedad en la que se sitúa. Los feminismos, especialmente los de la segunda ola, critican las injusticias económicas, culturales y políticas orquestadas por el capitalismo androcéntrico organizado por el Estado. El Estado se vale del derecho para legitimarse y genera, en consecuencia, la legitimación masculina y capitalista.

Finalmente, en "Práctica del derecho crítico" se explora cómo en la política global contemporánea la expansión de los derechos humanos, su defensa e institucionalización se han convertido en el lenguaje indiscutible, aunque no en la realidad. La unidad y diversidad de los derechos humanos solo se puede defender desde la base de un compromiso con formas democráticas de gobierno, así como con una sociedad civil y una esfera pública libres. No obstante, existen derechos no reconocidos en las leyes que son reclamados por poblaciones marginadas. Es necesario, por tanto, orquestar los mecanismos para que puedan ejercerlos de acuerdo con sus intereses y necesidades.

El tomo II de esta antología se podrán encontrar los apartados "Capitalismo y derecho" y Pensamiento jurídico crítico contemporáneo".

Crítica marxista del derecho

Capital, derecho y economía. De la teoría marxista del derecho de Pashukanis a *El capital* de Marx*

Mauro Cristeche

RESUMEN: Este trabajo se involucra en los debates teóricos en torno al derecho en los primeros años de la Revolución rusa, y presenta un análisis crítico de *Teoría general del derecho y marxismo*, la famosa obra de Evgeny Pashukanis, uno de los máximos exponentes jurídicos de ese proceso histórico. A partir del análisis teórico, desarrollado con sistematicidad en el marco de un seminario sobre la temática, el trabajo intenta rescatar los aportes y principales contribuciones de la obra de Pashukanis, especialmente en lo relativo al paralelismo entre sujeto y mercancía, y realizar una crítica a su concepción sobre la relación entre derecho y economía, buscando recuperar el vínculo del movimiento del capital con las formas jurídicas desarrollado en *El capital* de Marx. Contiene también una breve reseña sobre el significado de la Revolución Rusa como proceso histórico y la figura de Pashukanis en el marco de grandes debates sobre la función del derecho en un Estado proletario, y la vinculación entre sus desarrollos y los de Marx y Engels. Se espera dar cuenta del valioso esfuerzo del jurista ruso para construir una teoría del derecho sobre la base del materialismo histórico, al mismo tiempo que la necesidad de una lectura crítica de su obra.

PALABRAS CLAVE: Pashukanis, marxismo, Estado, derecho economía.

* Este trabajo apareció originalmente en *Astrolabio. Nueva Época,* núm. 20, Argentina, 2018, pp. 110-133.

Introducción

La Revolución iniciada en Rusia en 1917 ha sido, sin lugar a dudas, uno de los acontecimientos más fantásticos de la historia contemporánea. Por primera vez en la historia, la clase obrera, organizada en Soviets y comandada por un partido político marxista, logra conquistar el poder político del Estado, procura construir un "Estado proletario", extender su influencia más allá de Rusia y avanzar hacia una sociedad comunista, superadora del capitalismo.

Ese proceso histórico que "conmovió al mundo" produjo enormes transformaciones en todos los ámbitos de la vida social, y el campo del derecho no fue ajeno a esos cimbronazos. En menos de 20 años, la Revolución sancionó tres constituciones políticas (1918, 1926 y 1936). Con todas sus contradicciones, y más allá de su carácter progresivo o regresivo, el "derecho soviético" significó una nueva forma de entender las relaciones jurídicas como consecuencia de una transformación de las relaciones sociales.

Este trabajo busca involucrarse en los debates teóricos en torno al derecho en los primeros años de la Revolución Rusa, focalizándose en el análisis crítico de *Teoría general del derecho y marxismo*, la famosa obra de Evgeny Pashukanis, uno de los máximos exponentes jurídicos de ese proceso histórico.

Se intenta rescatar las principales contribuciones de la obra de Pashukanis, tanto al debate marxista como al específicamente jurídico. En particular, se va a reivindicar para el ruso el haber tomado los desarrollos de *El capital* de Marx, en un período todavía embrionario de la crítica marxista de la teoría general del derecho, y la búsqueda de explicaciones a los fenómenos jurídicos partiendo de las relaciones mercantiles, desde la perspectiva del materialismo histórico.

Por otro lado, procura contribuir a seguir profundizando el análisis sobre el vínculo entre las relaciones económicas y las relaciones jurídicas. En ese sentido, se busca dar cuenta de los límites de la obra de Pashukanis en dos aspectos fundamentales: *1)* cuando se detiene en la relación social como mero intercambio de equivalentes y no sigue el

desarrollo hasta encontrar el capital como relación social general; y *2)* toma a las relaciones económicas y a las relaciones jurídicas como relaciones separadas y no como contenido y forma de la relación social. De ese modo, sus aportes van perdiendo capacidad explicativa en la tarea del reconocimiento de las determinaciones específicas del Estado y el derecho en la sociedad capitalista, y del contenido concreto que encierran las formas jurídicas.

Primero se hace un pequeño comentario metodológico, una breve reseña sobre el significado de la Revolución Rusa como proceso histórico y la figura de Pashukanis en el marco de los grandes debates sobre la función del derecho en un Estado proletario, y la vinculación entre sus desarrollos y los de Marx y Engels. Después se analizan los aspectos que, a criterio del autor, resultan centrales como aportes del jurista ruso para construir una teoría del derecho sobre la base del materialismo histórico, y finalmente se propone un desarrollo propio como crítica de la obra.

Metodología

El trabajo busca, fundamentalmente, ser un aporte a los debates teórico-políticos sobre las producciones marxistas en torno al derecho, analizando particularmente el texto *Teoría general del derecho y marxismo* de Evgeny Pashukanis, tomando a su vez como referencia los desarrollos de Marx expuestos en *El capital*.

Aunque todo contenido corre por cuenta exclusiva del autor, es el producto de discusiones colectivas que tuvieron lugar en el marco del Seminario *Las concepciones clásicas sobre el Estado y el derecho modernos*, coordinado por el autor en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata, en su primera edición, en 2010, y en la reedición de 2015. En esa instancia, se dedicaron varias clases a abordar textos de autores marxistas sobre el derecho, y en particular la obra *Teoría general del derecho y marxismo* de Evgeny Pashukanis, a la luz de otros autores y de *El capital* de Marx.

Es también, fundamentalmente en lo que se refiere a la formulación de una crítica a la obra, el fruto de los avances realizados en el marco del *Taller de Crítica de la Economía Política*, dirigido por Juan Iñigo

Carrera en el Centro para la Investigación como Crítica Práctica, entre 2009 y 2011.[1]

Se apoya también en producciones teóricas de otros autores (Head, 2008; Iñigo Carrera, 2012; Rocca, 2017; Villena, 2017) interesados en la obra del jurista soviético, en las discusiones sobre el derecho en los primeros años de la revolución rusa y sobre la "relación" entre derecho y economía.

Pashukanis, hombre de época

La producción jurídica de la Revolución Rusa fue fecunda y transformadora, a tono con los grandes debates de entonces. Como se adelantó, entre 1917 y 1937, año en que Pashukanis fue asesinado por el estalinismo en razón de su "desviacionismo trotskista", se sancionaron tres constituciones (1918, 1926 y 1936). Allí, en particular en la primera, se sentaron las bases jurídicas del primer "Estado obrero" de la historia de la humanidad. Además, se sancionaron nuevos códigos en todos los órdenes (civil, comercial, de la tierra, del trabajo, etc.) y se modificó radicalmente (por lo menos en los primeros años) el sistema de justicia.

Existieron numerosos y muy ricos debates en torno a instituciones tradicionales. Solo por citar un ejemplo, sobre la familia y el matrimonio: a instancias de Stucka y Rejner, el matrimonio siguió existiendo, asumida la Revolución, como una garantía jurídica para la mujer ante la desigualdad social, frente a las posiciones abolicionistas.[2] No en condiciones objetivas para la igualdad social entre hombres y mujeres;

[1] Como se indica en su página web, el taller del CICP tiene por objetivos: "1. Seguir el curso desarrollado por Marx en el conocimiento del modo de producción capitalista, teniendo como eje el descubrimiento de su carácter histórico sintetizado en: *a)* El capital como relación social materializada que se constituye en el sujeto enajenado del proceso de vida de la sociedad actual. *b)* Su necesidad de engendrar las condiciones materiales para su propia aniquilación a través de la construcción de la sociedad de los individuos libremente (o sea, conscientemente) asociados. *c)* La determinación de la clase obrera como el sujeto concreto de esta superación revolucionaria. 2. Reconocer, en el desarrollo anterior, el carácter específico y las formas concretas del método dialéctico como proceso de organización consciente de la acción basado en la reproducción mediante el pensamiento de la determinación de lo concreto y, más específicamente, de la necesidad de la propia acción" (http://cicpint.org/es/taller-de-el-capital/).

[2] Algunos de estos debates fueron abordados en el Seminario "Debates sobre marxismo y derecho", bajo la coordinación de Matías Maiello (Buenos Aires, Instituto del Pensamiento Socialista Karl Marx, 2007).

entonces, aun en tanto institución burguesa, el matrimonio le garantizaba a la mujer ciertas protecciones.[3]

Evgeny Pashukanis fue uno de los grandes teóricos de la Revolución Rusa, especialmente en el campo del Derecho. Y no fue solamente un teórico, sino un activo militante bolchevique. Su actividad política comenzó tempranamente, en la adolescencia, en distintas vertientes de la socialdemocracia rusa. Aunque los datos históricos no son coincidentes en este punto, su incorporación al Partido Bolchevique dataría de 1912, cinco años antes de la Revolución.

Su pensamiento se fue construyendo entre los debates teóricos y políticos y las tareas que demandó la situación posrevolucionaria soviética, y fue modificándose al paso de los cambios en la política en la URSS y el creciente sofocamiento intelectual y político que implicó la consolidación del poder estalinista (Rocca, 2017). Con todo, siempre se destacó por su originalidad y pensamiento crítico. Su capacidad teórica y política le significaron una creciente notoriedad en la vida política rusa, de la mano de su maestro Stucka, y ocupó posiciones estatales de relevancia, como la dirección del Instituto Estado y Derecho, la magistratura e incluso cargos internacionales.

Su principal legado teórico, el libro *Teoría general del derecho y marxismo*, es de 1924, en plena Revolución y quizá en su "punto de inflexión", luego de siete años de la toma del poder y meses después de la muerte de Lenin. En cuanto a la elaboración misma, se habría desarrollado en Berlín entre 1922 y 1923, mientras el ruso trabajaba como asesor en la embajada soviética. La obra va a ser tildada de "economicista" por propios y ajenos, es decir por buscar todas las explicaciones de los fenómenos jurídicos en las relaciones económicas.[4]

En ese entonces se comenzaba a abandonar la NEP (el programa de economía planificada), reemplazada por una serie de planes económicos (los planes quinquenales) que produjeron transformaciones importantes respecto a los primeros años de la revolución. Ese proceso

[3] Los primeros años de la Revolución encuentran una sociedad con problemas sociales muy profundos: niveles muy altos de alcoholismo, violencia de género, maternidad en soltería, pobreza extrema, entre otros

[4] Apunta Rocca (2017: 2) que "en el campo del marxismo occidental, Pashukanis conoce una temprana recepción crítica, un reconocimiento en el pensamiento marxista italiano sobre el derecho; y un abordaje crítico, que lo rechazaba por

de cambios, que comenzó un poco antes —todavía con Lenin— y se profundizó con Stalin, significó un viraje en la estrategia internacional del Partido Comunista y de la Unión Soviética.

La obra expresó, más allá de la demanda de justificación de la situación creada por la NEP, la necesidad de sistematizar una crítica marxista al derecho y sobre todo a la jurisprudencia "burguesa" frente a una reconstrucción legal que era vivida como problemática y, sobre todo, como tendencialmente incompatible con la sociedad comunista que la Revolución se había propuesto como horizonte (Rocca, 2017).

Incluso "El Estado y la revolución" de Lenin, escrito meses antes de la toma del poder en octubre de 1917, muestra el nivel de "realismo" con que serían abordados los problemas sociales desde el derecho: se mantendrían instituciones jurídicas burguesas hasta tanto no pudieran eliminarse las relaciones sociales burguesas que las engendran. A pesar de la incorrecta separación entre lo económico y lo político, Pashukanis planteó que, al subsistir las relaciones capitalistas, el Estado seguiría siendo capitalista, pero al mismo tiempo no cualquier Estado capitalista sino uno dominado por una clase social diferente a la burguesía, la clase obrera.

Varios autores coinciden en señalar que la obra de Pashukanis muestra un claro e íntimo parentesco con *Historia y conciencia de clase*, de Lukács; con *Marxismo y filosofía*, de Karl Korch; con *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, de Isaak Rubin (todas publicadas en 1923); y con *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, de Volóshinov (de 1929) (Zapatero, 1976; Rocca, 2017).[5]

neoeconomicista desde las teorías estructuralistas. A fines de los años 70, y con particular fuerza en el ámbito anglosajón, fue objeto de un redescubrimiento e intenso debate con entusiastas defensores y detractores. La teoría de la forma jurídica y, en particular, la pregunta que abría sobre la determinación capitalista del Estado había sido ya recuperada en el debate alemán de la derivación, su recepción anglosajona, y desarrollos posteriores".

5 Agrega Rocca (2017: 60): "Si se considera que la mayoría de estas elaboraciones parecen haberse escrito con independencia unas de otras (Rusconi, 1972: 15; Bowring, 2013: 50) su sintomática similitud —en términos del problema al que se enfrentan y el tipo de respuesta que, no sin diferencias, fabrican— indicarían la existencia de algún factor común que puede conducirse al impacto del triunfo de la estrategia bolchevique y sobre todo al golpe súbito que este propinó al

Luego, los debates sobre la "función" del Estado y el derecho en una sociedad soviética y la necesidad o no de su extinción, envilecieron al jurista ruso como a tantos otros. Head resume sus puntos salientes:

> Pashukanis participa de un acalorado debate legal y es "uno entre una docena de autores en la Unión Soviética que publicaban sobre la teoría marxista del derecho y el Estado" (Beirne & Sharlet, 1980: 37). Su mismo pensamiento se modificará en función de estos debates estrechamente relacionados al desarrollo histórico del poder soviético, que pueden analizarse en relación a las diferentes fases político- económicas que se suceden después de 1917. Debates que implicarán antes que la mera competencia de "escuelas" de pensamiento jurídico (sociológica, psicológica, de la función social y normativista), tal como propone Jawrosky (1967: 50-51), una dinámica cambiante de alineamientos y diferencias internas alrededor de tres ejes dinámicos que constituyen ciertos problemas críticos para el pensamiento jurídico de la Rusia posrevolucionaria: "1) el carácter de clase y la función del Estado soviético y las leyes soviéticas, 2) si y cuán rápido el Estado se extinguiría en la transición al comunismo y 3) el rol subyacente de la ley en las sociedades socialista y comunista" (Head, 2008: 114).

De hecho, no es inocente, en este sentido, la primera definición soviética del derecho de la que participa Stucka: "El derecho es un sistema (u ordenamiento) de relaciones sociales que corresponde a los intereses de la clase dominante y está protegida por la fuerza organizada de esta clase" (Pashukanis, 1976: 68). Es decir que el derecho pasa a ser meramente "superestructura". En este campo tan sensible, las posiciones "teóricas" expresadas en *Teoría*... van a ser incluso revisadas y autocriticadas por el propio Pashukanis.

> La creciente contradicción entre, por un lado, una teoría que insistía inflexiblemente en el destino evanescente de la ley y el Estado en el Comunismo y que dejaba en evidencia el carácter burgués-capitalista de todo derecho; y, por otro, la necesidad del gobierno estalinista de asegurar su autoridad por medio de la estabilidad de una "legalidad socialista" ya había producido sucesivas autocríticas y correcciones por parte del mismo Pashukanis" (Rocca, 2017: 3).

marxismo de la II Internacional. Tal golpe parece implicar, para los autores en cuestión, un llamado urgente a ajustar cuentas, en el pensamiento, con las formulaciones más crudamente deterministas, positivistas y naturalistas del marxismo en todos los campos; y a reelaborar la naturaleza y el papel de las formas llamadas "superestructurales" en la historia y en la práctica revolucionaria".

Pashukanis fue tildado de estalinista por varios dirigentes y teóricos revolucionarios, al tiempo que, a partir de la década de 1930, su relación con el estalinismo comenzó a ser conflictiva, fue perseguido y finalmente detenido, juzgado y fusilado en el marco de los juicios de Moscú, junto a una importante cantidad de dirigentes revolucionarios, en 1937, a poco de aprobada la nueva Constitución de la URSS en la que habría trabajado.

El legado jurídico de Marx y Engels

Son conocidas las famosas frases del *Manifiesto comunista* en las que Marx y Engels afirman, por un lado, que el Estado (burgués o capitalista) es "pura y simplemente, el consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa" y, por otro, que "el derecho es la voluntad de la clase dominante erigida en ley" (Marx y Engels, 2000: 58). Sin embargo, como afirma Gargarella (2014: 10), "si nos tomamos en serio el pensamiento de Marx, en lo relativo a la justicia, el derecho y los valores, las cosas son siempre mucho más interesantes y complejas de lo que parecen serlo a primera vista".

Es en *El capital* donde Marx alcanza el desarrollo más completo y metódico sobre el funcionamiento de la sociedad capitalista. Sin embargo, incluso entre los marxistas *El capital* ha sido leído como una obra de economía que poco tiene para aportar a una teoría del derecho, del Estado o de las clases sociales (Iñigo Carrera, 2007). Esta mirada está asociada a una concepción más general, sobre la que se volverá más adelante en este trabajo, que rompe la unidad del movimiento del capital y la transforma en compartimentos, situando al derecho como un fenómeno supraestructural, propio de la política, la ideología, la hegemonía o la lucha de clases. Villena (2017) señala que una de las grandes excepciones es Pashukanis.

> El trabajo de Pashukanis tiene un enorme mérito al intentar mostrar que las determinaciones del derecho están relacionadas con la generalización de la mercancía como relación social, tomando parte de la exposición de Marx en *El capital*. De esta manera se distancia de las tesis marxistas que enfocan la explicación del derecho desde la ideología y desde la dominación de clase (Villena, 2017: 20). [Termina párrafo de transcripción]

Para el jurista ruso, Marx y Engels sentaron las bases para una teoría marxista del derecho, pero no llegaron a desarrollarla en profundidad. Por eso el objetivo de la obra, como señala Pashukanis en el prólogo, es precisamente "contribuir a una teoría marxista del derecho" (Pashukanis, 1976: 28). No obstante, lo extremadamente valioso de la obra de Pashukanis es su punto de partida, *El capital*, y el paralelismo que intenta con el método utilizado por Marx en la producción de *El capital*. Así, si el punto de partida del capitalismo (la relación social más simple) es la mercancía, el de la teoría general del derecho debe ser el sujeto jurídico. De ahí que Pashukanis extienda el paralelismo del "fetichismo de la mercancía" al "fetichismo del derecho".

> En un determinado estadio del desarrollo, pues, las relaciones humanas en el proceso de producción asumen una forma doble y enigmática. Por una parte, operan como relaciones entre cosas-mercancías; por otra, al contrario, como relaciones de voluntad de entes recíprocamente independientes e iguales: los sujetos jurídicos. Al lado de la propiedad mística del valor aparece algo no menos enigmático: el derecho. Al mismo tiempo, una única y unitaria relación asume dos fundamentales aspectos abstractos: un aspecto económico y un aspecto jurídico (Pashukanis, 1976: 99).
>
> Desde el comienzo mismo de *Teoría...*, Pashukanis señala los límites de las teorías marxistas sobre el derecho, enfocadas solamente en el derecho comercial, y cuya crítica se detenía en el desenmascaramiento de la ideología de la libertad y la igualdad, en la denuncia de la democracia formal, pero no esclarecían las características fundamentales de la superestructura jurídica "como fenómeno objetivo". Vale decir, el tema del derecho no es solamente ideología, sino que es también realidad. Esto es: en un contrato entre individuos libres, el contenido (la realidad) no es un contrato entre individuos libres, pero al mismo tiempo también lo es.
>
> El principio del sujeto jurídico (la libertad, la igualdad) no es únicamente un instrumento de engaño o una hipocresía de la burguesía en cuanto se opone a la lucha proletaria para la eliminación de las clases sociales, sino al mismo tiempo un principio realmente operante en la sociedad burguesa, cuando esta se genera a partir de la sociedad feudal patriarcal y la destruye. El triunfo de este principio es no solamente y no tanto un proceso ideológico, sino más bien un proceso real de juridización de las relaciones humanas que acompaña el desarrollo de la economía mercantil-monetaria y que implica profundas y completas transformaciones (Pashukanis, 1976: 32). [Termina párrafo de transcripción]

Su apuesta sería la aplicación del método de crítica de la economía política de Marx, en tanto análisis que comienza por las abstractas formas elementales para desarrollar sus contradicciones hasta conse-

guir una totalidad concreta, plena de numerosas determinaciones e interrelaciones (Rocca, 2017). Luego, Pashukanis va a retomar una y otra vez a lo largo de la obra el análisis histórico y las transformaciones en la organización del trabajo social como método de comprensión de las transformaciones jurídicas. Las transformaciones a las que hace referencia la cita anterior serían las siguientes:

> [...] el nacimiento y consolidación de la propiedad privada, su universalización tanto en relación a los sujetos como a todos los posibles objetos, la liberalización de la tierra de las relaciones de dominio y sujeción, la transformación de toda propiedad en propiedad mueble, el desarrollo y el predominio de las relaciones de obligación y, por último, la separación del poder político como fuerza particular, al lado de la cual aparece el poder puramente económico del dinero, con la consiguiente división más o menos neta entre la esfera de las relaciones públicas y de las relaciones privadas, entre el derecho público y el derecho privado (Pashukanis, 1976: 32).

En definitiva, lo que debe rescatarse es que Pashukanis supo tomar el "mejor legado" de Marx y Engels para avanzar en una crítica a la teoría jurídica vigente. No frases sueltas y rimbombantes, no textos de juventud que por muy valiosos e interesantes que fueran, expresaban todavía un desarrollo fragmentado y no acabado del método dialéctico y la crítica de la economía política; sino *El capital*. No obstante, como se intentará mostrar más adelante, pareciera que se detiene a mitad de camino.

Los aportes de la teoría marxista del derecho de Pashukanis

La *Teoría general del derecho y marxismo*, que "en el mejor de los casos habría debido servir de estímulo y material para una posterior discusión" (Pashukanis, 1976: 28), tuvo un impacto inmediato que el propio Pashukanis no imaginaba, como lo refleja en el prólogo a la segunda edición. Este hecho, afirmaba, se explica por la extrema pobreza de la literatura marxista en relación con la teoría general del derecho.

Acto seguido, el propio autor advertía sobre los límites del trabajo:

> El presente trabajo no pretende en absoluto merecer el honroso título de texto de orientación marxista para la teoría general del derecho.

> En primer lugar, aunque solo sea por el hecho de que ha sido escrito en gran medida con fines de esclarecimiento personal; de aquí su abstracción y su forma de exposición concisa y a veces casi esquemática; y de aquí también la unilateralidad, inevitable cuando la atención se centra sobre algunos aspectos del problema que se presentan como centrales. Todas estas características hacen que el libro sea poco idóneo como texto de enseñanza (Pashukanis, 1976: 29).

Con todo, la crítica marxista de la teoría general del derecho estaba en una etapa embrionaria y la *Teoría...* de Pashukanis significó un aporte fundamental en aquella dirección. Por eso la conmoción que generó. El texto consta de una "Introducción" y de siete capítulos: Finalidad de la teoría general del derecho, Los métodos de construcción de lo concreto en las ciencias abstractas (cap. I); Ideología y derecho (cap. II); Relación y norma (cap. III); Mercancía y sujeto (cap. IV); Derecho y Estado (cap. V); Derecho y moral (cap. VI) y Derecho y violación del derecho (cap. VII).

Como puede inferirse, el universo que intenta abordar Pashukanis es muy amplio. Aquí se prioriza ese famoso "Prólogo a la segunda edición", tres años después de la aparición de su obra, donde condensa las discusiones que provocó su *Teoría...* y destaca sus aspectos centrales; y el capítulo IV (Mercancía y sujeto), donde procura transpolar los desarrollos vertidos por Marx en *El capital* al terreno del derecho.

La cuestión fundamental que trata de abordar Pashukanis es qué relación hay entre el desarrollo de la mercancía como relación general y la expansión del derecho moderno que se sustenta en la libertad, la igualdad, la legalidad y la propiedad privada (Villena, 2017). En oposición al derecho natural, dominante en la ideología del derecho, el ruso busca encontrar y explicar las formas jurídicas en términos de relaciones sociales históricas.

> Si en los primeros estadios del desarrollo del cambio de equivalentes en la forma del talión y del resarcimiento del daño producido generó la más primitiva forma jurídica que reencontramos en las leyes llamadas "bárbaras", en el futuro la supervivencia del cambio de equivalentes en la esfera de la distribución, que se conservan también en la organización socialista de la producción hasta el paso al comunismo desarrollado, obligará a la sociedad socialista a moverse durante algún tiempo dentro de los estrechos horizontes del derecho burgués (Pashukanis, 1976: 32).

Y en la medida en que la mercancía se transforma en la relación social por antonomasia, y en ese sentido relaciona a individuos recíprocamente libres, va barriendo con todas las instituciones de dependencia personal. El punto cúlmine, señala Pashukanis, son las relaciones comerciales. El derecho civil (mix de relaciones personales y relaciones privadas) no es más que una forma previa del derecho comercial.

> El derecho comercial es, por una parte, un derecho específico que únicamente tiene relevancia para las personas que han hecho de la transformación de las mercancías en dinero, y viceversa, su profesión. Por otra parte, el derecho mercantil es el mismo derecho civil en su dinámica, en su movimiento hacia esquemas más puros donde ha desaparecido ya todo rastro de organicismo, hacia esquemas en los que el sujeto jurídico opera en su forma acabada como complemento necesario e inevitable de la mercancía (Pashukanis, 1976: 33).

Esto es, explica los esquemas básicos del sujeto jurídico —su autonomía de la voluntad, su capacidad contractual, etc.— por el desarrollo de la economía mercantil.

> El principio del sujeto jurídico, y los esquemas basados en él (que para la jurisprudencia burguesa son como esquemas *a priori* de la voluntad humana) derivan con absoluta necesidad de las condiciones de la economía mercantil- monetaria [...] Pero si examinamos la cuestión con más detenimiento está claro que no solo las estructuras técnicas del aparato del Estado surgen sobre el terreno del mercado, sino que entre las mismas categorías de la economía mercantil- monetaria y la forma jurídica existe un nexo interno indisoluble. En una sociedad en la que existe el dinero, en la que el trabajo privado individual se hace social solo con la mediación del equivalente general, se dan ya las condiciones para la forma jurídica con sus contradicciones entre lo objetivo y lo subjetivo, lo privado y lo público. Solo en una sociedad de este tipo el poder político tiene la posibilidad de oponerse al poder puramente económico que se presenta de la manera más nítida como poder del dinero (Pashukanis, 1976: 33).

La especificidad del derecho para Pashukanis radica en ser una relación directa entre propietarios de mercancías. Si para Kelsen el derecho se define por la norma jurídica, que es un enunciado que guarda una relación lógica con otra norma, o sea es un acto de pensamiento de una voluntad, para el soviético se determina como la relación social entre poseedores de mercancías. La economía mira el valor y el dere-

cho mira la relación entre los sujetos que van al mercado. Para él son dos cosas distintas, externas entre sí (Villena, 2017).[6]

Por otra parte, Pashukanis intenta discutir con el marxismo la idea de que el derecho es simplemente ideología, y que esta es solo "falsa conciencia". En su debate con Stucka (1974: 4), quien lo acusa de considerar a la forma jurídica como "un mero reflejo de la más pura ideología", Pashukanis se defiende:

> El derecho como forma no existe únicamente en las mentes y en las teorías de los especialistas del derecho. Este tiene una historia real paralela, que se desarrolla no como sistema de conceptos, sino como sistema específico de relaciones [...] En otro lugar hablo de los conceptos jurídicos que reflejan teóricamente el sistema jurídico como un todo orgánico [...] En otras palabras: la forma jurídica, expresada mediante abstracciones lógicas, es el producto de una real o concreta (según la expresión del camarada Stucka) forma jurídica, de una mediación real de las relaciones de producción. Yo no solamente he afirmado que hay que buscar la génesis de la forma jurídica en las relaciones de cambio, sino que he identificado también el elemento que, según mi punto de vista, constituye la más plena realización de la forma jurídica, esto es, el tribunal y el proceso". (Pashukanis, 1976: 34).

Esto es, desde el contrato más simple entre particulares hasta instituciones avanzadas como el poder judicial o la policía, son formas jurídicas más o menos desarrolladas del modo de producción capitalista. Incluso la ley, que en el modo de producción capitalista le da al derecho de los sujetos un carácter universal, mientras que en sociedades anteriores los derechos estaban directamente vinculados con las formas políticas, es decir, con privilegios.

> Originariamente, el Estado, la situación patrimonial, la profesión, la confesión, la edad, el sexo, la fuerza física, etc., entrañaban una desigualdad profunda en la capacidad jurídica. La igualdad de los sujetos se postulaba solo para unas relaciones comprendidas en una esfera relativamente estrecha. Así, los miembros de un único y mismo estamento social eran iguales entre sí en la esfera de los derechos inherentes al Estado mismo; los miembros de una misma corporación en la esfera de los derechos corporativos y así, sucesivamente" (Pashukanis, 1976: 101).
>
> No obstante, es evidente que su fuerte ha sido la vinculación del derecho con las relaciones mercantiles, y sus saltos hacia formas jurídicas

[6] Este es el aspecto crítico de la obra de Pashukanis que se analiza en el apartado siguiente.

> más complejas fueron menos consistentes. Villena (2017) señala que ello se debe a que Pashukanis no parte de la forma mercantil ni de la forma jurídica sino de teorías y conceptos (por eso sus "saltos" y "reducciones"), y por ello no puede ver el desarrollo de las determinaciones jurídicas más simples y más complejas desde el movimiento de la mercancía.
>
> Si el derecho es la relación entre individuos privados poseedores de mercancías, ¿qué queda para el derecho penal, el económico o el público? No serían plenamente "derecho". Esto es así porque parte de un concepto de relación mercantil y se detiene en una exterioridad de una mercancía abstracta. Si hubiera desarrollado el movimiento de la forma mercantil habría notado como cada movimiento mercantil requiere una forma jurídica penal, económica y pública, que no hacen más que coagular las necesidades del movimiento del capital social (Villena, 2017: 18).

Luego, Pashukanis analiza la noción del carácter "igualador" del derecho. Al universalizar la idea de igualdad, la ley universaliza la idea del sujeto jurídico, del sujeto propietario. Para él, solo con el desarrollo de las relaciones burguesas el derecho reviste un carácter abstracto. Cada hombre se convierte en hombre en general, cada trabajo se convierte en trabajo social en general, cada sujeto se convierte en sujeto jurídico abstracto.

> El sujeto jurídico es, por consiguiente, el abstracto portador de mercancías llevado a las nubes. Su voluntad, en sentido jurídico, tiene su fundamento real en el deseo de enajenar adquiriendo y de adquirir enajenando. Para que este deseo se realice es indispensable que las voluntades de los propietarios de mercancías se encuentren: jurídicamente esta relación se expresa como contrato o como acuerdo entre voluntades independientes (Pashukanis, 1976: 102).

Al considerar el fin práctico de la "mediación jurídica" y la necesidad de asegurar el movimiento de la producción y la reproducción social, Pashukanis insiste en que el derecho no es puramente ideología.

> Este fin no puede conseguirse únicamente con el auxilio de las formas de la conciencia, esto es, de elementos puramente subjetivos: para ello se necesita recurrir a criterios precisos, a leyes y a interpretaciones de leyes, a una casuística, a los tribunales y a la ejecución coercitiva de las sentencias. Solo por este hecho uno no se puede limitar, en la consideración de la forma jurídica, a la "pura ideología" y no puede dejar de examinarse todo este aparato objetivamente existente (Pashukanis, 1976: 35).

> En cuanto a una definición, Pashukanis intenta ir más allá que su maestro Stucka, quien sostenía, siguiendo a Lenin, que el derecho es una relación social objetiva, aunque sin definir qué atributo específico le es propio, apoyándose en algunas determinaciones expuestas por Marx en *El capital* (Villena, 2017). El derecho sería para aquél una forma social objetiva tanto como lo puede ser el capital, "la forma mistificada de una relación social específica".
>
> La premisa fundamental de la reglamentación jurídica es, por consiguiente, el antagonismo de los intereses privados. Y este es, al mismo tiempo, el presupuesto lógico de la forma jurídica y la causa real del desarrollo que toma la superestructura jurídica. La conducta de los hombres puede ser regulada por las normas más complejas, pero en esta reglamentación el momento jurídico comienza allí donde comienza el aislamiento y la oposición de los intereses (Pashukanis, 1976: 67).

Finalmente, es interesante ver cómo en ese proceso de cambios de posturas respecto al derecho como superestructura, en el que comienza afirmando la necesidad de la extinción del derecho en el futuro cercano y termina legitimando el robustecimiento del aparato burocrático, en *Teoría...* Pashukanis también brega por la elasticidad del derecho y la preeminencia de la política:

> La aspiración a crear sistemas jurídicos cerrados, definitivos, sin contradicciones internas, es propia de los juristas burgueses. Tal aspiración no tiene sentido entre nosotros. En nuestro caso pedimos que nuestra legislación posea el máximo de elasticidad. Nosotros tenemos una política proletaria en la que debe orientarse el derecho. Rechazamos un derecho que dirija y que absorba la política. Para nosotros es la política la que ocupa un primer lugar ante el derecho (Zapatero, 1976: 18).

Con todo, deja en claro que la superación del derecho burgués no será una cuestión voluntarista, sino de superación definitiva de las relaciones sociales que lo engendran.

> Ciertamente, mientras la nueva sociedad se edifique sobre elementos de la antigua sociedad, es decir, a partir de hombres que conciben los nexos sociales solo como "medios para sus fines privados" simples prescripciones técnicas racionales revestirán igualmente la forma de un poder extraño al hombre y colocado por encima de él. El hombre político será aún un "hombre abstracto, artificial", según la expresión de Marx. Pero cuanto antes sean radicalmente suprimidas de la esfera de la producción las relaciones mercantiles y la psicología mercantil, más rápido sonará la hora de esta liberación definitiva de la que ha hablado Marx en *La cuestión judía*: "Únicamente cuando el hombre

> real, individual, ha retomado en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales se ha convertido en miembro de la especie humana; únicamente cuando el hombre ha reconocido y organizado sus propias fuerzas como fuerzas sociales y por ello se separa ya de sí la fuerza social en la figura de la fuerza política, solo entonces la emancipación humana es completa" (Pashukanis, 1976: 110).

Crítica de las relaciones mercantiles y crítica del capital

Uno de los debates "históricos" entre los marxistas, e incluso más allá, ha sido y sigue siendo el que versa sobre cómo considerar —cómo analizar, cómo pensar— la "relación" entre lo económico y lo político, lo jurídico, lo cultural. La famosa relación "estructura-superestructura", cuyo puntapié es el famoso fragmento del "Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*", de Marx:

> El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx, 1973: 8-9).

En este debate es posible encontrar posiciones y análisis de todo tipo. Como se sabe, uno de los más resonantes ha sido el famoso "debate Milibanz-Poulantzas", entre las décadas del 60 y 70.[7] Con todo, estructuralistas —también identificados como economicistas— y "superestructuralistas" han tenido en común el arrancar rompiendo

[7] El extenso debate se volcó en varias obras, de los propios involucrados y también de otros autores que los recuperaron. Lo esencial de la elaboración teórica de cada uno puede verse en Miliband (1974) y Poulantzas (1978). Luego, en Argentina fue muy difundido el trabajo de Tarcus (1991), entre otros. Se recomienda, asimismo, la lectura del reciente trabajo al respecto de Caligaris (2018).

—más allá de un método analítico— la unidad del movimiento del capital, considerando "por un lado" la estructura y "por otro lado" la superestructura.

> Base y superestructura van a quedar entonces puestas en relación, pero esta no puede consistir en que una es el contenido y la otra la forma que toma ese contenido en su existencia concreta. Toda determinación de una por otra, o sea, el que una sea la necesidad que se realiza bajo la forma de la otra o, lo que es lo mismo, que cuando la primera realiza su término cualitativo lo hace deviniendo la segunda, tiene que aparecer representada como un poner exteriormente el límite de esta (Iñigo Carrera, 2012: 10).

Como fue señalado en el acápite anterior, en el caso de Pashukanis el desarrollo de la vinculación del derecho con las relaciones mercantiles ha sido muy rico, pero el pasaje hacia formas jurídicas más complejas fue menos consistente. Al partir de conceptos sobre relaciones sociales exteriores, Pashukanis abandona el movimiento de la unidad del capital. De ahí que no quede para nada claro en el desarrollo de Teoría... (mucho menos después, cuando en la cabeza de Pashukanis el derecho comienza a alejarse cada vez más de ser la forma concreta de la relación social) la unidad "indisoluble" de la relación social.

> [párrafo de transcripción]Distinguimos entonces, en la unidad indisoluble de esta relación social, un contenido, las relaciones indirectas entre las personas mediadas por las mercancías —que determinan la conciencia— y la forma necesaria de realizarse la misma a través de las relaciones directas entre las personificaciones en la circulación —donde estas se presentan ejerciendo un dominio consciente solo en apariencia libre sobre las mercancías. Sintetizamos la unidad de la relación social en el modo de producción capitalista dando el nombre de relaciones económicas a dicha relación social en tanto presenta la forma de una relación entre mercancías y de relaciones jurídicas a la misma relación social en tanto presenta la forma de una relación entre personificaciones. Lejos de toda exterioridad, las relaciones jurídicas son la forma necesaria de realizarse las relaciones económicas; no hay relación económica que no tenga por forma de realizarse una relación jurídica, ni relación jurídica que no tenga por contenido una relación económica. Esta es la unidad concreta más simple de la relación social general con que las personas organizan su proceso de metabolismo social bajo el modo de producción capitalista (Iñigo Carrera, 2012: 14).

Desde la perspectiva del autor, el problema radica en que Pashukanis se detiene en el movimiento del capital en el pasaje de la mercancía

al dinero y de este a la mercancía, es decir en el movimiento M-D-M.[8] En consecuencia, la relación social no trasciende el intercambio de equivalentes, la relación mercantil. Villena (2017) ha encontrado que este límite fue señalado, desde otro lugar y con otra perspectiva, por Fine (1990), cuando describe lo que denomina como "superficialidad" en Pashukanis:

> Al buscar las raíces del derecho en el intercambio y no en la producción, solo observó el lado negativo del intercambio (el interés privado, la indiferencia, la competencia) e ignoró su costado positivo (la independencia, la libertad, la igualdad, etc.). Ignoró las diferentes relaciones de producción que subyacen al intercambio y las diferentes formas y contenidos asumidos por el derecho a medida que cambian las relaciones de producción (Villena, 2017: 2).

Si la raíz del derecho está en el intercambio, ese es efectivamente el lugar por excelencia de los derechos humanos naturales, como señalaba Marx:

> En la esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad!, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, de la fuerza de trabajo, solo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque solo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone solo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa solo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su egoísmo, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados (Marx, 2000: 214).

Pero inmediatamente el propio Marx advierte que hay que seguir avanzando más allá de la esfera de la circulación:

> Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías, en la cual el librecambista *vulgaris* abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del tra-

[8] Informa Rocca (2017) que la referencia central de Teoría..., "hasta el día de hoy excepcional", es la exégesis del capítulo II de *El capital*, donde, precisamente, no está todavía desplegada la relación social como capital.

> bajo asalariado, se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestras *dramatis personæ* [personajes]. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como capitalista, el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como su obrero; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan (Marx, 2000: 214).

El camino es seguir el movimiento M-D-M en su avance, y lo que está sobradamente desarrollado en *El capital* es que el punto de partida no es la mercancía, como venía siendo expuesto analíticamente, sino que el movimiento arranca con el dinero, de ahí a la mercancía y de esta a una mayor masa de dinero que la puesta en movimiento originalmente, dando por resultado: D-M-D.* Esto es, la valorización del dinero en tanto capital.

Es entonces necesario llegar hasta el dinero como capital para dar cuenta del verdadero contenido de la relación social.[9] Siguiendo el análisis que hace Pashukanis, lo que hay es una forma de organización social donde no hay una relación social que exista antes de empezar a producir, salvo que cada uno porte en su persona una cuota de la fuerza de trabajo de la sociedad en general, y que de su conciencia y voluntad individual depende qué forma concreta le va a dar, para luego realizarse la unidad de este proceso a través del cambio. Ese es el ciclo de metamorfosis de las mercancías: M→D→M. Sin embargo, el movimiento del trabajo social no arranca estrictamente con individuos libres que son propietarios de sus medios de producción, cuya conciencia y voluntad les dice qué forma concreta le tienen que dar a su cuota de fuerza de trabajo social, y que después —si lo hicieron de una forma socialmente útil— su mercancía se convierte en dinero, y que la finalidad de este proceso es producir valores de uso para llevarlos a la esfera del consumo (eso expresaría el movimiento: M→D→M).

El dinero, que representa el trabajo social (porque tiene la capacidad para reconocer qué trabajo es útil y qué no lo es), es el punto de partida del movimiento, se dirige a convertirse en mercancías concretas en particular, para volver a la forma de dinero. Su movimiento podría

[9] El desarrollo que sigue puede verse en Cristeche (2013). Para el avance propio han sido fundamentales los desarrollos de Iñigo Carrera (2007 y 2008). En esta discusión, puede ser útil Correas (2006), más allá de que presenta al movimiento de la mercancía como momento de la "producción capitalista", y al del dinero como la "circulación" (capítulos 3 y 4).

representarse así: D→M→D. Este proceso arranca con la relación social general (D), que se convierte en mercancía (D→M). Pero esa mercancía no puede ser cualquiera, sino que para que el movimiento del dinero cumpla su finalidad, tiene que comprar mercancías específicas: medios de producción y fuerza de trabajo (capacidad para trabajar).[10]

Luego tiene que ponerse a funcionar esa fuerza de trabajo en contacto con los medios de producción, para producir mercancías que se llevan a la circulación para convertirse nuevamente en dinero. El resultado, de todos modos, sigue siendo el mismo: D→M→D (al que podría agregarse: D→ M [FT + MP = M]→D). Si ahora se mira este movimiento —este ciclo— del dinero, puede percibirse diferencias respecto a lo que era el movimiento en su forma elemental (M→ D→M). En este último, al arrancar no había más relación social general que el hecho de que cada uno era portador de una cuota del trabajo social y se la gastó con la finalidad de satisfacer sus necesidades de consumo individual: M→-D→M→ consumo de M.

Si se mira el movimiento del dinero como capital, lo que se ve es que no se satisface ninguna necesidad de persona porque en M→ D→ M hay un valor de uso que sirve para reproducir a una persona. En D→M→D no aparece el valor de uso como finalidad de este movimiento. El objeto de este movimiento, que arranca con la relación social general (D) y termina con la relación social general, no está fuera del movimiento, sino que está dentro; y como termina como empezó, lo único que puede hacer es volver a empezar. En el otro movimiento, este se cierra sacando las mercancías y llevándolas al consumo individual. En D→M→D, el movimiento termina y está en el mismo lugar en el que empezó, con lo cual solo puede volver a empezar.

Como el punto de partida y el de llegada es el mismo, lo único que puede darle sentido al movimiento es que haya una diferencia de magnitud, que haya más vínculo social (dinero) al terminar que lo que había al empezar; que el movimiento sea D→M→D.* O sea que el dinero haya engendrado más dinero. Comienza entonces a parecer el verdadero sujeto del movimiento. Como cualquier mercancía, el dinero necesita ser personificado por su poseedor. El poseedor del dinero que

[10] La circulación o el intercambio de mercancías no crea ningún valor [...] El capital no puede surgir de la circulación, ni tampoco puede brotar fuera de la circulación. Tiene que surgir al mismo tiempo en ella y fuera de ella". (Marx, 2000: 223).

va a funcionar como capital es el capitalista, quien tiene que poner en marcha este movimiento. Pero ¿es el capitalista el sujeto de este movimiento?

Si se mira atentamente el movimiento, el capitalista no satisface ninguna necesidad personal suya. Si se mira D→M→D, nunca aparece la satisfacción de una necesidad personal. Si el capitalista quiere satisfacer sus necesidades como persona, tiene que tomar una parte del dinero y sacarlo del movimiento; pero cuando lo saca del movimiento está impidiendo que ese dinero engendre más dinero; es decir, lo está matando como capital. Cada vez que el capitalista se afirma como persona, se está negando como capitalista; destruye a su dinero como capital.

El sujeto del movimiento no es el capitalista porque la finalidad de ese movimiento no es el consumo individual del capitalista. La finalidad del movimiento es la reproducción multiplicada del dinero, y más específicamente la reproducción multiplicada del capital, de la capacidad de disponer del trabajo social y ponerlo en funcionamiento con el objeto de producir más capacidad para poner en marcha el trabajo social. De ahí la potencia revolucionaria que tiene el modo de producción capitalista para desarrollar las fuerzas productivas del trabajo social, porque el objetivo inmediato de la producción no es la satisfacción de las necesidades inmediatas sino multiplicar la capacidad para poner en marcha el trabajo social.

Mirando el movimiento del capital puede decirse: es D que engendra más D, valor que se valoriza. Pero si se mira su contenido es más que eso, es la capacidad para organizar el trabajo de la sociedad, para poner en marcha el trabajo de la sociedad, que es el atributo propiamente humano. Y dónde está puesta esa capacidad, que es el primer paso: en la conciencia y la voluntad de los individuos. Pero no aparece como una capacidad de la conciencia y voluntad de los individuos como personas, sino en cuanto son personificaciones del capital. En tanto el capitalista pone en marcha el proceso, no para satisfacer necesidades de personas, sino para multiplicar la capacidad para poner en marcha el trabajo social.

> Al transformar el capitalista dinero en mercancías que sirven luego de material para un nuevo producto o de factores del proceso de trabajo, al incorporar fuerza de trabajo viva a su materialidad muerta, transforma valor, trabajo pasado, objetivado, muerto, en capital, en valor que se

> valoriza a sí mismo, monstruo animado que rompe a "trabajar" como si tuviese amor en el cuerpo (Marx, 2000: 263).

En definitiva, se trata de un proceso de vida humana en el cual el objeto inmediato de la producción social no es la vida humana, sino la multiplicación del capital, en el que el capital es el sujeto del movimiento, y en el que los sujetos de la producción (capitalista y obrero), en tanto son personificaciones, ya no tienen su conciencia enajenada en su mercancía, sino que su conciencia está enajenada en la relación social general, en el capital.

El no trascender la relación mercantil —aquí radica el límite mayor de la gran obra de Pashukanis— tiene como principal consecuencia problemática la no comprensión de qué tipo de relación social es la relación social capitalista —más allá de sus manifestaciones inmediatas: la explotación, las injusticias, la desigualdad—, y cuál es el verdadero sujeto del movimiento. La pregunta es: ¿Cuál es el sujeto de este modo específico de organizarse la vida social que es el modo de producción capitalista? ¿Son los seres humanos en general? ¿Es la clase capitalista? ¿Es la clase obrera?

Al avanzar en el análisis va a aparecer la pregunta sobre qué es el Estado, y la respuesta que se haya dado a la pregunta sobre el sujeto va a ser determinante. ¿El Estado es simplemente el instrumento de dominación de una clase social sobre otra/s? Porque lo que va a aparecer es que el Estado aparece representando necesidades que no son las necesidades inmediatas de la clase capitalista. Si se sigue el desarrollo de *El capital*, va a aparecer que el sujeto del proceso (y por lo tanto el sujeto cuyos intereses representa el Estado y "cristaliza" el derecho) es el capital como relación social general, y no la clase dominante en abstracto. De otro modo no podrían explicarse un sinnúmero de situaciones en que el Estado, incluso, aparece representando necesidades de la clase obrera. No podría explicarse por qué, por ejemplo, existe el derecho de huelga en casi todos los países del mundo; no podría explicarse su necesidad. Aunque aparezca como su contrario, en el proceso de compraventa de la fuerza de trabajo —o lo que es lo mismo: en la lucha de clases por el valor de la fuerza de trabajo— la huelga es una necesidad del capital social, y no podría ser de otro modo. El desafío consiste luego en dar cuenta de esa necesidad. En desplegar el conjunto de las determinaciones de un fenómeno concreto sin salirse un momento de la unidad del movi-

miento de todas las relaciones sociales que lo constituyen como tal. ¿Cuándo aparece por primera vez el Estado en el despliegue del movimiento de las mercancías que va haciendo Marx en *El capital?* Aparece limitando legalmente la jornada de trabajo, es decir que aparece poniendo un freno a la explotación. Eso no puede haber sido una necesidad inmediata de la clase capitalista. Si no se detiene el desarrollo de las determinaciones, si se sigue avanzando, se puede ver cómo ese freno a la explotación (expresado políticamente en la lucha de la clase obrera), comienza a producir transformaciones enormes en el proceso de acumulación de capital; y específicamente en el pasaje (para decirlo simplificadamente) del proceso de producción de plusvalía absoluta al proceso de plusvalía relativa, donde precisamente anida el carácter históricamente revolucionario del modo de producción capitalista. Es decir que esa lucha de la clase obrera por poner un límite a la explotación responde a una necesidad histórica del capital de revolucionar sus fuerzas productivas sobre la base del proceso de producción de plusvalía relativa.

El camino que traza *El capital* —que hay que seguir críticamente, y superar— es desarrollar una a una todas las determinaciones de una relación social, de las más simples y abstractas hasta las más generales y concretas. No solo en *El capital*, sino en otros textos como *Salario, precio y ganancia* o *Trabajo asalariado y capital*, Marx muestra con extrema claridad quién es el sujeto del movimiento, y la unidad de ese movimiento, cómo incluso la clase obrera es un atributo —un "apéndice"— del capital y cómo precisamente de ese ser atributo del capital brota su naturaleza histórica como clase social revolucionaria.

A MODO DE CIERRE. ¿TEORÍA JURÍDICA CRÍTICA O CRÍTICA DEL DERECHO?

La complejidad de un proceso histórico como el de la Revolución rusa se vio también reflejada en las obras de sus teóricos, incluido Pashukanis. La Revolución de Octubre fue un proceso vivo, contradictorio y convulso, con grandes enseñanzas y lecciones; lo mismo que su degradación. La producción jurídica no fue para nada ajena: las teorizaciones sobre la extinción del derecho y el Estado dieron pasaje a la defensa de un orden jurídico "revolucionario", o "reforzamiento del poder legal del Estado proletario".

Como se ha dicho, lo fundamental que debe rescatarse de Pashukanis, entre todo lo fecundo de su obra, es haber tomado *El capital* de Marx para avanzar en una crítica a la teoría jurídica vigente, y de haberlo hecho con suma originalidad y agudeza. Esa seriedad y capacidad creadora, en un contexto de grandes debates, pero también de vacancia de producciones dedicadas a la crítica del derecho, no pueden más que ser reivindicadas. De allí que deba reivindicarse como un insumo ineludible para el estudio de las relaciones jurídicas desde una perspectiva marxista. Pero también, debe decirse, su esfuerzo por reconocer a las relaciones jurídicas como forma de relaciones económicas se queda a mitad de camino, en el intercambio, atentando contra la posibilidad de dar cuenta del verdadero sujeto del movimiento, el capital, de sus formas políticas y jurídicas, y de las clases que, más allá de la apologética de la libertad y la voluntad, son personificaciones de necesidades suyas.

En el proceso de trabajo, el capitalista, en tanto propietario de los medios de producción, consume la mercancía fuerza de trabajo. La particularidad de la mercancía fuerza de trabajo es, precisamente, que su valor de uso es su capacidad de producir valor y más valor. La venta de la fuerza de trabajo implica, por una parte, que el trabajador desarrolla su actividad laboral bajo el control del capitalista a quien pertenece su trabajo, en tanto mercancía que ha comprado; y por el otro, que el producto del trabajo pasa a ser de propiedad de este último.

El tiempo de la jornada de trabajo que el obrero trabaja para reproducir el valor de su fuerza de trabajo es el tiempo de trabajo necesario. Todo lo que trabaja por encima de esta necesidad es el tiempo de trabajo excedente, tiempo que trabaja gratis para el capitalista y que este tiene la potestad de apropiarse en virtud de ser el dueño de los medios de producción. Este trabajo excedente se expresa en producto excedente y en creación de nuevo valor, de plusvalor. La relación laboral entre capitalista y obrero tiene por contenido el ser una relación de apropiación gratuita del producto del trabajo ajeno, una relación de explotación.

Desde el derecho, solo se pueden mirar las apariencias propias de la circulación de mercancías, sintetizadas en lo que Marx denominó el "reino de los derechos del hombre": libertad, igualdad, propiedad privada e interés personal. Las construcciones de tipo contractualistas toman el contrato de compraventa y presentan que en la naturaleza de los seres humanos están estas cuatro características: libertad, igual-

dad, propiedad privada y fraternidad, y por eso la sociedad se organiza así. Por eso incluso es tan predominante la impronta iusnaturalista en el ámbito de los derechos humanos, porque se naturalizan "derechos" y formas jurídicas que son el producto del desarrollo histórico.

El contrato es la forma jurídica en que circulan las mercancías. El contrato de trabajo es la forma jurídica en que se enfrentan el capital y la mercancía fuerza de trabajo a través de sus personificaciones en la circulación. Es el reino de la libertad, la igualdad y la propiedad privada, de la equidad, de la justicia de intercambio de equivalentes. Pero tan pronto como se produce el acuerdo entre las voluntades del capitalista y el obrero, el capital y la fuerza de trabajo abandonan el plano de la circulación y se sumergen en el plano de la producción, donde imperan la coacción, la jerarquización, la arbitrariedad y la explotación de la capacidad de trabajar de los obreros para que estos produzcan plusvalía (Villena, 2017).

Luego, en el mismo orden jurídico va a aparecer la necesidad de una relación social en la cual quede borrado el antagonismo de clase, y que aparezca como una relación de solidaridad universal. Se trata de una relación social en la cual, para que quede borrado el antagonismo de clase, tiene que quedar borrado el carácter de personificaciones de mercancías. Tiene que aparecer como una relación entre personas, pese a que solo puede ser una relación entre personificaciones, porque no hay relaciones directas entre las personas. Para que la relación social pueda satisfacer esta doble determinación de una relación que parece entre personas pero que en realidad es entre personificaciones, debe tener la misma forma que tiene la relación del cambio de las mercancías, la forma más simple de esta relación. Tiene que aparecer como una relación social con una existencia objetiva exterior a los individuos y a la cual los individuos están subordinados.

La relación que expresa la unidad de este proceso es una relación directa entre las clases (que no deja de ser la lucha de clases) que parece de solidaridad entre personas, pero que en realidad es una relación social entre personificaciones. Y esa relación de solidaridad es la relación de ciudadanía. Y esa relación de ciudadanía expresa la unidad del proceso de metabolismo social, en la que la ciudadanía parece brotar de un atributo natural de las personas —porque se es ciudadano por el suelo o por la sangre—, pero en realidad se entra en la condición de individuo libre. Y se es individuo libre cuando se es personificación

de mercancías. Y, por lo tanto, solo se entra en esa relación en la condición de personificación. Pero en el mundo de las formas jurídicas la relación antagónica entre las clases aparece suplantada por el interés general; el antagonismo de clase va a ser superado por el movimiento del interés general.

En tanto las relaciones jurídicas son la forma necesaria que toman las relaciones económicas en la relación social capitalista tomada en su unidad, y teniendo como antecedente que en *El capital* Marx no procura una teoría económica crítica sino una crítica de la economía política, pareciera que el camino a seguir con el derecho es el mismo: antes que construir otra teoría jurídica, hay que hacerle una crítica radical.

Referencias bibliográficas

ALIGARIS, G. (2018). "Revisitando el debate Miliband-Poulantzas: ¿cómo conocer al Estado capitalista?". *Athenea Digital, revista de pensamiento e investigaciónsocial*,18-2,1-25. Recuperado de: <http://atheneadigital.net/article/view/v18-n2-caligaris/1612-pdf-es> [consulta: 13 de abril de 2018].

CORREAS, O. (2006). *Introducción a la crítica del derecho moderno*. México: Fontamara.

CRISTECHE, M. (2013). "¿Hacia la "falsa conciencia" o hacia la "conciencia de clase"? Apuntes en torno a la ideología en la obra de Marx". *Crítica Jurídica*, 35, 81-102.

FINE, R. (1990). The Antinomies of Evgeni Pashukanis. En Robert Berewick y Phillip Green, *The Routledge Dictionary of Twentieth Century Political Thinkers*, pp. 252-254. New York: Routledge.

GARGARELLA, R. (2014). "Notas sobre marxismo, justicia y derecho penal". *Ideas de Izquierda*, 8, 9-11.

HEAD, M. (2008). *Evgeny Pashukanis. A critical reappraisal*. New York: Routledge-Cavendish.

IÑIGO CARRERA, J. (2007). *Conocer el capital hoy. Usar críticamente* El capital. Buenos Aires: Imago Mundi.

_____, (2008). *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*. Buenos Aires: Imago Mundi.

_____, (2012). Acerca del carácter de la relación base económica - superestructura política y jurídica: la oposición entre la repre-

sentación lógica y la reproducción dialéctica. En Gastón Caligaris y Alejandro Fitzsimons, *Relaciones económicas y políticas. Aportes para el estudio de su unidad con base en la obra de Karl Marx*, pp. 8-19. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.

MARX, K. (2000). *El capital. Crítica de la economía política. Libro I (3 tomos). El proceso de producción del capital*. México: Akal. (Edición original, 1867.)

_____, (1973). *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Estudio. (Edición original, 1859.)

_____, & ENGELS, F. (2000). *Manifiesto comunista*. Buenos Aires: El Aleph. (Edición original, 1848.)

MILIBAND, R. (1974). *El Estado en la sociedad capitalista*. México: Siglo XXI. PASHUKANIS, Evgeny B. (1976). *Teoría general del derecho y marxismo*. Barcelona: Labor.

POULANTZAS, N. (1978). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. México: Siglo XXI.

ROCCA, F. (2017). "E. B. Pashukanis. La crítica de la forma jurídica en los debates político-legales de la Revolución Rusa". *Archivos del Movimiento Obrero y la Izquierda*, 11, pp. 54-72.

STUCKA, P. L. (1974). *La función revolucionaria del derecho y el Estado*. Barcelona: Península.

TARCUS, H. (ed.). (1991). *Debates sobre el Estado capitalista*. Buenos Aires: Imago Mundi.

VILLENA, C. (2017). "El derecho entre la mercancía y el capital. Una crítica de la teoría jurídica de Pashukanis". Ponencia presentada en las *X Jornadas de Economía Crítica*. Universidad Nacional de General Sarmiento, 7-9 de septiembre.

ZAPATERO, V. (1976). En torno a E. B. Pashukanis. En Evgeny Pashukanis, *Teoría general del derecho y marxismo*, pp. 7-21. Barcelona: Labor.

Las dos caras de la teoría jurídica marxista[11]

Wolf Paul

La siguiente aportación constituye un intento de inventario. En él se sostiene la tesis de que, en la historia de su desarrollo, la teoría marxista ha sufrido un cambio de paradigma, que obliga a diferenciar la concepción original fundada por Marx (II) de la posterior "evolución marxista-leninista". Este doble sentido de la teoría jurídica marxista —que no siempre es externamente reconocible en la línea fronteriza que separa las interpretaciones "occidentales" de las "orientales" (I)— obedece a razones históricas y sistemáticas. Tal ambigüedad es atribuible en primer lugar a las reelaboraciones hechas por los marxistas del socialismo real tras la revolución de Octubre (IV y V), pero puede también ser asociada, *cum grano salis,* a una aporía inherente a la misma concepción marxiana (III).

I. La situación de la teoría jurídica marxista hoy

La teoría jurídica marxista no se convirtió en la Europa occidental en objeto de un interés científico amplio hasta la década de los 60. Los primeros impulsos llegaron de Italia y de Alemania.[12] Fueron inspirados por filósofos como Galvano della Volpe y Lucio Colleti, Ernst Bloch y Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty y Althusser, e impulsados por movimientos políticos como el estudiantil y más tarde el eurocomunismo. La teoría jurídica marxista se convirtió en el *topos*

[11] Este trabajo apareció originalmente en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 25, núm. 1, España, 2021, pp. 137-160.

[12] Los promotores de la evolución eran en Italia: Umberto Cerroni, *Marx e il diritto moderno,* Roma 1962; en Francia: Nicos Poulantzas, "A propos de la théorie marxiste du droit", en *Marx et le droit moderne,* APD XII, 1967; en Alemania: Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde,* Frankfurt 1961 *(Derecho natural y dignidad humana,* traducción del alemán por Felipe González Vicen, Madrid 1980); Wemer Maihofer, Demokratie im Sozialismus. Recht und Staat in Denken des fungen Marx, Frankfurt 1968. Anales de la Cátedra F. Suárez, núm. 25, 1985.

de un discurso que se extendió rápidamente por toda Europa.[13] Entretanto, la discusión ya no se limita exclusivamente a Europa.[14]

[13] España: M. Atienza, "La crítica de Marx a los derechos humanos", en: Sistema, núm. 37 (1980);]. R. Capella, prólogo a P. I. Stutschka, La unción revolucionaria del derecho y del Estado, Barcelona 1976; Materiales para la crítica de la filosofía del Estado, Barcelona 1976; Elías Díaz, "Marx y la teoría marxista del derecho y del Estado", en: Sistema, núm 34 (1980); revisada, cap. IV de su libro De la maldad estatal y la soberanía popular, Madrid 1984; F. González Vicen, "Bloch y el derecho natural", en Sistema, núm. 27 (1978); De Kant a Marx. Estudios de historia de las ideas, Valencia 1984; J. Pérez Royo, "Estructura-sobrestructura", en: Sistema, núm. 20 (1977); Nicolás López Calera, "Gramsci y el derecho", en: Sistema, núm. 32 (1979); V. Zapatero, En torno a E.B. Pasukanis, presentación de E.B. Pasukanis, Teoría general del derecho y marxismo, Barcelona, 1976. Francia: K. Stoyanovitch, Marxisme et droit, París 1964; N. Poulantzas, "Dialectique et Nature des choses", en: Annales de la Faculté de Droit de Toulouse, tomo XII (1964), pp. 247 y ss. B. Edelmann, La práctica ideológica del derecho. Elementos para una teoría marxista del derecho, Madrid 1980; M. Miaille, Une introduction critique au droit, París 1977; M. Bourjol *et* al., Pour une critique du Drozt, Grenoble 1978. Italia: U. Cerroni, "Marxisme et droit. Considérations histórico-critiques", en: Archives de Philosophie du Droit, T. XII, París 1967; "Marxismo y derecho", en: La libertad de los modernos, Barcelona 1972, pp. 110 y ss., Il pensiero giurtdico sovietico, Roma 1969; Bobbio, N., "Appunti per la introduzione al dibattito su marxismo e diritto", en: Problemi della sanzione. Societá e diritto en Marx (varios autores) Atti del XII Congresso Nazionale della Societa italiana di Filosofía giuridica e política, vol. I, a cura de R. Orecchia, Roma 1978, p. 123 y ss., N. Bobbio y R. Treves, "Teoría del diritto e sociologia del diritto in Marx", en: Sociologia del Diritto V (1978), núm 2, pp. 279-294; Riccardo Guastini, Marx: Dalla Filosofia del Diritto alla Scienza della Societa, Bologna, 1974; Marxismo e teoría del diritto, Bologna 1980; P. Barcellona y G. Cotturi, El Estado y los juristas (trad. cast. de J. R. Capella), Barcelona 1976. Inglaterra: M. Cain, "The main themes of Marx and Engels Sociology of Law", en: British Journal of Law and Society, 1 (1974), núm. 2, pp. 136-148; M. Cain y A. Hunt, Marx and Engels on Law, London 1979; Hugh Collins, Marxism and Law, Oxford-New York 1984; A. Fraser, "The Legal Theory we need now", en: Socialist Review 1978; P. Q. Hirst, "Marx and Engels on law, crime and morality", en: Walton, P. y Young, J. (eds.), Critica! Criminology, London 1975; R. Kinsey, "Marxism and the Law: Preliminary Analyses", en: British journal of Law and Society 5 (1978), p. 202 y ss., P. Phillips, Marx and Engels on Law and Laws, Oxford 1980. Suecia: G. Elwin y D. Victor (eds.), Rdtt och marxism, Lund 1978. Alemania: N. Reich, Marxzstische Rechtstheorie, Tübingen 1973; Sozialismus und Zivilrecht, Frankfurt 1972; O. Negt, D. Bóhler, W. Paul, H. Rottleuthner, J. Perels, T. Blanke, L. Maus en: Probleme der marxistischen Rechtstheorie, ed. H. Rottleuthner, Frankfurt 1975; E. Osborg, Zum Verhdltnis von Recht und politis cher ókonomie. Ansatz zu einer materialistischen Rechtstheorie, Diss. Frankfurt 1972; W. Paul, "Die marxistische Rechtstheorie-Wissenschaft oder Philosophie des Rechts?" in: Rechtstheorie, Beitrdge zur Grundlagendiskussion, ed. por G. Jahr y W. Maihofer; Marxistische Rechtstheorie als Kritik des Rechts. Intention, Aporien und Folgen des Rechtsdenkens von Karl Marx-eine kritische Rekonstruktion, Frankfurt 1974; "¿Existe la teoría marxista del derecho?" en: Sistema, núm. 33 (1979); "Marx versus Savigny", en: Anales de la Cátedra Francisco Suárez, núm. 18-19 (1978-79).

[14] Estados Unidos: P. Beirne y R. Quinney, *Marxism and Law,* New York, 1982; Brasil: R. Lyra Filho, *Direito do Capital e Direito do Trabalho,* Porto Alegre 1982; *Meu amigo*

Las consecuencias de este desarrollo para la concepción de la teoría jurídica marxista son aún difíciles de apreciar. La variedad de los puntos de partida de investigación, lo contradictorio de las precompresiones hermenéuticas y la disparidad de los intereses políticos implicados han conducido a resultados divergentes, y han impedido interpretaciones uniformes consistentes.[15] El discurso, sin embargo, se ha mostrado productivo en una doble vertiente:

1. La teoría jurídica marxista se puede considerar hoy —también en los Estados "burgueses"— científicamente acreditada. Tras largos años de ser ignorada y anatematizada por la práctica y la ciencia jurídica establecidas, que le negaban toda dignidad científica, e incluso de colgarle el sambenito en alguna suprema decisión judicial de ser una "Un-rechtstheorie",[16] la posición marxista puede ser hoy considerada como científicamente legítima en el debate teórico-jurídico y en la lucha por conseguir soluciones jurídicas para los conflictos sociales.
2. La teoría jurídica marxista puede considerarse hoy como científicamente constituida. Después de largos años de inseguridad, en los que a causa de los pocos y fragmentarios documentos de una teoría jurídica sistemática existentes en la obra de los clásicos Marx y Engels, así como de las muchas inconsistencias y disparidades dentro de la tradición del pensamiento jurídico marxista, no dejaron de albergarse serias y decisivas dudas sobre la existencia de una teoría jurídica marxista específica,[17] investigaciones intensivas, sobre todo de la obra de Marx, pudieron aportar clarificaciones fundamentales. Estas permiten hacer

Dialogo com Marx sobre o Direito, Porto Alegre 1983; Australia: E. Kamenka, Marxism and Law, 1985; Argentina: A. Kohen, Marxismo, Estado y derecho, Buenos Aires, 1972; C. M. Vilas, Derecho y Estado en una economía dependiente, Buenos Aires, 1974; E. García Méndez, "La teoría del Estado en América Latina", en: Sistema, núm. 60/61 (1984).

15 cf. Elías Díaz, "Marx y la teoría marxista del derecho", en: Sistema, núm. 38/39 (1980), p. 29 y ss.; M. Atienza y Ruíz Manero, "Marxismo y ciencia del derecho", en: Sistema, núm. 64 (1985), p. 3.

16 Véase la sentencia histórica del Tribunal Constitucional Federal de Alemania del 17 de agosto de 1956 declarando la inconstitucionalidad del Partido Comunista de Alemania, en: *BVerfGE,* vol. 5, p. 8.

17 p. e. Norberto Bobbio, *Appunti per una introduzione al dibattito su marxismo e diritto, op. cit.* (nota 3); "Teoría del diritto e sociologia del diritto in Marx", en: *Rivista de Sociologia del Diritto,* V/1978/2 pp. 279-294.

> afirmaciones, susceptibles de lograr un consenso, relativas al estatuto epistemológico, la metodología y las manifestaciones sistemáticas principales de la teoría jurídica marxista.[18]

Aunque los esfuerzos hermenéuticos y de reconstrucción sistemática en absoluto han terminado aún, se puede afirmar hoy que el discurso neomarxista ha logrado, en lo fundamental, las metas que se propuso hace 20 años:[19] la constitución y sistematización de la teoría jurídica marxista como teoría científica, un método de investigación y un punto de partida explicativo. La teoría jurídica marxista se ha convertido en un concepto dentro de la comunidad de comunicación de las ciencias jurídicas.

Esta evolución de la teoría jurídica marxista en los llamados Estados burgueses se ha cumplido con relativa independencia y creciente distancia crítica respecto de la evolución en los llamados Estados socialistas.[20] La relación existente entre ambos procesos no ha sido científicamente explicada. Lo que está claro es que han producido dos concepciones diferentes de la teoría jurídica marxista, con planteamientos muy contrapuestos sobre sus contenidos, sus objetivos, sus fundamentos y sus tareas. Inequívocamente existen hoy dos conceptos de teoría jurídica marxista, que se diferencian entre sí en rasgos fundamentales. Las interpretaciones que rivalizan por la autenticidad generalmente chocan entre sí de forma polémica. Las argumentaciones empleadas son a primera vista poco concluyentes: mientras que para la perspectiva del socialismo de Estado la interpretación neomarxista de la teoría jurídica marxista representa una falsificación idealista-burguesa, una deformación y una banaliza-

18 cf. W. Paul, "¿Existe la teoría marxista del derecho?", en: Sistema, núm. 33 (1979), p. 84.

19 cf. U. Cerroni, "Marxisme et droit", en: APD, XII (1967), p. 131 y ss.

20 cf. p. e. Teoría general marxista-leninista del Estado y del derecho ed. Academia de las Ciencias de la Unión de las Repúblicas Soviéticas Socialistas, 4 vols., Moscú 1970; Marxistischleninistische Staats und Rechtstheorie, ed. Institut für Theorie des Staates und des Rechts der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlín 1977; Sobre el desarrollo histórico, véase D. Pfaff, Die Entwicklung der sowjetischen Rechtstlehre, Koln 1968; F. Ch. Schróder, "Fünfzig Jahre sowjetiche Rechtstheorie", in: 50Jabre Sowjetrecht, ed. por R. Maurach y B. Meissner, Stuttgart 1969.

ción,[21] para la perspectiva neomarxista la institucional "Teoría general marxista-leninista del Estado y del Derecho" se ha convertido en lo contrario de una teoría jurídica marxista, esto es, en una ciencia de legitimación y propaganda.[22] El uso exclusivamente político de la teoría jurídica marxista en el socialismo de Estado —este es el reproche principal— ha tenido como consecuencia la desactualización de sus intenciones y contenidos científicos ("dogmatismo") además de un apreciable desinterés por el tratamiento científico de los teóricos fundadores Marx y Engels.

Las polémicas de este tipo aparecen, en primer lugar, globales y superficiales. Ahora bien, son indicio de una diferencia principal en la comprensión de la teoría jurídica marxista. La pretensión de dotar de carácter científico a la teoría jurídica marxista es seriamente discutida, ya que entra en contradicción con el uso ideológico que hace de ella el socialismo institucionalizado. El espíritu científico, creador y revolucionario de la teoría jurídica marxista —su rasgo constitutivo fundamental desde Marx— contradice su abierta ideologización a través de un epigonismo revestido de ropajes científicos, que se considera administrador de eternas y canonizadas verdades sobre el derecho, y presenta su historicismo y positivismo como el término final del conocimiento científico-jurídico. La teoría heurística contradice su transformación en un sistema de conocimientos totalizados y verdades apodícticas.[23] La teoría jurídica marxista muestra por tanto dos caras y en absoluto está decidido cuál de ellas es la verdadera y auténtica.

En lo que sigue no intentaremos decidir acerca de este problema. Pretendemos estudiar el problema histórico de cómo se produjo dicho cisma en la concepción de la teoría jurídica marxista. Para ello es preciso repasar la historia del desarrollo de la teoría jurídica marxista desde su constitución por Karl Marx y su "evolución posterior", a través de

21 *cf.* p. e. I. Szabo, "Marx et la théorie marxiste 'moderne' du droit", en: *APD,* XII (1967), p. 163 y ss.; W.A. *Tvmanow, Krtlik der bürgerlichen Rechtsideologie,* Colonia, 1975 (Moscú 1971); K. A. Mollnau, *Vom Aberglauben der juristischen Weltanschauung,* Berlin, 1974.

22 *cf.* T. Blanke, "Rechtstheorie und Propaganda", en: *Kritische justiz* 1979/4, p. 401 y ss.; W. Paul, "Das Programm marxistischer Rechtstheorie", en: *Marxistische und sozialistiscbe Rechtstheorie,* ed. por N. Reich, Frankfurt, 1972, p. 202 y ss.

23 cf. J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique. Questions de méthode, París 1960, p. 27 y ss.

la teoría del socialismo real. En este contexto se define la tesis de que las transformaciones, arriba mencionadas, de la teoría jurídica crítica en una ciencia positivista de legitimación del llamado derecho socialista, siguen imperativos prácticos, pero también pueden encontrar una fundamentación dentro de la lógica del pensamiento marxiano.[24]

II. La concepción original de la teoría jurídica marxista

La teoría y el método de Marx, denominado por él mismo "crítica",[25] corresponden al tipo de conocimiento propio de la "crítica de la ideología". Pues, con independencia del objeto de investigación al que se dedique, la filosofía del derecho de Hegel o la economía política, los derechos civiles en Francia o los de los trabajadores en Inglaterra, esta teoría de Marx siempre procede en la forma de una crítica que cuestiona analíticamente por detrás de las estructuras ideológicas, siempre descubre tras los fenómenos ideológicos su vinculación material con intereses, es decir, dependencias de tipo social —especialmente económico—, que le son impuestas al hombre según la distribución de la propiedad establecida. Marx no entiende la "ideología" —al modo de la doctrina tradicional de la ideología a partir de Francis Bacon— como perturbaciones de la conciencia cognoscitiva a través de las emociones, el lenguaje, etc., ni tampoco, siguiendo la línea de Maquiavelo, como engaño consciente del pueblo por parte del soberano gobernante o de las élites clericales, sino como falsa conciencia que mistifica el auténtico proceso vital, como ilusión creada por el modo de producción dominante en favor del interés de las clases en el poder. Ideología significa para Marx "una no verdad realmente existente", que determina al individuo casi deforma casual como un poder "independiente del querer y andar de los hombres, orientador incluso de este querer y andar" y que tiene el efecto de la alienación.[26] Entre los mecanismos de la alienación se cuenta también el derecho, que es para Marx la forma de conciencia ideológica por excelencia y, como tal, objeto de su "crítica".

[24] *ej.* D. Böhler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik,* Frankfurt 1971, p. 187 y ss.

[25] *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, en: Die Frühschriften* (ed. S. Landshut), Stuttgart 1953, p. 209.

[26] La Ideología Alemana, en: *Die Frühschriften, op. cit.,* p. 384 y ss.; 362 y ss.

2. Constitutiva de la teoría marxista es su referencia incondicional a la práctica social. Se entiende a sí misma como "teoría con intención práctica" (J. Habermas). Ello significa que representa un tipo de teoría que sustituye la tradición occidental a propósito de la teoría,[27] cuya concepción, después de su renovación por Schelling, aun influía en los grandes filósofos del idealismo alemán. La teoría consistía, entonces, en una mera "contemplación" del mundo, en una actitud cognoscitiva estrictamente contemplativa, separada del ámbito de los intereses y actuaciones prácticas. Frente a ello, Marx postula que no es suficiente haber interpretado el mundo de forma diferente, sino que es preciso "transformarlo" (tesis 11 sobre Feuerbach). Por consiguiente, la teoría tiene que reflejar su relación con la praxis, establecer su mediación con la praxis, demostrar a través de la práctica la "verdad" y el "carácter terrenal de su pensamiento" (tesis 2 sobre Feuerbach). De esta forma se explica el interés por la política —característico en Marx y que articula el análisis teórico con la práctica—, por el manifiesto programático y por el compromiso práctico con el movimiento obrero. Este es, para él, "el movimiento, que se desarrolla ante nuestros ojos", de la emancipación humana, la práctica que demuestra la verdad de la teoría realizándola.[28] Esta concepción de la teoría marxista como "articulación teoría-praxis" (Ernst Bloch)[29] es característica de la teoría jurídica marxista. Está guiada por la intención transformadora práctico-crítica. No se contenta con denunciar el derecho como forma de conciencia ideológica a través del análisis de las situaciones de intereses materiales que hay en su base, sino que apunta a cambios reales en las relaciones en que no hay libertad. La "crítica del derecho" que Marx persigue es el desciframiento social-analítico de la forma y función ideológica del derecho con el propósito de la emancipación práctica.

3. Metodológicamente, la teoría jurídica marxista, a diferencia de las teorías del normativismo jurídico y del positivismo sociológico, está concebida, de forma concreta, como teoría crítica de la sociedad y como análisis histórico-materialista del derecho. Es característico de

27 M. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie", en: *Kritische Theorie der Gesellschaft,* vol. II, 1968.

28 *cf.* El manifiesto comunista, en: *Die Frühschriften, op. cit.,* pp. 531-538.

29 E. Bloch, "Der Wissenschaftsbegriff des Marxismus", en: *Philosophische Aufsdtze zur objektiven Phantasie,* Gesamtausgabe, vol. 10, Frankfurt, 1969, p. 354.

ella aproximarse a los fenómenos ideológicos con esquemas generalizadores y totalizadores, examinar el fenómeno singular en el marco de una totalidad.[30] Por consiguiente, no analiza los fenómenos jurídicos (normas, decisiones, dogmas, teorías, códigos) de forma aislada como estructuras ideológicas o como formas lingüísticas o unidades de sentido independientes y comprensibles por sí solas. Antes bien, los estudia en el contexto de sus correspondientes condiciones sociales —económicas, políticas y culturales— de formación, efectos y funcionamiento, y los presenta en la unidad superior del conjunto evolutivo de la totalidad social. Este análisis los hace aparecer como estructuras sociales vivas de actuación dentro de un todo, las cuales, por su parte, serán imprescindibles para la posterior reconstrucción del todo. Este procedimiento, empero, no sirve para la simple explotación del conocimiento empírico de hechos y funciones del derecho, sino para el objetivo crítico-ideológico: el correspondiente derecho, en su pretensión ideal de garantizar justicia, es confrontado con la realidad social de esta pretensión, es decir, con su unilateralidad económica real y, por ello, denunciado como forma real de encubrimiento y legitimación de los intereses de clase dominantes, justo como "ideología".[31] La explicación del fenómeno jurídico desde la estructura básica material actúa como revelación de su situación de clase y por tanto de su carácter ideológico. En este aspecto el materialismo histórico es heurístico, sus esquemas y su saber acumulado cumplen exclusivamente el papel de principios regulativos en el procedimiento crítico-ideológico del conocimiento.[32]

4. La "crítica del derecho" detectora y denunciadora, concebida por Marx, recibe su fuerza de convicción, en última instancia, de su finalidad normativa y ética. La teoría jurídica marxista es irrenunciablemente "análisis con lema" (Ernst Bloch).[33] el compromiso categórico es constitutivo suyo. Apunta al escándalo social *par excellence,* el dominio del hombre sobre el hombre. La crítica pretende descubrir y cambiar las relaciones de dominio que la forma jurídica encubre. No se propone cambiarlas de cualquier modo o haciendo compromisos, sino

30 J. P. Sartre, *Question de méthode, op. cit.* (nota 12), p. 27 y ss.

31 p. ej. *La ideología alemana,* en: *Die Frühschriften, op. cit.,* p. 373 y ss.

32 J. P. Sartre, *Question de méthode, op. cit.* (nota 12), p. 27.

33 "Marx, aufrechter Gang, konkrete Utopie, Vortrag zum 150. Geburtstag von Karl Marx" (1968), en: *Politische Messungen,* Gesamtausgabe, Bd. 11, p. 451.

de forma "radical" y de acuerdo con la dignidad humana, es decir, según el lema del imperativo categórico, reformulado por Marx: "Abolir todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciado".[34] Por medio de la crítica marxista, la participación ideológica de la forma jurídica en la institucionalización, legalización e imposición de estructuras de negación de la libertad debe ser suprimida. "De esta manera la nueva tesis marxiana del *homo mensura* es el criterio más decisivo de parcialidad, aquella verdad, que... en el concepto mismo de la ciencia se denominaba humanismo real, realismo humano" (Ernst Bloch).[35] También en la totalización histórico-materialista del conocimiento del desarrollo de la historia es renovado este punto orientativo de la crítica del derecho: la "extinción del derecho" converge con la sociedad sin clases de los individuos libremente asociados, con el tránsito del "reino de la necesidad" al "reino floreciente de la libertad".[36]

III. La transformación cientificista de la teoría jurídica marxista por Marx

El paradigma científico de una teoría del derecho crítica y emancipadora, esbozado aquí con ayuda de sus características gnoseológicas, ha sido mostrado por Marx en muchos ejemplos. En ellos se ocupó, entre otras cosas, de la filosofía del derecho de Hegel, la ciencia del derecho de Hugo y Savigny, trabajos legislativos de Prusia y sus provincias, las constituciones de los derechos humanos y civiles de Francia, el derecho civil general, especialmente el derecho contractual y de sucesiones, la legislación fabril de Inglaterra, el programa político-jurídico del partido obrero alemán.[37] Al hacer, sobre todo, sus críticas jurídicas posteriores, Marx revisa su criterio inicial de una manera que puede ser considerada aporética[38] y que tendría graves consecuencias

[34] *Op. cit*. (nota 14), p. 216.

[35] *Op. cit.* (nota 18), p. 355.

[36] *El capital,* vol. III, cap. 48, Berlín 1961, p. 873.

[37] Véase la antología de los textos clásicos de la teoría del derecho de Marx y de Engels editada por Hermann Klenner, *Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts,* Berlín 1984, p. 79 y ss.

[38] D. Bóhler, *op. cit.* (nota 13)., *cf.* W. Paul, *Marxistische Rechtstheorie als Kritik des Rechts, op. cit.* (nota 2), p. 164 y ss.

para el destino futuro de la teoría jurídica marxista. Ya en Marx, pero principalmente con los marxistas del socialismo real, la teoría jurídica marxista experimentó un cambio cientificista de probadas repercusiones antiemancipadoras.

Para conseguir su propósito ideológico-crítico, Marx ha de analizar, como ya se ha dicho, los fenómenos jurídicos a partir de sus relaciones histórico-sociales. Desde mediados de los años 40, Marx se basa cada vez más en un modelo explicativo fijo, según el cual todos los fenómenos son contemplados en dependencia de la evolución general progresiva conducida por una "ley natural". La "ley" objetiva, que determina la historia, es de naturaleza económica: la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El proceso de producción condiciona la estructura clasista de la sociedad, su superestructura institucional e ideológica, las luchas de clases y el proceso revolucionario subsiguiente. Con esta reducción metódica de todos los fenómenos sociales a un último nivel causal y explicativo entendido de manera económica, Marx pretende haber "observado" y "explicado" el proceso de la evolución social con la misma exactitud que los científicos de la naturaleza, y haber así descubierto "la ley del movimiento económico de la sociedad moderna".[39]

Marx declara aquí la comprensión cientificista de sí mismo, en la medida en que atribuye a su teoría un total conocimiento causal objetivo del proceso social, del que solo hace falta deducir explicaciones. Esto tiene como consecuencia que su planteamiento sea aporético, ya que la "explicación" y "evolución" lineal, científico-materialista, de los fenómenos sociales de la producción socavan la pretensión de la crítica de la ideología de denunciar las ideologías existentes en el marco de los análisis de la situación social y de llevar a cabo prácticamente una ilustración transformadora. La autocomprensión cientificista de Marx, que causa la impresión de un saber ya totalizado, contradice claramente su intención crítico-emancipadora y su principio heurístico. El concepto de crítica jurídica marxista, como análisis político-económico concreto y negación dialéctica de las condiciones y estructuras jurídicas existentes en la sociedad burguesa, es desplazado en Marx cada vez más por una doctrina general histórico-materialista del de-

[39] *El capital,* vol. I, prólogo a la primera edición.

recho, que interpreta todo derecho de forma objetivista y científico-positiva a través de una reducción a la última instancia económica.

Esta reducción ve el derecho solo unidimensionalmente, es decir, de manera lineal-causal como producto de la producción material.[40] La superestructura pierde todo significado autónomo, no existe una tensión dialéctica con respecto a la base real. Todo derecho es ahora ideológico, "nada más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, es decir, las relaciones que llevan a una clase al poder, por consiguiente, las ideas de su dominio".[41] A este pensamiento radicalmente reduccionista del "nada más que" corresponde también el "hilo conductor" de sus estudios que Marx indica:[42] "En la producción social de su existencia los individuos entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado nivel de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas relaciones de producción forman la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. La forma de producción de la vida material condiciona, en suma, el proceso social, político y espiritual de la vida. No es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino al contrario es su existencia social la que determina su conciencia".

Este pensamiento genético-histórico positivista del "materialismo histórico" contradice la intención crítica dialéctica de Marx, ya que no se implanta en la mediación histórica, sino que por "inversión" de Hegel convierte lo "real material" en su principio peculiar, del que puede derivarse toda la esfera de la mediación histórica. Esta aporía en el planteamiento de Marx, que, después de las idealistas, produce ahora "mistificaciones" materialistas de la historia, sobre todo del contexto

[40] Ya poco después de su muerte, F. Engels tuvo que defender el pensamiento de Marx de la crítica de cientificismo (*cf.* "Carta a Conrad Schmidt del 27 de octubre de 1890" en: *Marx-Engels-Werke,* vol. 37, p. 492; también "Carta a Franz Mehring del 14 de julio de 1893", en: *Marx-Engels-Werke,* vol. 39 p. 98), un hecho que apenas puede valorarse como prueba en contra respecto al reproche de aporético.

[41] *La ideología alemana, op. cit.* (nota 15), pp. 373-374.

[42] *Introducción a la crítica de la economía política* (1859).

jurídico-social[43] es en la mayoría de los casos desplazada, en cuanto a su significación sistemática para la interpretación de la teoría jurídica marxista, y no es tomada en serio. La versión dogmática, favorecida por este hecho, del materialismo histórico como un reduccionismo materialista y una filosofía historicista de la historia, comprobable a menudo en citas de Marx acerca de la teoría jurídica, ha marcado el camino a una gran parte de las reinterpretaciones y reformulaciones posteriores de la teoría marxista.

El ejemplo más conocido de sucesión ortodoxa de Marx es la "crítica de los conceptos jurídicos fundamentales" de Eugen Pashukanis,[44] obra que realiza el análisis de la forma jurídica análogamente al análisis de la forma de mercancía en *El capital,* mediante una reducción materialista del derecho a la forma contractual en la relación entre poseedores de mercancías, generalmente en la forma de una reducción de la superestructura jurídica al modelo del mercado de la sociedad de intercambio mercantil. Pashukanis muestra aquí constantemente el paradigma materialista histórico de una reducción teórico-social, aunque —como indicaremos más adelante— manteniendo el principio antipositivista, crítico-ideológico, a diferencia de la doctrina estalinista.

Ejemplos más recientes de recepción del reduccionismo materialista-histórico se pueden encontrar con frecuencia en el discurso neomarxista de los años 60 y 70. Aunque en pocas ocasiones realizadas de forma pura y consistente, las *reductions á l'instance économique* (Poulantzas) forman el tópico dominante de los intentos, por lo demás habitualmente variados, de reconstruir la teoría jurídica marxista como "doctrina base-superestructura". La variante más destacada la repre-

[43] En este sentido, E. Bloch critica el planteamiento reduccionista de Marx en: *Geist der Utopie,* Neuauflage der zweiten Ausgabe, Frankfurt 1964, p. 301.

[44] Teoría general del derecho y marxismo. Tentativa de una crítica de los conceptos fundamentales del derecho. Moscú 1924. Primera edición alemana Wien y Berlín 1929; 2.ª edición, Frankfurt,1969. Traducción castellana de Virgilio Zapatero, Barcelona 1976. (34a) *ej.* W. Paul y D. Bóhler, "Rechtstheorie als kritische Gesellschaftstheorie. Aktualität und Dogmatismus der marxistischen Rechtstheorie am Beispiel von Eugen B. Pashukanis", en la revista: *Rechtstheorie* 3/1972, núm. 1, p. 75 y ss.

senta la interpretación del estructuralismo francés.[45] En Alemania occidental surgió, bajo signos deduccionistas y reflectivos, una estricta ortodoxia marxista.[46] En Alemania oriental, la teoría jurídica marxista se ha desarrollado de forma más bien encubierta, concretamente mediante una discusión específica de "forma-contenido".[47] En los países socialistas, sin embargo, a excepción de unos pocos planteamientos, falta una tradición ortodoxa que suele cultivarse en las filosofías del derecho de los países occidentales: el esfuerzo hermenéutico ortodoxo sobre la obra teórico-jurídica de Karl Marx.[48]

45 *cf.* L. Althusser y E. Balibar, *Lire le Capital,* París 1968. Véase ahora sobre el marxismo jurídico althusseriano M. Atienza y J. Ruíz Manero, "Marxismo y ciencia del derecho", en: *Sistema* núm. 64 (1985), p. 28 y ss.

46 *cf.* p. e. O. Negt, "Thesen zur marxistischen Rechtstheorie", en: *Krttische justiz* 1973, núm 1, p. 1 y ss.; H. Wagner, *Recht alr Widerspiegelung und Handlungsinstrument,* Köln 1976; H. Gerstenberger, "Elemente einer historisch-materialistischen Staatstheorie", en: *Kritischejustiz* 1972, núm2, p. 125 y ss.

47 Véase p. e. "Rechtsbegriffund Rechtsnorm", Internationales Symposion des Instituts für Staats und- Rechtstheorie, vom 12. bis 14. 5. 1966 in Jena, *Wiis. Veroffentlichungen der Friedrich-Schiller-Universitat Jena,* Jahrgang 15/1966, Heft 3, ed. por Gerhard Haney.

48 En el pasado los marxistas socialistas no se han dedicado ni a la interpretación sistemática y metodológica ni —por lo menos— a la compilación de los textos fragmentarios de la teoría jurídica de Marx y Engels, por buenas razones. En vez de tratar la obra de Marx y Engels científicamente, las publicaciones socialistas la trataban políticamente, es decir, en forma de una mera antología de textos para una teoría general marxista-leninista del derecho (véase nota 9). Ejemplo ya clásico de este tipo de teoría "marxista" es: H. Klenner, *Der Marxismus-Leninismus über das Wesen des Rechts,* Berlín 1954. Hoy se puede constatar un cierto cambio. Han salido recientemente por lo menos dos trabajos que de cierto modo rompen con esa tradición: I. Szabo*, Karl Marx und das Rechts,* Berlín 1981 (Budapest 1976); H. Klenner, "Der Jurist Marx auf dem Wege zum Marxismus; MarxEngels-Anthologie zur Natur des Recht", en: *Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts,* Berlín 1984, p. 68 y ss.; 79 y ss.

IV. La teoría del derecho marxista en la disputa sobre los fundamentos en la ciencia jurídica soviético-marxista

La concepción cientificista de la teoría jurídica marxista como sociología jurídica materialista-histórica representa, precisamente porque sigue exclusivamente el modelo de un análisis reduccionista político-económico y una interpretación historicista de la historia, una desnaturalización objetivista del paradigma originario. Con ella la "crítica del derecho" dialéctica y la teoría-praxis emancipadora de Marx se convirtió en "ciencia" objetiva, es decir, en una ciencia del proceso universal, que explica el derecho, al igual que otros fenómenos sociales —y al mismo tiempo su totalidad como historia—, a partir de una estructura causal determinante "en última instancia" (Engels),[49] disponiendo de esta forma de un esquema explicativo que conoce las "leyes objetivas" del proceso social, así como las tendencias objetivas de movimiento y evolución en la sociedad, y que permite pronósticos científicos.

Bajo el predominio de este modelo ideal de la ciencia, se realizó aquel cambio específico de identidad de la teoría jurídica marxista que, en evolución ulterior a través del marxismo soviético, leninista y estalinista, habría de mostrarse como una auténtica revisión, esto es, como un cambio definitivo de paradigma.

El marxismo soviético puso fin a la ambivalencia en el concepto de la teoría jurídica marxista motivada por un enfoque aporético de Marx y manifestada *in actu* en diferentes análisis jurídicos. El marxismo soviético convirtió la comprensión cientificista en el paradigma único y exclusivamente válido, con graves consecuencias para la forma, método y función de la teoría jurídica marxista.

Las consecuencias sistemáticas de este método surgieron en la llamada "evolución ulterior" de la teoría jurídica a través de los marxistas del socialismo real.[50] Bajo las condiciones de la práctica política, que tuvo que garantizar con medios estatales y jurídicos los frutos de la Revo-

[49] Carta a Bloch del 21/22 de septiembre 1890, en: K. Marx y F. Engels, *Ausgewahlte Schriften,* Berlin, 1958, vol. 11, p. 458.

[50] *cf.* I. W. Pawlow, "Die Entwicklung der sowjetischen Rechtswissenschaft im Verlauf von 40 Jahren", en: *Rechtswissenschaftlicher Informationsdienst* 7/1958, núm. 4, (Sowjetskoje gossudarstwo; Prawo 1957, núm 11); véase también:

lución de Octubre y la implantación del socialismo en un país subdesarrollado, así como bajo las directrices ideológicas de los líderes políticos Lenin y Stalin, la teoría jurídica marxista fue reformulada definitivamente de los años 20 a los 30. A continuación esbozamos brevemente la historia de esta reformulación para ilustrar el giro cientificista que hasta hoy determina de forma indiscutible la teoría jurídica marxista soviética.

La reformulación se constituye a lo largo de una disputa sobre los fundamentos[51] entre los juristas soviético-marxistas, única en la historia del derecho soviético. Esta polémica, que tuvo lugar entre la *izquierda marxista*[52] ortodoxa (Goichbarg, Reisner, Stutschka, Pashukanis) y la *derecha estalinista*[53] (Wyschinski, Alexandrov, Galansa, Strogovitsch), fue el intento de "aplicar" la teoría jurídica marxista a la situación histórica de la Unión Soviética y determinar con sus categorías tanto el rol revolucionario como también el postrevolucionario del derecho. Simultáneamente la teoría jurídica marxista misma se puso en discusión, en tanto que a la revolución social de 1917 le correspondió, según su autocomprensión histórico-materialista, el significado de una prueba y verificación prácticas de la teoría marxista. La Revolución histórica de Octubre fue, según Lenin, la "prueba de la verdad" de la teoría marxista, la cual representa la puerta al "reino de la libertad", la sociedad libre sin clases bajo la autoadministración y el autogobierno de los productores libremente asociados, donde derecho y Estado ya no tienen razón de ser y "desaparecen" (Engels).[54] La teoría marxista, como expresión de las realidades del desarrollo social revolucionario, era puesta a prueba. Solo así se explica por qué la discusión sobre el significado de la revolución de Octubre para el derecho, no fue llevada de forma empírica, situacional-analítica, sino dogmático-marxista, es decir, como debate sobre la desaparición del derecho.[55]

N. Hazard, en: *Soviet Legal Philosophy, Introduction*, Cambridge/Mass. 1951, p. XVII y ss.; R. Schlesinger, *Soviet Legal Philosophy*. Jts social background and development, London. Luda, ed., 1951, p. 36 y ss.

51 *cf.* D. Pfaff, *op. cit.* (nota 9), p. 88.

52 [Diseño, por favor, colocar nota 43 y 44 juntas]

53 *Cf. Sowjetische Beitrdge zur Staats-und Rechtstheorie,* 36. Beiheft zur Sowjetwissenschaft, Berlin, 1953.

54 *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft,* en: K. Marx y F. Engels, *op. cit.* (nota 40), p. 139.

55 *cf.* I. W. Pawlow, *op. cit.* (nota 41).

De hecho, el clima de la teoría jurídica soviético-marxista estaba marcado, hasta la entrada en los años 20, por las expectativas inmediatas de la desaparición, fomentadas por Marx y Engels, y al mismo tiempo por un distanciamiento crítico-hostil frente a todo lo jurídico. El derecho aparecía como "opio para el pueblo" *(Goichbarg).* Para *Michael Reisner*[56] se planteó la cuestión de si en realidad el derecho es necesario, y respondió que después de la desaparición del Estado clasista y de la forma de producción capitalista no quedaría "lugar para el derecho... en el orden social del futuro". También *Petr Stutschka*[57] —aunque como comisario de justicia encargado de la fundamentación teórica del "derecho proletario"— opinó que con el "dominio de la libertad" en la sociedad soviética había llegado la última hora del derecho. Para *Eugen Pashukanis*[58] finalmente, con la toma del poder por el proletariado, se había pronunciado la sentencia de muerte de la forma jurídica en general.

Sin embargo, estas expectativas "científicas" sobre la desaparición del derecho y del Estado pronto resultaron irreales, ya que la práctica de la revolución había producido un derecho que de ninguna manera mostraba tendencia a desaparecer. Poco después de la toma del poder por los soviets, la "dictadura del proletariado" había adoptado una forma jurídica mediante "decretos", juzgados locales para causas civiles y penales, tribunales de arbitraje, tribunales revolucionarios, normas e instrucciones, órganos de procesamiento y ejecución.[59] Las primeras constituciones se crearon en 1918 y 1924, el derecho penal formal surgió en 1919 (principios directivos del derecho penal de la República Socialista Soviético-Federalista Rusa, y a partir de 1922 en forma de varios códigos penales), un código de la familia en 1918 y 1926, un código civil en 1922, etc. La "retirada al terreno de la legislación" (Stutschka) durante el periodo de la Nueva Política Económica continúa la tendencia a la juridificación, al igual que el programa legislativo estalinista a partir de

[56] *Recht, unser Recht, fremdes Recht, allgemeines Recht,* Leningrado-Moscú 1925, p. 34.

[57] *cf. Das Problem des Klassenrechts und der Klassenjustiz,* Hamburg, 1922, p. 31.

[58] p. e. *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, op. cit.,* pp. 111 y 113.

[59] *cf.* H. *Berman, Justice in Russia. An interpretation of Soviet Law,* Cambridge/Mass. 1950; J. N. Hazard, *Settling disputes in Soviet Society. One formative era of legal institutions,* New York 1960; R. Lucas, *Quellen und Formen des sowjetischen Rechts,* Herrenalle, 1965; W. Meder, *Das Sowjetrecht, Grundziige der Entwicklung 1917-1970,* Frankfurt, 1971.

principios de los años 30, que obtuvo su base formal en la Constitución de 1936 (la llamada Constitución de Stalin).[60] Con ello, la práctica política de la restauración del derecho formal entró en contraposición real con la teoría marxista de la desaparición postrevolucionaria del derecho, una contradicción a la que se vieron enfrentados todos los teóricos del derecho de aquella época. Eliminar esta contradicción y reconciliar, por lo tanto, la teoría con la realidad de un derecho en reconstitución tuvo que ser para ellos su tarea principal.

Adversarios en la disputa sobre los principios eran, por lo pronto, Stutschka y Pashukanis. Ambos argumentaron basándose en el "desarrollo ulterior", de Lenin, de la teoría de la desaparición de Engels.[61] Con ello Lenin solucionó teóricamente el dilema de su política, que consistía en la voluntad de garantizar el derecho de forma revolucionaria y al mismo tiempo tener que garantizar pragmáticamente la autoconservación del nuevo orden social a través del derecho, contemplando la desaparición en dimensiones de tiempo más amplias e interpretándolas como proceso a más largo plazo del tránsito al comunismo, cuya duración aún no se podía delimitar. Mientras que Stutschka,[62] en este periodo transitorio social-revolucionario aceptó la condición social como vinculante para un derecho proletario soviético y vio en este "derecho de clase del proletariado" el "motor de la revolución" y un medio temporalmente válido para la "reorganización de las relaciones sociales" a favor de los intereses proletarios, Pashukanis[63] opinó que el supuesto de un derecho específicamente proletario-revolucionario no era científico, sino un problema que consistía en "un 99% de política". Para Pashukanis el derecho formal, la ley, la justicia y la jurisprudencia no podían ser "revolucionarios" en un sentido marxista, eran reflejos del "estrecho horizonte jurídico burgués", indicios seguros de la continuidad de la represión histórica. Utilizarlos bajo signos proletarios y reconstruirlos como sistema, significaba para ac-

60 *cf.* R. Maurach, *Handbuch der Sowjetverfassung,* München 1955, p. 32 y ss.

61 Lenin, *Staat und Revolution,* en: *Ausgewdhlte Werke,* Berlin 1961, vol. II, p. 330 y ss; 391 y ss.

62 P. I. Stutschka, *Das Problem des Klassenrechts, op. cit.* (nota 48), p. 126; también: *La función revolucionaria del derecho y del Estado,* Moscú 1921, Riga 1964; versión castellana J. R. Capella, Luda (ed.), Barcelona, 1974, p. 119.

63 E. B. Paschukanis, "Der Sowjetstaat und die Revolution im Recht" (1930), en: *Soviet Legal Philosophil, op. cit.* (nota 41), p. 229.

tuar contra la política emancipadora del "desarrollo socialista" e impedir con ello la práctica emancipadora de orientación marxista. Seguir utilizando la forma jurídica le parecía contrarrevolucionario, significaba confesar el fracaso de la revolución. Pashukanis se basaba en el progreso sometido a leyes de la historia hacia el comunismo, fundó en el materialismo histórico su certeza en la desaparición de la forma jurídica durante la fase transitoria postrevolucionaria: "¿Cómo es posible querer establecer un orden jurídico firme, si se parte de condiciones sociales que ya implican la necesidad de la desaparición de cualquier clase de derecho? Esta es una tarea completamente impensable".[64]

Pashukanis se equivocó, la tarea fue pensada de forma consistente y solucionada dentro del marco categorial del materialismo histórico, y desde luego, vinculante para todos los tiempos. Este "giro" en la disputa de los fundamentos, dirigido expresamente en contra del "nihilismo jurídico" de Stutschka y especialmente de Paschukanis, fue provocado por *Andrej J. Wyshinski,*[65] miembro de la academia, fiscal (1924-1938) y "formulador" teórico jurídico de la posición estalinista (Bloch).

Wyschinski pretendió también un análisis "marxista" de la situación del derecho y de la política en la Unión Soviética postrevolucionaria. Pero a diferencia de Stutschka y Pashukanis, su valoración de la política estalinista era más realista y su tratamiento de las categorías de la teoría marxista más flexible que en sus adversarios, apoyando decididamente la necesidad de liberar el derecho soviético del olor a moho de un derecho sentenciado a la desaparición y fundamentándolo como un nuevo derecho marxista legítimo, práctico y necesario para el desarrollo del comunismo.[66] Opinó que la negación dialéctica del derecho, creado revolucionariamente, de Stutschka y Pashukanis, era "una utopía. El derecho aún es necesario... juega un gran papel creador y organizador. Ya es derecho nuevo, derecho del periodo transitorio, derecho socialista, creado por la dictadura del proletariado".[67]

---

64 *Ibid.,* p. 278.

65 *cf.* D. Pfaff, *op. cit.* (nota 9), p. 115 y ss.; K. Stoyanovitch, *La philosophie du Droit en U.R.S.S. (1917-1953),* París 1965; U. Cerroni, *Il pensiero giuridico sovietico,* Roma 1969; *Soviet Legal Philosophie,* ed. por l. HAzard, *op. cit.* (nota 41).

66 *cf.* A. J. Wyschinski, "Die Hauptaufgaben der Wissenschaft vom sozialistischen Sowjetrecht", en: *Sowjetische Beiträge, op. cit.* (nota 43/44), p. 50 y ss.

67 "Fragen des Rechts und des Staates bei Marx", *ibid.,* p. 16 y ss.

Wyschinski revistió esta transformación semántica de la desaparición del derecho en un derecho vivo y floreciente, con una argumentación histórico-materialista:[68] "La historia demuestra que el derecho alcanza el escalón más alto de su desarrollo en el socialismo. Solo en la sociedad socialista el derecho consigue un suelo firme para su desarrollo. No es en la época del imperialismo, sino en la del socialismo donde la evolución del derecho y de la legalidad encuentran las condiciones más favorables". Con ello Wyschinski empleaba la teoría marxista del tránsito al comunismo en la concreta interpretación por periodos que Lenin había adaptado a la situación dada y que Stalin había "seguido desarrollando": para el supuesto de una formación socioeconómica especial y con ello —en el camino "bajo leyes" de la historia hacia el comunismo— de un periodo *autónomo* del socialismo, así como de su correspondiente, e históricamente dilatado, nuevo tipo de derecho,[69] del "derecho socialista" específico. El nuevo derecho no solo obtuvo un nombre nuevo, sino también una "esencia socialista", cualitativamente nueva, que sustituyó históricamente la cualidad burguesa (Wyschinski).[70] Esta venía expresada a través de los llamados "principios del socialismo", mediante los cuales, según las aseveraciones de Stalin, se indicaban tres cambios estructurales frente a la sociedad capitalista-burguesa: las relaciones socialistas de propiedad y de producción, la eliminación del antagonismo de clases y el *democratismo* socialista, dicho con otras palabras: propiedad estatal de los medios de producción, sociedad igualitaria de masas bajo el dominio absoluto de un partido, y dirección estatal central.

Con ello se aseguró la "victoria" de Wyschinski en la disputa teórico-jurídica sobre los fundamentos de los años 20 a 30. El pragmatismo de Wyschinski pudo por fin vencer fácilmente a Pashukanis, marxista ortodoxo que, confiado en la "lógica" emancipadora de la historia, había subestimado el peligro de la política pragmática del poder y del desarrollo autoritario-centralista del partido e interpretado la restitución real de un derecho autoritario como epifenómeno transitorio y vestigio moribundo del desarrollo revolucionario.

68 "Die Hauptaufgaben...", *op. cit.* (nota 57), p. 69.

69 *Ibid.,* p. 75.

70 *Ibid.,* p. 69.

Bajo la advocación de la doctrina "marxista" de Lenin del Estado como una "dictadura del proletariado" a largo plazo y practicada por el partido como vanguardia, y del concepto "marxista-científico" del socialismo de Stalin, Wyschinski no solo pudo celebrar el nuevo derecho como realización práctica de la teoría marxista, histórico-materialista, sino también presentar la práctica jurídica estalinista como "prueba extraordinariamente convincente de la exactitud de la teoría marxista, de la doctrina de Marx, Engels, Lenin y Stalin".[71]

La desaparición del derecho, exactamente en el sentido del concepto estratégico de Stalin:[72] ("desarrollo supremo del poder estatal para preparar la desaparición del poder del Estado") estaba prevista solo para la época posterior al máximo despliegue y consolidación del socialismo. Con ello se "suprimió" ideológicamente la "desaparición", es decir: la utopía concreta emancipadora de la teoría jurídica marxista y la "verdadera norma agendi" del proletariado (Bloch), y se postergó prácticamente a un tiempo indeterminado.[73] De esta forma, la decisión fundamental del estalinismo de conservar y activar la forma jurídica y utilizarla conscientemente como medio del desarrollo social, obtuvo la bendición del materialismo histórico y fue celebrada como acta histórica del nacimiento del "derecho específicamente socialista", iniciándose una positivación jurídica del orden socialista sin precedentes.

En este contexto, a la teoría jurídica marxista le fue adjudicado por Wyschinski el papel de una matrona directa del derecho socialista. Cabe pues, apreciar como mérito histórico permanente de Wyschinski[74] el haber formado una concepción teórico-jurídica en la cual la teoría jurídica marxista aparece como mediadora de la práctica "socialista", y la práctica jurídica "socialista" como realización de la teoría marxista.

Con ello Wyschinski llega a ser el fundador propiamente dicho de aquel tipo de teoría jurídica marxista, que se entiende de nuevo espe-

---

71 *Die Lehre Lenins-Stalins von der proletarischen Revolution und vom Staat,* Berlín 1949, p. 114.

72 J. W. Stalin, "Politischer Rechenschaftsbericht auf dem XVI. Parteitag de KPdSU (1930)", en: *Gesammelte Werke,* Berlin, 1952, p. 323.

73 "Naturrecht und menschliche Würde", *op.cit.* (nota 1), p. 258.

74 *cf.* I. W. *Pawlow, op. cit.* (nota 41), Hoy las publicaciones suprimen esta importancia histórica del estalinista Wyschinski, véase p. e. W. A. Tumanow, *op. cit.* (nota 10), p. 166.

cíficamente como "unidad" entre la teoría jurídica histórico-materialista y la práctica del derecho socialista, formando desde entonces el paradigma de la hasta hoy llamada "teoría general marxista-leninista del Estado y del derecho".[75]

V. La segunda cara de la teoría jurídica marxista

La posición estalinista, que se impone en la disputa sobre los fundamentos de los años 20 a 30, marca inequívocamente el nuevo perfil de la teoría jurídica marxista del socialismo real. Lo que Wyschinski celebró como realización práctica de la teoría jurídica marxista, como la "unidad de teoría y práctica", pronto resultó una sumisión de la teoría a la práctica de la política estalinista. La teoría crítica emancipadora perdió completamente su función como instancia científica de análisis y orientación. Su puesto será ocupado por los principios y tesis de la dirección del partido soviético. De ese modo se le impuso a la teoría jurídica marxista un cambio de función radical.[76] A partir de este momento ya no servía para el análisis y reflexión sobre la situación histórica y la preparación de su transformación, sino simplemente para legitimar determinadas realidades y programas políticos. Actuaba ahora solo como "ideología". Esto significa que la teoría jurídica marxista de Wyschinski argumentaba dialécticamente solo en un sentido formal, pues en realidad lo hacía de manera positivista. Bajo su forma aparentaba una relación dialéctica de mediación práctica de la teoría, mientras que en realidad se trataba de una relación positivista de deducción a partir de los imperativos de la política.

Como consecuencia de esta ideologización quedó en evidencia que la teoría jurídica crítico-emancipadora se había concretado, en un marco pragmático y de forma meramente funcionalista y voluntarista, como instrumento para imponer los "principios del socialismo".[77]

---

[75] Véanse las obras oficiales citadas en nota 3; menos convencionalistas son las publicaciones de los autores siguientes: P. E. Nedbailo, *Einführung in die allgemeine Theorie des Staates und des Rechts,* Berlín 1972 (Kiew 1971); I. Szabo, *Les Fondements de la théorie du droit,* Budapest, 1973; R. Lukic, *Théorie de l'État et du Droit,* París, 1974.

[76] *cf.* W. Paul, "Das Programm marxistischer Rechtstheorie", *op. cit* (nota 11), p. 203 y ss.

[77] Véase p. e. A.J. Wyschinski, *The Law of the Soviet State,* New York. 1954, p. 113 y ss.

Dentro del marco del practicismo y de sus imperativos autoritarios, el derecho pasó a ser concebido de una nueva forma. En tanto que los principios, métodos y manifestaciones de la teoría jurídica marxista se integraron en esa concepción, le sirvieron como "disfraz". La utilización de las categorías marxistas produjo la apariencia de que la teoría y la práctica represivas del "derecho socialista" correspondían a la "visión marxista del avance de la historia". Pues la teoría marxista, de acuerdo con su idea de sí misma —de la que Marx era corresponsable—, pasaba por ser la "verdad de la historia", o bien la "concepción científica" del mundo que podía ser "aplicada" a la práctica (Wyschinski).[78] En este sentido se habla todavía de la "norma jurídica socialista" como "una concepción social convertida en poder social".[79] El efecto de encubrimiento y legitimación que se consigue con esta forma de consideración —hecha dogma— quedó a la luz: una práctica jurídica represiva que obedecía a coacciones económicas y políticas, fingió plena concordancia con el "verdadero conocimiento" marxista del transcurso objetivo de la historia y de las leyes objetivas del Estado y del derecho, y por consiguiente, por referencia al fin "comprendido" de todo desarrollo social, pudo declararse como "históricamente necesaria". Bajo esta falsa apariencia, producida e institucionalizada ideológicamente, de una "unidad de teoría y práctica", la "teoría jurídica socialista" de Wyschinski pudo afirmar su unidad sistemática con la teoría jurídica marxista.[80]

Con el cambio de función, se le impuso a la teoría jurídica marxista simultáneamente un cambio de paradigma, que determina hasta hoy el estilo de las ciencias jurídicas marxistas-leninistas del socialismo real a pesar de las críticas sobre los "errores" de Wyschinski y de Pashukanis, proclamadas durante el XX Congreso del partido de la URSS.[81]

Este cambio de paradigma se presenta con una retrospectiva histórica como una auténtica revisión[82] del concepto originario de Marx de la teoría jurídica marxista. Sus características básicas se convirtieron,

[78] A. J. Wyschinski, "Fragen des Rechts und des Staates bei Marx", *op. cit.* (nota 58), p. 8 y ss.

[79] H. Klenner, en ARSP 1970 / Beiheft; véase también *op. cit.* (nota 38/39), p. 78.

[80] *cf.* A. J. Wyschinski, "The Law of the Soviet State", *op. cit.* (nota 68), p. 5 y ss.

[81] *cf.* W. A. Tumanow, *op. cit.* p. 22 y ss.

[82] Así caracteriza E. Bloch al marxismo estalinista, en Gesamtausgabe Bd. 11, *op. cit.* (nota 18), p. 449.

por la intervención de Wyschinski y sus sucesores, en su contrario gnoseológico. La teoría y el método marxianos de una "crítica del derecho" práctico-emancipadora fueron "desarrollados ulteriormente" hasta la desfiguración, es decir, hasta un idealismo jurídico voluntarista al servicio de una tecnología centralista de planificación y dirección.[83] Para ilustrar el carácter radical de este cambio histórico de paradigma hay que volver otra vez a las intervenciones de Wyschinski.

El cambio más decisivo que Wyschinski realizó en la teoría jurídica marxista, afectó sobre todo a su intencionalidad gnoseológica, así como a su *status* como teoría dialéctica. La teoría jurídica marxista pretendida por Marx como "crítica del derecho" y siempre manifestada en este sentido, dejó de ser crítica a partir de la intervención de Wyschinski. El principio marxiano de la negación dialéctica se convirtió en la afirmación del derecho a toda costa, la crítica ideológica negadora del derecho en ideología afirmadora. Con otras palabras: el principio de la dialéctica positivamente aplicado constituyó a la teoría jurídica marxista como ciencia de legitimación, su pretensión revolucionariamente práctica fue neutralizada. La reformulación de la teoría jurídica marxista por Wyschinski se produjo expresamente con la intención de expedir el derecho soviético como elemento positivo de aquel proceso "objetivo" de la historia que Stalin había constatado como "hecho histórico-mundial de la victoria del socialismo". Con esto se desactualizó y se *despotenció* a la teoría jurídica marxista como procedimiento heurístico y dialéctica negativa, y se acreditó oficialmente como "teoría general marxista-leninista del Estado y del dere-

[83] Expresión del voluntarismo de Wyschinski es su famosa definición del derecho en: "Fragen des Rechts und des Staates bei Marx", *op. cit.* (nota 43/44), p. 38 y ss., con la consecuencia: "La dictadura del proletariado se efectúa por el instrumento del derecho" (p. 39). "Nuestras leyes son expresión de la voluntad de nuestro pueblo que —bajo la dirección de la clase obrera— dirige la nueva historia" *(ibid.,* p. 78). Sobre la conexión del voluntarismo jurídico del estalinismo con la teoría del Estado como dictadura del proletariado y con la teoría del partido revolucionario, concebidas por Lenin, así como sobre las consecuencias tecnocráticas de esta concepción estratégica, véase H. Marcuse, *Die Gesells chaftslehre des sowietischen Marxismus,* Neuwied und Berlín, 1964; Wolfgang abendroth, *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung,* Frankfurt, 1965, J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie':* Frankfurt, 1968.

cho" (Wyschinski).[84] La teoría, que, según su pretensión inicial, era anti oficial y anti ideológica, obtuvo el *status* de una ideología e interpretación oficiales del desarrollo jurídico socialista, en calidad de la cual consiguió incluso validez institucional.

Stalin[85] proclamó la Constitución de 1936 para la "consolidación legislativa de la victoria y principios del socialismo". El "socialismo", y con él la ideología política del estalinismo, se convirtieron en "ley fundamental" formal. Por tanto, era consecuente concederle a la "teoría general marxista-leninista del Estado y del derecho", en función oficial como interpretación situacional del derecho socialista soviético, un *status* normativo con carácter formal vinculante. Wyschinski expresó también francamente este cambio de *status*. Definió la teoría jurídica históricamaterialista-descriptiva expresamente como un "sistema prescriptivo de principios fundamentales, vinculantes para la orientación y elaboración de la ciencia jurídica en su totalidad y para toda disciplina jurídica concreta".[86]

Con esta definición, la teoría jurídica marxista-leninista adoptó el carácter instrumental de preceptiva vinculante, sus conceptos y principios se convirtieron en órdenes.[87] Un comportamiento desviado se calificó, consecuentemente, como infracción de la norma. El análisis marxista de Pashukanis del derecho soviético como un derecho en desaparición, se valoró como una "falsificación" de la teoría jurídica marxista-leninista y como "nihilismo anti-marxista", cometidos con intención subversiva contra el Estado.[88] Wyschinski —significativamente fiscal y jurista en una persona— no trató, por lo tanto, la teoría jurídica crítica de Pashukanis simplemente como doctrina científica errónea, sino como infracción formal del derecho. Fue acusado por él

[84] Wyschinski también es responsable de la canonización y dogmatización de la teoría marxista 'oficial' del derecho bajo este título, véase p. e. "Die Hauptaufgaben der Wissenschaft vom sozialistischen Sowjetrecht", en; *Sowjetische Beiträge, op. cit.* (nota 43/44), p. 50 y ss.; 67.

[85] Über den Entwurf der Verfassung der SSR, en *Fragen des Leninismus,* Berlín 1955, p. 709.

[86] Wyschinski, Die Hauptaufgaben etc., *op. cit*. (nota 75), p. 67.

[87] Lo destaca, como carácter general del marxismo institucional, J. P. Sartre, *Question de méthode, op. cit.* (nota 12); también L. Kolakowski, "Aktueller und nichtaktueller Begriff des Marxismus", en: *Der Mensch ohne Alternative,* München, 1960.

[88] Wyschinski, "Die Hauptaufgaben", *op. cit.* (nota 75), p. 60 y ss.

como un caso ejemplar de "divergencia" delictiva en el sentido directo del artículo 58 del Código penal de la Unión de Repúblicas Federalistas Socialistas Soviéticas[89] y entregado a la persecución penal práctica. El que hasta entonces había sido la cabeza de la teoría jurídica marxista soviética fue fusilado en 1936 sin enjuiciamiento penal en los sótanos del NKWD.[90] Con la liquidación física del "enemigo del Estado", Pashukanis, y la "reeducación" de sus discípulos, la "teoría general marxista-leninista del Estado y del derecho" se construyó como la auténtica y única teoría jurídica marxista oficial, en calidad de la cual sigue funcionando en todos los países del socialismo real.

Ningún hecho puede simbolizar más profundamente las dos caras de la teoría jurídica marxista que la liquidación del teórico jurídico marxista Pashukanis, ya que Pashukanis personificó dentro de la teoría jurídica marxista soviética, con desacostumbrada firmeza, la "propaganda del Marx auténtico contra la antipropaganda introducida por el estalinismo" *(Ernst Bloch)*,[91] es decir, la pretensión humanista-real del marxismo originario contra su zarificación.

89 *Ibid.* p. 58.

90 Véase N. Reich, "Marxistische Rechtstheorie zwischen Revolution und Stalinismus. Das Beispiel Pashukanis", en: *Kritische Justiz,* 1972, núm. 2, p. 155; sobre el destino de toda la oposición izquierdista véase: "Die linke Opposition in der Sowjetunion 1923-1928", ed. por U. Wolter, Westberlin 1976, 5. vols.; sobre la función ideológica del jurista socialista véase: Wyschinski, *Gerichtsreden*, Berlín, 1952.

91 "Marx, aufrechter Gang, konkrete Utopie", en: *Gesamtausgabe* vol. 11, p. 447.

Crítica del Estado y sustancia de lo político: Marx 1843[92]

Jorge Veraza Urtuzuástegui

RESUMEN: La sustancia de lo político es establecida aquí con relación a la de lo económico, y la crítica de la política relacionada con la Crítica de la Economía Política y sobre todo con la Crítica de la Vida Cotidiana. Demostrándose —contra Bobbio— que en Marx sí hay una teoría de lo político y del Estado, pero no del corte de las académicas al uso. Crítica de la idea de Adolfo Sánchez Vázquez y Louis Altusser y otros de que Marx es hegeliano y feuerbachiano en 1843. Crítica al concepto de "ruptura epistemológica" y "autonomía relativa" de lo político para pensar el desarrollo de Marx y su teoría del Estado y la política; partiendo de estos conceptos, el resultado de los estudios sobre Marx (Poulantzas. De Giovanni. G. Marramao. etcétera) es un politicismo que invierte a Marx de regreso a Hegel en el intento de comprender la política a partir de Weber. No superan a Norberto Bobbio pues piensan la política como él. Con lo que, sin quererlo, ofrecen la base de la carente de todo análisis censura posmodernista de Marx.

I. Crítica a la visión reduccionista de la política en Marx

La Posmodernidad —Perestroika incluida—, época tensada por paradojas mundiales, una de cuyas resultantes es nihilizar y acallar todo interés por el discurso crítico marxista, es el ámbito en el que celebramos el homenaje a los 150 años de la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*[93] realizada por el joven Marx.

Por lo que de entrada quiero subrayar que —al revés de lo que se piensa— la teoría política de Marx arraigada en torno a la determinación del todo social por la economía no es reductiva o economicista

[92] Este texto apareció originalmente en la revista. *Crítica Jurídica*, núm. 17, México, 2000, pp. 177-276.

[93] Quiero demostrar en este ensayo no solo que la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel es* el texto más importante redactado por Marx en 1843, sino que todos los de ese año –por ejemplo, la "Introducción" a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y la "Cuestión Judía", o las cartas políticas a Ruge y a otros

precisamente por retener el carácter determinante de lo económico y a las fuerzas productivas. Es una teoría política muy compleja y enriquecida que no se restringe a lo que comúnmente es llamado "política".

Así pues, cabe hacer explícita para nuestro beneficio aquella diferencia que Marx, a los 25 años, estableció contra Hegel en 1843. En efecto, por un lado, criticó al Estado capitalista y, por otro lado, logró simultáneamente, producir en positivo un concepto de la sustancia de lo *político* diferenciándolo de la prioritaria sustancia de lo *económico.*

Recuerdo que retrotraer el discurso de Marx a su relación con Hegel no significa hacerlo *depender* de este, como a primera vista pudiera creerse, aunque siguiendo la costumbre de la historia de las doctrinas sociales o filosóficas así se ha hecho. La relación es de independencia. *El discurso de Marx es independiente, autónomo, libre respecto del de Hegel. El de Hegel es su referente esencial y global.*

En efecto, cuando se observa el discurso de Marx teniendo en cuenta su crítica al sistema *enciclopédico* de Hegel se tiene un acceso privilegiado para la captación del carácter *total* de su crítica social. *Crítica global de la sociedad burguesa,* no se restringe a la mera Crítica de la Economía Política (CEP) ni a la Crítica de la Política, etcétera. Y en todos los puntos en discusión —sociales, culturales, etcétera— se observa el carácter *trascendente,* a la vez que *radical* de la intervención de Marx respecto de los parámetros de la sociedad burguesa y su discurso, respecto de las prohibiciones a la verdad y a la libertad y las necesidades[94] sean explícitas o implícitas de esta sociedad y este discurso. Así tenemos, por ejemplo, que Georg Lukács demostró ya en *El Joven Hegel* cómo incluso la comprensión de la crítica de la economía política, sobre todo —pero manteniéndose oculta o desapercibida hasta entonces— encuentra una de sus claves más fundamentales en la lectura de la *Filosofía del derecho* de Hegel por Marx y en la distinta solución de este a los problemas económicos discutidos por Hegel,

publicadas como Editorial de los Anales Franco A lemanes, etcétera– deben incluirse dentro del proyecto unitario que sería denominable *Crítica de la Fi losofía del Derecho de Hegel* o si se quiere: "Crítica de la Política" que en la terminología del 1843 incluye a la Crítica de la Economía Política.

[94] Sustancias de la cultura, la política y la economía, respectivamente. Pues que, todos esos ámbitos deben regir/prohibir el capital para dominar al todo social.

tanto como en la asunción por parte de Marx de algunas de las observaciones de Hegel a la Economía Política burguesa.

El discurso de Hegel es la expresión más desarrollada del pensamiento burgués en cuanto al *planteamiento* y *solución* de los problemas esenciales y, aún, respecto de los *procedimientos* formales y de contenido para tratarlos. El discurso de Marx es la expresión más desarrollada del pensamiento proletario en el mismo sentido, pero *ya en otro terreno.* Así que su recíproca relación no solo es un fenómeno biográfico contingente sino histórico y, en su necesidad, una relación estructural que incluye y trasciende a ambos autores personalmente y, aún en sus textos, pues establece, además, un *horizonte clasista e histórico general de la visión y de la discusión.*

2. ¿De la crítica de la economía a la crítica de la política?

La médula de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel por Marx consiste en hacer "la crítica de la mistificación hegeliana tanto en el plano del idealismo en general como en el de la concepción del Estado".[95] Pero esta doble crítica ofrece un trasfondo sorprendente en cuanto entendemos su carácter unitario, según la intencionó Marx. En efecto, lo que Marx discute a propósito de discutir "el idealismo en general" es la *concepción de Hegel sobre la sociedad en devenir,* pues lo que le interesa es criticar la dialéctica hegeliana, "el misticismo lógico hegeliano"; y esta —aunque pretende regir a la naturaleza, a la historia y al espíritu— es, en verdad, a ojos de Marx, simplemente la dialéctica negativa de la sociedad burguesa pero pretenciosa de *regir positivamente al cosmos todo.*

Ciertamente, pues, la crítica de Marx al "idealismo en general" es la *crítica de la relación entre el pensamiento y la realidad* y como todo pensamiento es un proyecto, es decir, está en el fluir del devenir histórico y se instaura en el curso de intentar transformar la realidad, Marx

[95] Adolfo Sánchez Vázquez, prólogo ("M arx y su crítica de la filosofía política de Hegel") a la *Crítica de la Filosofía del Derecho,* en Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel (1843): Ed. Grijalbo. Colección 70 (trad. Antonio Encinares P.), México, 1968. Erróneamente —como demostraré más adelante— Adolfo Sánchez Vázquez ve como hegeliano y feuerbachiano a Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho.*

discute en el idealismo su relación como proyecto o praxis con la realidad. Discute el modo en que Hegel dice que la sociedad se desarrolla y el modo en que pretende seguir desarrollándola. *La crítica al idealismo entonces codifica la alternativa política positiva de Marx,* su relación proyectiva y práctica con la real sociedad burguesa; cómo la concibe y cómo intenta desarrollarla. En fin, pone en juego la relación entre la *revolución* y la *realidad* burguesa *dada*. Cuando que Hegel ponía en juego la relación entre la *realidad burguesa dada y el Estado,* y precisamente al Estado como contrarrevolución coagulada.

Según lo recién dicho se vuelve evidente *la utilidad de propósito* social praxcológico en la crítica de Marx a Hegel, tanto a su método dialéctico idealista como a su estatalismo. Y en vista de fundamentar una *política* de otro orden y otro método, en fin, otro *tipo* de política que se mueva según *otra* dialéctica.

Ahora bien, la referida unidad de propósito puesta en juego en la *Crítica de la filosofía del derecho* es la que permite comprender que tanto la Introducción a esa crítica como la "cuestión judía", ambos ensayos redactados con posterioridad a la "*Crítica de la filosofía del derecho* de *Hegel* —si bien avanzan unas concepciones más precisas y en tono más enjundioso que esta obra, no hacen en lo fundamental sino *explicitar la perspectiva* que presidió el intento de Marx de enfrentarse a la filosofía del derecho de Hegel.[96]

Más aún, la crítica del Estado y la política la hace Marx en consonancia con la CEP pues la hace como *parte integral de la crítica de la propiedad privada*.

Marx ve también en esta obra que la propiedad privada es el fundamento del Estado, su significación esencial. Por ello, el cambio de forma política —paso de la monarquía absoluta a la constitucional, o de

[96] Tristemente Adolfo Sánchez Vázquez (ASV), por ejemplo, no quiere ver en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* ya presente la tesis del "En torno" acerca de la unidad revolucionaria entre la filosofía y el proletariado y entre la abolición de la propiedad privada y del Estado presentes también en la "Cuestión Judía". Por ello puede decir:
"Pero sería erróneo pensar que haya roto por completo con su idealismo anterior. Hay todavía resonancias idealistas en su concepción del Estado verdadero o verdadera democracia, como esfera de la razón y de lo universal. Todo Estado no democrático se le presenta como una deformación de la esencia del Estado racional en el que han de fundirse lo particular y lo universal. Pero ese Estado no es para él todavía el resultado necesario del movimiento histórico-social, pues

esta a la república democrático-burguesa (o sea, al Estado moderno surgido de la Revolución francesa)— no altera su naturaleza como Estado político mientras conserve su fundamento. El Estado seguirá siendo el régimen estatal de la propiedad privada, o como dice el propio Marx: "La constitución política en su más alta expresión es, pues, la constitución de la propiedad privada" (ASV, *op. cit.* p. 9).

Y a juicio suyo, mientras subsista el régimen de la propiedad privada, los hombres no podrán pasar del plano de la comunidad abstracta —que es la del Estado político— a la universalidad concreta del verdadero Estado o verdadera democracia, donde una vez abolida la propiedad privada se resolverá la contradicción entre Estado y sociedad y, a la vez, se vincularán lo universal y particular en cada individuo" (ASV, *op. cit.* p.1 0).

Evidentemente el uso por Marx del término "Estado" es en 1843 meramente metafórico y convencional cuando alude al "Estado democrático racional", cuando que lo que indica es más bien su idea de la sociedad comunista.

Ahora bien, donde mejor resalta la unidad que guardan para Marx ya *en ese momento* la Crítica de la Economía Política y la crítica de la política en vista de liberar la sustancia de lo político y de lo económico,[97] etcétera, es en su crítica a la burocracia.

En efecto, es inconcebible la crítica de Marx a la burocracia con no sé qué aceptación suya del Estado así sea democrático racional (ASV) porque simultáneamente Marx critica en la burocracia (a nivel político) la propiedad privada (nivel económico). Precisamente por entender al Estado como la propiedad privada (economía) de la burocracia (política). Dice Marx, en efecto: "La burocracia mantiene en posesión suya el ser del Estado, el ser espiritual de la sociedad, es su propiedad privada *(Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* citado por ASV)".

aún no ha descubierto el papel de la lucha de clases ni la misión histórico-universal del proletariado, que ha de conducir, a través de la destrucción del Estado de clase burgués, a la negación del Estado mismo. Ahora bien, al señalar las verdaderas relaciones entre la sociedad civil y el Estado, o entre lo económico y lo político, Marx abre un ancho cauce a la concepción futura del Estado, como esfera de los intereses de clase, que será decisiva en la teoría política marxista". *Op. cit*., p.8.

97 *Cfr*. más adelante la definición de estas sustancias (III).

Formulación esta del Estado como "ser espiritual de la sociedad" que recuerda análogas de la "Cuestión Judía" en las que se critica al Estado y al dinero en tanto encarnación del valor, es decir de la sustancia social valor, del poder o espíritu de la sociedad puesto a la mano del propietario privado o poseedor de dinero, como lo sugiere Marx en los *Manuscritos de 1844*.

Asimismo, ese "ser espiritual de la sociedad" con el que Marx ironiza a Hegel y al Estado, decanta en la fórmula de la "Cuestión Judía" de que el Estado es la "comunidad ilusoria", es decir la "comunidad abstracta" confrontada en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* poniéndose Marx a favor de la comunidad concreta o fundamento positivo de la sociedad, el principio del comunismo. Contra toda propiedad privada, contra todo Estado y toda burocracia, etcétera.

"Comunidad abstracta" que resume en sí y prepara al concepto de trabajo social abstracto coagulado que es el valor frente al valor de uso; fundamento, este, de la "universalidad concreta", lugar de la liberación tanto del individuo concreto como de afirmación de la comunidad real. Así que la abolición del Estado corre la suerte de la propiedad privada, porque ambas se fundan en la abolición de la opresión del valoren tanto ente abstracto y de poder negativo sobre el valor de uso concreto y positivo punto de apoyo de la reproducción social humana. Sin embargo, esto del valor y el valor de uso son términos que solo con posterioridad formulará Marx. Pero aquí, en 1843 tienen su laboratorio original en los conceptos de "comunidad abstracta" el de valor y de "comunidad concreta" o real el de valor de uso[98] en el yunque de la crítica de la política cuya marca de fábrica y tendencia revolucionaria jamás perdieron después.

En la crítica de Marx al Estado y a la burocracia, asentada esta crítica en la de la propiedad privada, tal y como la ofrece el manuscrito de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1843 se abre para Marx la necesidad de una doble tematización inmediatamente cumplida por los artículos de la "Cuestión Judía" y la "Introducción de 1843", publicados a inicios de 1844 en los Anales Franco Alemanes. Este des-

[98] *Cfr.* para correlación entre los conceptos de comunidad abstracta y concreta con los de valor y valor de uso: Marx, Karl Grandrisse o Elementos Fundamentales para la Crítica de la Econo*mía Política* (borrador) 1857-l858. T.I, II, III: Ed. Siglo XXI, México.

glosamiento deriva del proyecto unitario plasmado en la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel y la completa confirmando su integridad. En efecto, la crítica al dinero presente en la "Cuestión Judía" deriva con necesidad de la crítica a la propiedad privada que sostiene la crítica de Marx al Estado y a la burocracia en la denuncia de que no son respectivamente —como Hegel quiere— un poder y una clase generales sino basamentadas y al servicio de la propiedad privada. Por su parte, la definición política de Marx a favor del proletariado, explícita en la "Introducción de 1843", se asienta en la definición positiva que ofrece él de lo que es *proletariado*. El cual no es sino un retrato en negativo de lo que Hegel dice erróneamente ser la burocracia. Si Hegel es pro burocrático y estatalista, Marx está a favor del proletariado y de la sociedad civil, superada esta hacia una forma concreta de comunidad realmente humana. El programa cumplido por la "cuestión judía" y por el "En torno" ("Introducción de 1843") se guarda *in nuce* o en germen en la crítica al Estado y la burocracia —por arraigados en la propiedad privada— que la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* cincela.

Marx opone a Hegel la unidad de la filosofía y el proletariado, términos auténticamente universales y por tanto liberadores, frente a la unidad hegeliana —denunciada por Marx como *falsamente universal* y realmente mezquina y particularizada— entre la propiedad privada y la burocracia. Del mismo modo como Marx opone la sociedad civil (humanizada) contra el Estado, opone a la propiedad privada —carente de espíritu— la filosofía; y opone a la burocracia el proletariado. Pues la unidad propiedad privada-burocracia, según la concibe y encubre Hegel transfigura los significados espontáneos críticos de la filosofía y el proletariado; es decir, de aquel pensamiento y de aquella clase cuya acción cuestiona/transforma desde los fundamentos.[99]

Ahora bien, así como con el proletariado se trata de una clase enajenada, con la "*filosofía*" de la que habla Marx se trata de un pensamiento desenajenado en el seno de la enajenación.

Asimismo, y en correlación con esta distinción Marx distingue contra Hegel, por un lado, el gobierno y la política en tanto instancias presentes en toda sociedad y, por otro lado, en tanto *configurados* el uno

[99] La crítica de los fundamentos» es el proyecto que formula Marx en carta a Ruge publicada como editorial de los Anales Franco Alemanes. Proyecto puesto al

como Estado y la otra como política burguesa, o, en fin, históricamente determinados. Y ciertamente de modo opresivo enajenado. Tema que comentaremos más adelante. Sobre tal distinción crítica pasa a determinar —y este será el primer tema que abordaremos— la *sustancia de lo político* frente a la de *lo económico,* etcétera.

3. La sustancia de lo político y la sustancia de lo económico

La sustancia propia de lo económico es la *gestión de las necesidades,* determinante respecto de cualquier otra gestión social. La *gestión de las libertades* es la sustancia de lo político, su especificidad. Y, por supuesto, esta *depende* de la gestión de las necesidades. Por su parte —en tercer lugar— la *gestión de la libertad y la necesidad por venir* (en síntesis, de la verdad) es la sustancia de la cultura que, por supuesto, *depende* de la política y las necesidades, de la economía y las libertades *existentes* en este momento.

Es pertinente traer a colación una célebre tesis de los *Manuscritos de 1844* en la que Marx resumió el resultado de su enfrentamiento crítico de 1843 contra Hegel. Pues, los *Manuscritos de 1844* se levantan sobre la base de que su autor alcanzó a formular el *fundamento positivo de la sociedad* (y la naturaleza) desde el cual ya pudo criticar a otros autores y, sobre todo, criticar a la sociedad capitalista en todo lo que esta niega aquel fundamento.[100] El *fundamento positivo de la sociedad* consiste en la asociación de hombres relacionados entre sí libremente y con sus condiciones materiales de existencia y reproducción vital.

Como se ve de este planteamiento sintético sobre lo que es el fundamento positivo de la sociedad —y, entonces, principio del Materialismo Histórico y de la Crítica de la Economía Política— deriva lo que es la sustancia de la *economía* y de la *política* en tanto instancias sociales. En efecto, la tesis: individuos "relacionados libremente con sus condiciones materiales de existencia y reproducción" alude a la gestión de

servicio del socialismo, según quiere Marx. Véase Apéndice. (Cfr. en *Karl Marx. Manuscritos de París. Anuarios Franco Alemanes 1844* (Edición dirigida por Manuel Sacristán), Ed. Grijalbo, OME 5, Barcelona, 1978).

[100] Cfr. *Karl Marx. Manuscritos· de París. Anuarios Franco Alemanes 1844,* Prólogo; Tercer Manuscrito, apartado: «Propiedad privada y comunismo» y subapartado: "El saber absoluto. Capítulo final de la Fenomenología"; (Edición dirigida por

las necesidades (economía), individuos que *por ello* pueden gestionar sus libertades (política) que es a lo que alude la tesis de "la asociación de hombres relacionados entre sí libremente".

Presentaré un esquema muy breve y magro de la posición en que está situada la política dentro del conjunto social y en su relación esencial con la economía. La simplicidad del esquema no debería quitarle valor ante los ojos del lector. Los principios son siempre simples aun cuando son dialécticos. Por lo demás, desde ese esquema es factible enfrentar, de hecho, todas las posturas habidas por más sofisticadas que se muestren.

Para afilar la utilidad del reciente esquema es de resaltar que la subordinación de lo *autogestivo* —por ejemplo, por parte del capital— es prioritaria para subordinar también la *política* del ser social. Pero una vez que la ciencia política —y detrás de ella algunos marxistas como Norberto Bobbio o Giacomo Marramao— perdió la diferencia entre lo autogestivo y lo político, obvió la subordinación de lo autogestivo. En aras de ocultar el dominio del capital la ideología burguesa gana con este olvido/encubrimiento. Pero la conciencia revolucionaria pierde porque ataca solo a nivel político y deja el terreno libre al capital para que siga dominando el ámbito fundamental. Por donde a nivel político no podrá sino dar un magro combate.

Marx alude a esta temática fundamental en 1844 en su artículo sobre el levantamiento de los tejedores de Silesia en el que diferencia la *revolución social* de la revolución meramente *política*.[101]

Hoy, después de más de 80 años de Teorías del Imperialismo en las que desde Rosa Luxemburgo y Lenin, etcétera, se pierde de vista el dominio del capital en el proceso de trabajo (Subsunción Formal y Subsunción Real del Proceso de trabajo inmediato bajo el capital), es decir, en el nivel autogestivo inmediato, es tanto más urgente recupe-

Manuel Sacristán): Ed. Grijalbo, OME *5.* Barcelona, 1978 Y véanse mis comentarios a este tema en JVU (tesis de licenciatura): «Presentación de las Tesis Principales de la Crítica de la Economía Política: un Ejercicio» (Introducción), Facultad de Economía. UNAM, México. 1979: y mí *Subvirtiendo a Bataille,* Segunda Parte. Capítulo 2, Apartado II y ss: Ed. Itaca. México, 1986.

101 Notas críticas al artículo *El rey de Prusia y la Reforma Social. Por un Prusiano* (l844), en Manuscritos de París. Anuarios Francoalemanes en OME 5/0bras de Marx y Engels; Ed. Grijalbo, edición dirigida por Manuel Sacristán Luzón, Barcelona, 1978.

rar la aludida diferencia.[102] En el furibundo embate de Louis Althusser contra el joven Marx,[103] rechazado por aquel como no marxista hasta por lo menos 1845, se descubre la incomodidad de los funcionarios e intelectuales burocráticos del Partido Comunista Francés frente a textos radicales que insisten en la *importancia fundamental de lo autogestivo para la estrategia político proletario comunista,* y por ende en la necesaria política de masas no manipulatoria, y en la prohibición a actuar a espaldas de las masas y por "arriba" que debiera privar en un partido proletario, etcétera, etcétera. En realidad, en la política de izquierda se da hoy un retroceso desde Marx hacia Hegel. Por efecto del desarrollo del dominio capitalista en curso de su mundialización la izquierda se ha visto llevada a reponer a Hegel sobre sus pies, sobre la cabeza de Marx.

Derivado de lo anterior cabe ahora avanzar dos tesis programáticas. En efecto —según insistiera en primer lugar el recientemente fallecido Henri Lefebvre—[104] la concepción marxiana de la política tiene como ingrediente esencial la *crítica de la vida cotidiana* y la politización de las masas a nivel de la vida cotidiana. Nuestra primera tesis programática indica que la anterior directriz fue forjada en ocasión de la crítica de Marx al Estado desde la sociedad civil[105] y a esta desde la humanidad socializada.[106] Y es que la CEP establece la *anatomía* de la sociedad civil, etcétera,[107] en la que se juega la vida cotidiana; por lo cual constituye el terreno fundante de la politicidad en la sociedad burguesa. Y el ámbito estratégico prioritario de dominio del capital es la sociedad civil, por ello la crítica de lo cotidiano es esencial para la lucha

---

102 *Cfr*. Jorge Veraza Urtuzuástegui: *Para la Crítica de las Teorías del Imperialismo;* Capítulo I; Editorial Itaca. México. 1987.

103 *Cfr.* Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx,* 1965: *Pour Marx,* Ed. Siglo XXI, México, 1974, p. Trad. e introduc. M.Hannecker.

104 *Cfr.* su *Crítica de la Vida Cotidiana* en *Obras* de Henri Lefebvre (posteriores a 1958) (trad. Germán Sánchez Cerro): A. Pena Lillo, editor, Buenos Aires, 1967.

105 Karl Marx. *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Op. cit.* (nota 3).

106 Tesis 10 ad Ludwig Feuerbach: "El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad socializada". [En Karl Marx, Federico Engels: La Ideología Alemana (1845), (traducción del alemán por Wenceslao Roces); Ediciones Pueblos Unidos. 4a. Ed. 1973, Buenos Aires, Argentina].

107 *Cfr.* Karl Marx, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política de 1859 en Contribución a la Crítica de la Economía Política,* Ed. Siglo XXI, México, 1983.

proletaria. A partir de estas premisas aparecen con caracteres claros la politicidad de la crítica de la cultura y la crítica de la política. La Crítica de la Vida Cotidiana, no solo es la crítica de la relación entre los sexos, sino de los usos y costumbres, del valor de uso en su totalidad, la crítica de la ecología, la crítica del urbanismo, etcétera. Lo anterior implica o tiene por consecuencia el que la teoría política de Marx apunte a la crítica *global* de la sociedad burguesa, o bien que la crítica de la *política* solo se sostiene si se arraiga y no se separa de la crítica de los otros ámbitos.

Por lo anterior, nuestra segunda tesis programática señala que hay, en efecto, una teoría del Estado y de la política en Marx y en Engels; pero ¡eso sí!, hay que saber rastrearla y tematizarla en su *especificidad* sin violentar la organicidad de los textos en los que se encuentra imbricada con otros temas. "En su especificidad", es decir, no haciendo depender su propuesta de la perspectiva burguesa de especialidades académicas hoy prevaleciente acerca del Estado y la política (Norberto Bobbio y otros, incluidos algunos de sus contradictores, participan de tal errónea perspectiva).

Así pues, al abordar las dos vertientes del Estado —política interna y exterior— es necesario resaltar la importancia de las *fuerzas productivas* inclusivas de las clases sociales, en especial de la clase revolucionaria[108] para entender las acciones observadas o a observar. En fin, es necesario diferenciar entre la sustancia de lo político y la sociedad en su conjunto. E igualmente, diferenciar el carácter transhistórico —la gestión de las libertades— respecto de la configuración histórica específica que esta sustancia adquiere; la forma burguesa —en la que se enajena la política— se ofrece como *Estado y como esfera política automatizada;* por este camino resulta que no son los individuos sociales los que gestionan sus libertades sino que una instancia objetiva (el Estado) es la que restringe las *libertades* en acuerdo a las necesidades de reproducción de capital y en acuerdo a la *necesidad* de la clase burguesa. El sujeto social queda expropiado de su libertad de gestionar sus libertades.

Así pues, la configuración burguesa del gobierno —el Estado— y de la política, presenta *tendencias inversas* respecto de la estructura trans-

[108] Karl Marx, *Miseria de la Filosofía.* Respuesta a la *Filosofía de la miseria* del señor Proudhon. (1847): Editorial Progreso. Moscú, 1979

histórica de lo que es política y gobierno de la sociedad. Aquí la gestión de la libertad se presenta como *cohersión* de la capacidad autogestiva y autorreguladora de capacidades, necesidades y actividades y libertades del sujeto social. Esto, prácticamente reprimido, es precisamente la clave de la perspectiva política de Marx y Engels en vista de lograr que ocurra una política específicamente comunista. Cabe en estas líneas haberlos exaltado teóricamente contra las confusiones ideológicas prevalecientes.

Crítica a la "autonomía relativa de lo político"

Para Marx la tesis esencial respecto de la política es que *el sujeto social multilateral es el ingrediente autónomo a considerar* y que esta autonomía ocurre no en soledad, sino siempre *en relación* con los objetos o ámbitos objetivos de su actividad.

Esta tesis la logró establecer en 1843 en ocasión de criticar en Hegel la hipóstasis del Estado y de la Idea por sobre la sociedad civil y la materialidad, respectivamente; es decir, en ocasión de —sin ser feuerbachiana *aliándose* a L. Feuerbach— criticar a Hegel el que este propusiera a estas creaciones objetivas del ser humano, como son la Idea y el Estado como presuntos sujetos frente a los que los hombres serían pacientes criaturas. Posteriormente, en su "Introducción de 1857" a la *Crítica de la economía política*, Marx retoma el argumento de la autonomía del sujeto social, no ya contra Hegel sino contra los economistas burgueses, quienes exaltan fetichistamente a la distribución. La doble tesis crítica de Marx consiste en, por un lado, que la producción es la determinación en última instancia o como lo dice él literalmente, "el momento trascendente", pero, en segundo lugar, que ni la producción, ni la distribución, ni el consumo, etcétera, son esferas *autónomas* sino solo el sujeto social. Y solo porque la producción en tanto esfera objetiva de afirmación de la sociedad *representa* al sujeto social autónomo puede entonces trascender a los otros momentos de la economía y aún de la vida social toda.

En efecto, la segunda tesis de Marx respecto de la política se deriva de la primera; dice que: *ninguna esfera objetiva de la sociedad es autónoma,* ni la política, ni la economía, ni la cultura, etcétera. Hablar de autonomía de la política es una falacia; y hablar de "autonomía relativa" de la política es una doble tontería. Porque, o bien hay autonomía

o hay dependencia; pero decir "autonomía relativa" es como decir "dependencia relativa", lo cual es también un simple juego de palabras que no asume consecuentemente el *contenido* de lo que se pone en juego en tal forma de expresión.

En efecto, el único que *puede* ser autónomo es el sujeto social, no las esferas objetivas de su afirmación. Por ello, si de un lado resulta torpe hablar de *autonomía* de la política, de otro lado claro que es pertinente establecer la *especificidad* de la política; es decir qué la diferencia y pone en relación con otras esferas de la actividad humana, como la economía y la cultura, las que tampoco presentan *autonomía*. Además, en tercer lugar, porque es el sujeto social el autónomo es importante su presencia vívida y su reproducción vital, por ello es que lo económico determina —en última instancia— al resto de las esferas; y, precisamente, es el ser determinadas por la economía lo que constituye el ingrediente básico de la *especificidad* de las otras esferas.

Especificidad que más abajo tematizaremos. Ahora bien, las dos tesis antedichas no han sido comprendidas por múltiples intérpretes de Marx. Estos autores revocan ambas tesis en la construcción de un solo cuerpo ideológico: el de la "autonomía relativa del Estado", etcétera.

Los autores que hablan de "autonomía relativa de la política" —por ejemplo, N. Poulantzas— citan a Marx o a Engels para justificar su argumento. Lo que ocurre comúnmente es que no entienden lo que citan. Generalmente citan un párrafo de Engels que indica que está ocurriendo la "autonomización del Estado"; por ejemplo, en Alemania en la época de Bismarck. Estos autores confunden el concepto de "autonomía con "especificidad", según vimos más arriba. Hay que retener la diferencia de estos tres conceptos.

La "autonomía" es adscribible al sujeto social, no a las diversas esferas objetivas de la sociedad. De otro modo confundiríamos al objeto (por ejemplo, el Estado) con el sujeto, enajenaríamos toda la concepción, por más libertaria y crítica que la quisiéramos. Por su parte, la "especificidad" le corresponde tanto al sujeto corno a las esferas de actividad humana y es pertinente definirla en cada caso. Por ejemplo, un rasgo esencial de la especificidad del sujeto es que es el único que puede ser autónomo, a diferencia de las esferas puesto que son objetos. Finalmente, cuando Engels dice que el Estado *en tanto objeto* se "autonomiza", no indica que el Estado o la política sean *autónomos:* sino que más bien se trata de la especificidad del Estado capitalista

consistente en ser un *Estado enajenado,* es decir, una esfera objetiva que se muestra *como si fuera sujeto*.

El viejo Engels habla de "autonomización del Estado al modo en que Marx habla en *El Capital (1867)* de "autonomización del valor". En efecto, el proceso de constitución del valor va desde la *mercando simple* hasta *la forma dinero,* en que el valor se vuelve corpóreo, sustancializado y autónomo; y luego, hasta convertirse el dinero en capital. En el capital industrial o capital productivo, tenemos presente la "autonomización" completa del valor porque el valor en tanto valor se ocupa no solo de *mediar* el intercambio de valores de uso preexistentes, sino que se sirve de los valores de uso para autovalorizarse. Así, al igual que un ser vivo se sirve de los valores de uso para reproducirse, aquí el capital funciona *como si fuera sujeto,* se ha "autonomizado". Pero, por cierto, no es autónomo. Sabernos que la "autonomización" solo ocurre porque se explota al *sujeto verdadero:* el proletariado. Por ello hay plusvalor y autovalorización y autonomización del valor, explotación tanto del valor de uso objetivo como del valor de uso de los sujetos.

La "autonomización del valor" analizada por Marx es la matriz y la raíz del concepto de Engels de "autonomización del Estado", con el que se indica una crítica de estas *apariencias ilusorias* que produce la enajenación social capitalista, semejando o como si en la sociedad no fueran los verdaderos sujetos en quienes estriba la autonomía, sino que ocurre la ilusión, decíamos, basada en el funcionamiento objetivo del Estado, de que el verdadero sujeto autónomo es el Estado. Esta *proposición crítica* de Engels es traducida por aquellos autores supuestamente "marxistas" como *algo positivo y neutral;* lo propio y específico de la política.

La consecuencia más nociva de ello estriba en lo siguiente: en Marx y Engels el sujeto proletario promueve su devenir revolucionario en tanto que gestiona su propia liberación, en tanto que logra autonomía respecto de los aparatos, formas de vida e ideología burgueses, pero para los autores aludidos esto es poco menos que incomprensible o bien, solo en las primeras palabras lo asumen para en las siguientes, pasar a revocarlo; o bien, en tercer lugar, relativizan de diversos modos el carácter general del sujeto revolucionario de la sociedad burguesa atribuido por Marx y Engels al proletariado. Ora someten al proletariado bajo el Estado (Estado capitalista presuntamente "obrero") otras

bajo el partido y el sindicato o también a cada proletario o intelectual revolucionario, bajo el concepto de "clase" metafísicamente entendido, o bajo otros "nuevos" sujetos, etcétera. Pero todas estas instancias no son sino instrumentos o mediaciones en el curso de un proceso histórico vasto y complejo dentro del que adquieren cada vez forma, función y estructura precisas para las tareas históricas del caso o bien son destruidos y "arrumbados en el museo de los trastos viejos de la historia". Pues bien, es claro que tanto la proposición crítica de Engels acerca de la autonomización del Estado como la de Marx acerca de la autonomización del valor-capital se basan en la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel desarrollada por Marx en 1843.

De hecho, la razón de fondo por lo que a muchos les incomoda el joven Marx, en especial el de la "Crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel" es muy actual, para nada algo realmente jugado ni teórica ni prácticamente en el contexto del joven Marx. Es por esta razón actual por lo que quieren poner como no marxista (Louis Althusser) o en una transición interminable (Agusto Cornú) o en una paradójica ambigüedad (Adolfo Sánchez Vázquez) que le quita la palabra para que si queremos podamos usarla nosotros a capricho, etcétera. En realidad, defienden las realidades de la URSS y otros presuntos países socialistas como si realmente lo fueran, creen que por espíritu revolucionario deben convalidar la represión social allí prevaleciente. De rechazo convalidan la represión social estatal capitalista y tecnoburocrática que también prevalece, aunque con otra fisonomía, en Occidente. Es decir, de fondo es la realidad unitaria del capitalismo como un todo geográfico y funcional lo que están defendiendo y la que los ha confundido con su escindirse y transfigurarse, etcétera. Para ello y por ello, es que escinden la crítica del Estado y la de la propiedad privada, por defender a la burocracia estatal sea de la URSS o de las administraciones gubernamentales que en Occidente puedan detentar los partidos socialdemócratas o los comunistas, etcétera. Pero Marx vincula desde 1843 la crítica del Estado y la de la propiedad privada, la Crítica de la Política y la Crítica de la Economía Política precisamente al criticar a la burocracia como propietaria privada del Estado y por ello en conexión funcional con el capital, con la propiedad privada como un todo. Y la misma síntesis opera y sutura Marx, en el proletariado en tanto clase revolucionaria anticapitalista y antiburocrático estatalista.

Después de la Perestroika, rechazar u olvidar al joven Marx tiene para la ideología burguesa la función de no asumir la distinción radical que existe entre Marx y la URSS, palpable en su crítica al Estado y otras tesis similares no menos esenciales. Hay también a quien el joven Marx le disgusta, por la insistencia de este en la crítica de la religión y en la necesaria separación de Iglesia y Estado para el desarrollo de la democracia. Se trata de corrientes cristianas reaccionarias. Pues a las progresistas el humanismo del joven Marx les atrajo desde los 50.

Presento ahora, mi *tesis central* respecto de la especificidad de la crítica de Marx a Hegel y de la obra de Marx.

Se trata de una relación de autonomía o *independencia,* no como cree L. Althusser, de *ruptura*, no de "continuidad/discontinuidad", etcétera, como la piensan múltiples autores, por ejemplo, ASV- relación de independencia *crítico-positiva;* así pues, no de una crítica negativa o imperfecta sino global y radical que ya se *afirma* (positiva) sobre sus propios pies (independiente). Esta relación es *crítica* porque no es neutral, ni cientificista (objetivista), sino esencial y humano clasista, o no presa en *apariencias cósicas* que no toman como "raíz del hombre al hombre mismo" (1843). Y que se desentienden del hecho de la configuración contradictoria de la sociedad humana. de los antagonismos de clase, según los cuales el *polo práctico laboral* o de afirmación específicamente humana queda sometido por el *polo de antipraxis acumulativa* monopolizada por la clase dominante. "Crítica" —o perspectiva esencial humano clasista— contra la clase dominante *denegadora* de la afirmación específicamente humana, *en tanto* explotadora de otra clase, del proletariado si hablamos del capitalismo.

La perspectiva que deriva de esta tesis sobre la *"relación de independencia crítico positiva"* de Marx hacia Hegel, es la de observar el desarrollo intelectual de Marx (de 184l hasta 1883): a) *En continuidad* y sin discontinuidad ninguna, b) ofreciendo como lugar privilegiado de escenificación a los *Manuscritos de 1844,* y, precisamente, objetivándose como c) *Crítica global de la sociedad* fundada en la *crítica de la economía política*. Mi interpretación del desarrollo intelectual, etcétera, de Marx es original en el hecho de que hablo de *independencia* y la explico a través de lo que digo ser la crítica positiva de la sociedad asentada en la tesis de la pertenencia exclusiva de la autonomía al sujeto.

Más allá de incomprensiones si se revisa la *Filosofía del derecho de Hegel* no solo en los parágrafos que Marx comentara críticamente en

1843 sino sobre todo aquellos en los que finaliza el libro de Hegel —los correspondientes a la historia universal— vuélvese evidente dada la discrepancia tajante entre lo dicho en ellos y las tesis de la concepción materialista de Marx sobre la historia,[109] vuélvese evidente que Marx en 1843 *no era hegeliano* al criticar al Estado y a la concepción hegeliana de la política y de la sociedad civil, e incluida allí la economía, es decir al llamado por Hegel "sistema de necesidades". Sí, Marx no era hegeliano, pero tampoco externo o ajeno a la Crítica de la economía política. Además, siendo consecuentes con lo anterior, debemos concluir que *tampoco era feuerbachiano.* Es decir, que cuando criticaba a Hegel no lo hacía "preso en Feuerbach, sino que se trataba de una *alianza entre Marx y Feuerbach,* cada cual con posturas ya independientes e irreductibles. Con estas tres tesis ni hegeliano, ni feuerbachiano, ni ajeno a la Crítica de la economía política confronto las de muchos intérpretes en primer lugar las de L. Althusser en su *La revolución teórica de Marx*.

Entenderemos lo anterior si recordamos que en 1843 no es la primera vez que Marx critica a Hegel y que desde 1841 en su tesis doctoral ha ido forjando una vía *independiente* de Feuerbach para rebasar a Hegel.

En efecto, Marx fue forjando su propio discurso de crítica de la sociedad en un largo proceso de discusión con Hegel, cuyos principales hitos históricos inician en 1837 con Marx discutiendo a Hegel sin superarlo; luego lográndolo en general y, *formalmente,* en 1839 en ocasión de preparar su tesis doctoral; después, en 1843 y en alianza con Feuerbach superándolo *por partes* (a propósito de la dialéctica, de la política, etcétera) para terminar superándolo en complitud y en toda la línea, es decir *global* y *realmente* en sus *Manuscritos de 1844,* teniendo a la CEP por principio estructurante del programa general a cumplir contra Hegel. Sobre esta *sólida base* Marx requirió y pudo incluso comenzar a forjar una *terminología propia* que hace su entrada en escena en 1846 en la *Ideología Alemana*.[110]

Así pues, primero (1839) superación *formal general,* aunque jugada en referencia a un tópico particular de Historia de la Filosofía, después de

[109] He dedicado un libro para tratar con pormenor este asunto: *Clases e Historia Universal en Hegel criticado por Marx,* de próxima publicación en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

[110] Resulta evidente que la mayoría de intérpretes del Joven Marx no establece una cronología como la recién expuesta.

un intento fallido al enfrentarse globalmente y de entrada Marx con Hegel. Después (1843), superación *real, pero por partes,* aunque estableciendo el programa general metódico para hacerlo a partir de la Lógica. En tercer lugar (1844), superación *real y global* en base a un programa general y metódicamente arreglado a partir de la CEP como fundamento específico. Por donde, finalmente, Marx requirió *remodelar formalmente* (1846) su terminología más allá de las tomadas en préstamo a Hegel o a L. Feuerbach, aunque *sin* desecharlas completamente en lo que tuvieran de adecuadas a la crítica científica de la sociedad capitalista, etcétera.

4. Crítica al politicismo actual como originado en Weber

En fin, los trabajos de Poulantzas, Marramao, De Giovanni y *tutti cuanti,* terminan en lo siguiente:

Todo el trabajo de Marx y Engels de invertir a Hegel —el politicismo e idealismo de Hegel— lo vuelven a invertir hacia el politicismo y el idealismo de Hegel. Aunque de hecho no es Hegel quien los influencia directamente sino Max Weber. Quien sí piensa en "autonomía de la política" y piensa —influenciado por Hegel— que la burocracia es un elemento neutral, indiferente a las clases sociales. Por cierto, no para enaltecerla políticamente como Hegel, sino solo con relación a sus capacidades administrativas, pero criticándola como derivable en represión totalitaria. Para criticarla o enaltecerla, el hecho es que Weber la indicó como *autónoma* junto a la política y el Estado. Max Weber tiene una concepción que *parece* en parte crítica y en parte tolerante, pero que en realidad es completamente *acrítica respecto de la enajenación de las esferas objetivas de la sociedad, respecto del sujeto, y de estas entre sí.* Pues confunde enajenadamente las características del sujeto social con la de los objetos institucionales.

Ahora bien, esta "autonomización" objetiva de cierta esfera de la realidad social está determinada por el hecho descubierto por el joven Marx de que *existe* una cierta clase (o sujeto colectivo) afianzada en sus condiciones económicas de reproducción vital. La burguesía al tener el monopolio de la riqueza social funge como sujeto soberano, único, exclusivo; y en gracia a esta *opresión clasista* económicamente arraigada es que el Estado puede aparecer como si fuera autónomo

por sobre las clases sociales; sobre todo, para dominar al sujeto social restante.

De ahí, la importancia de resaltar la conexión entre las esferas y entre las diferentes críticas enlazadas en una *crítica global* afirmativa del sujeto social en su conjunto, salvándolo de la represión en que vive.

Los novísimos intérpretes de Marx, antes dogmáticos a la letra, hoy lo revocan a la letra. Preparan el cadáver para los enterradores posmodernos. Y en verdad es difícil distinguir entre enterradores e intérpretes. Las realidades enajenadas del capitalismo —el Estado, la nación, el capital, la mercancía, etcétera— impresas en las cabezas y la experiencia de los intérpretes de Marx han obstaculizado el que lo comprendan, y propiciado el que después de que él invirtiera a Hegel ellos invirtieran a Marx. La cosa es como sigue.

Del mismo modo en que en Hegel la hipóstasis del *Estado* por sobre la *sociedad civil* esconde la hipóstasis de la *Idea* por sobre el *Estado* (y así mejor se sutura el politicismo y el estatalismo con el culturalismo y el *idealismo),* del mismo modo los novísimos politólogos —entre ellos N. Bobbio y G. Marramao, etcétera— no parecen ser estatalistas, ni politicistas, porque exaltan un correlato de la Idea Absoluta de Hegel que fuera propuesta por Max Weber; el "proceso de racionalización", tanto tecnológico, como cultural institucional de la sociedad, y que se sirve del Estado para realizarse. Han sustituido Idea Absoluta (Hegel) por proceso de racionalización (M. Weber), pero el idealismo no deja de enseñar la oreja tras el mentado "proceso de racionalización". Ahora bien, si Hegel era *estatalista,* Marx no dejó de captar que la propiedad privada era el secreto de la constitución jurídica y, simultáneamente, que el secreto del Estado era la idea Absoluta. O, en otros términos, que esta era la traducción del *capital,* es decir, de la propiedad privada desarrollada.[111] Así que el Idealismo de Hegel al traducir en la Idea al *capital social mundial* no era sino su modo de ser Hegel *economicista*. Su confesión de que la Idea *debe* dominarlo todo, incluso al Estado, de que el capital ya domina al todo social racionalmente.

[111] Por ello, en el Tercer Manuscrito de 1844 puede decir, por ejemplo, que La Lógica es el dinero del espíritu (Subapartado: Fenomenología; B) en p. 111 de la edición de Grijalbo [Carlos Marx y Federico Engels. *Escritos Económicos Varios;* traducción, Wenceslao Roces); México, 1975.

En efecto, Hegel no se conforma con el totalitarismo del Estado, sino con que este sirva a la Idea, es decir, al totalitarismo del capital. Es simultáneamente *estatalista* y *economicista;* pero encubre del mejor modo esta mezquindad so capa de ser idealista, nada materialista.

Marx saca sus conclusiones: hacer la CEP es proseguir la crítica a Hegel, y criticar a Hegel conlleva un enfrentamiento implícito con la Economía Política Burguesa.[112] Por ende, la crítica global de la sociedad capitalista no puede ser realizada sino fundamentándola circularmente en la CEP y esta guarda *in nuce* a aquella.

Por cierto, el capitalismo tampoco se conforma solo con dominar al proceso de trabajo inmediato y toda la *economía,* sino también quiere dominar el *Estado* y, además, encubrir/confirmar ambos dominios mediante la dominación/manipulación *cultural* ideológica y comunicativa.

Y los *politólogos* (a lo Marramao) exaltan el politicismo y el estatalismo, pero solo se conforman si a la vez sirven economicistamente al capital, formulando su dominio culturalistamente como "proceso de racionalización" (traducción mundana de la Idea Absoluta hegeliana). Sin embargo, por otro lado, desde un manifiesto politicismo y culturalismo no dejan de criticar a Marx de economicista y ya decretan por ello su muerte.

Los politólogos pseudomarxistas actuales no hacen sino enderezar a Marx la vieja crítica de "economicismo" o "determinismo económico" que ya le hiciera la derecha, los populistas rusos y por primera vez en 1846 el socialista alemán Weitling, quien, como es sabido, redundaría en una estadolatría análoga a la que veinte años después (1866) desplegara Lassalle al venderle a Bismarck el movimiento obrero alemán. El capitalismo no se conforma con reproducirse/repetirse simplemente, sino ampliada y complejizadamente. Así, los ideólogos pseudomarxistas le lanzan la vieja crítica a Marx, pero sofisticada y aderezada en el tenor siguiente: "proyección elíptica [o reduccionista, añadimos para explicar lo que Marramao quiere decir contra Marx] de la inmanencia sectorial [de la economía] sobre la totalidad de relaciones sociales".[113]

Lo que ocurre en verdad es que les incomoda ver a Marx yendo a los fundamentos del dominio capitalista y que quiera subvertir desde lo

[112] Así lo formula en el "Prólogo" a los *Manuscritos de 1844*.

[113] Marramao, Giacomo; *Lo Político y las transformaciones. Crítica del* capitalismo e ideologías de la crisis entre los años 20 y 30. (Italia, 1979); (Trad. Alfonso García Ruiz y José Aricó; Ed. Siglo XXI. Colección Pasado y Presente No. 95, México. 1982.

autogestivo lo político estatalizado. “Lo político estatalizado”, esto es que hipostasía a la política para mejor suturar/preservar y servir al dominio económico del capital; allí donde este atenaza a lo autogestivo, es decir, al arraigamiento del sujeto social. Los mismos que confunden la especificidad de la política con su enajenación —es decir, con su presunta “autonomía”— son quienes dicen que en Marx —el cual sí distingue con nitidez la política respecto de la política enajenada— no hay una teoría política. Pues bien, aquí los hemos denunciado, por el camino de mostrar la especificidad del discurso de Marx. Para, así, hacer homenaje al gran servicio que prestó a la humanidad.[114]

[114] 1993 es el año en que se cumplen 150 años de la composición de la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* por Marx (1843).

Comunismo y derecho: Reflexiones sobre la crisis actual de la forma jurídica[115]

Carlos Rivera Lugo

INTRODUCCIÓN

¿Existe una teoría marxista o comunista del derecho? Según Hans Kelsen, los intentos de desarrollar una teoría del derecho sobre la base de la interpretación económica de la sociedad hecha por Marx "ha fracasado por completo". La razón para ello, según este, es la tendencia a sustituir la norma, como foco primordial de atención, con las condiciones histórico-sociales a partir de las cuales se articula el sistema normativo.[116] La teoría jurídica soviética es descalificada por Kelsen como expresión de "una vergonzosa decadencia" en que se reduce a "una ciencia social que no es capaz de emanciparse de la política."[117]

Norberto Bobbio nos señala que, si bien en sus años juveniles Carlos Marx le dedica tan solo algunas líneas al tema jurídico, más bien como crítica del derecho burgués, ya en sus años de madurez lo vuelve a abordar, aunque parcial y fragmentariamente, a través de su tratamiento de la economía política, como si el derecho fuera parte de esta. Sin embargo, ello no es suficiente como para reconocer la existencia de una teoría sistemática en las ideas de Marx sobre el derecho. En ese

[115] Este artículo está basado en la ponencia que ofreció el autor, catedrático de la Facultad de Derecho Eugenio María de Hostos (Mayagüez, Puerto Rico) y miembro del Consejo Editorial de la revista Crítica Jurídica, en la Tercera Jornada de la VII Conferencia Latinoamericana de Crítica Jurídica, celebrada del 16 al 19 de octubre de 2012, en la Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, estado de Santa Catarina, Brasil.

[116] Hans Kelsen, *Teoría comunista del Derecho y el Estado*, EMECÉ, Buenos Aires, 1957, p. 275.

[117] *Supra*, p. 14.

sentido, "una verdadera y propia teoría marxista del derecho no existe todavía". En todo caso, podría hablarse de la existencia de una teoría de la justicia, aunque de "escasa originalidad."[118]

Para Renato Treves, Marx hizo algunas contribuciones importantes a la teoría sociológica del derecho: haber colocado el derecho con relación al conflicto social; haber relacionado el derecho con la existencia de una sociedad dividida en clases; haber previsto la extinción del derecho en una sociedad sin clases, entre otras.[119]

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos se une a quienes sostienen que "no existe una teoría marxista del derecho", aunque propone que la razón para ello es que "la razón *material* para tal déficit debe hallarse en el hecho de que ninguna de las estrategias dominantes del movimiento obrero ha necesitado, verdaderamente, hasta la fecha, una teoría marxista del derecho". Son dos las estrategias principales. En primer lugar, la reformista, la cual se basa en "una extensa utilización del derecho, ya que la transformación gradual del Estado capitalista en Estado socialista ha de ser llevada a cabo a través de reformas sociales operadas en el interior del armazón constitucional vigente". La segunda estrategia es la revolucionaria, la que postula la destrucción del Estado burgués. "Y es que, siendo el derecho un instrumento de dominación capitalista, ha de ser combatido del mismo modo que el Estado burgués". En particular, alude, como ejemplo, a la teoría general del derecho elaborada por Eugeny Pashukanis, en función de las necesidades estratégicas de la revolución bolchevique. Bajo esta, "la teoría marxista del derecho se transforma en una teoría marxista contra el derecho".[120]

Pero ¿es que una teoría marxista del derecho podía ser otra cosa que una crítica materialista de la forma jurídica, determinada de forma histórica, tal y como la abordó Pashukanis? En ese sentido, sostengo que siendo el mayor reto teórico para la crítica marxista del derecho explicar la razón por la que las relaciones jurídicas asumen, bajo la sociedad

---

118 Norberto Bobbio, *Marx y la teoría del derecho*, traducción al castellano de la intervención del autor en una mesa redonda del XII Congreso Nacional de la Sociedad Italiana de Filosofía Jurídica y Política, celebrada en Ferrara, Italia, el 5 de octubre de 1978.

119 Norberto Bobbio, *Ibid,* p. 195.

120 Boaventura de Sousa Santos, "Justicia popular, dualidad de poderes y estrategia socialista", *Revista de Sociología,* Número 13, 1980, pp. 245-247.

capitalista, la forma específica que tienen, ésta está obligada a emprender la articulación de una teoría de la forma jurídica. Sin la cual, no se alcanza a entender la especificidad histórico-social del derecho.

Pashukanis y la crítica de la forma jurídica

Más allá de ciertas aporías o imprecisiones conceptuales que hallamos en la primera aproximación de Pashukanis al desarrollo de una teoría general marxista del derecho, estoy convencido que el derecho se encargó de darle continuidad a la comprensión inicial de lo jurídico expresado por Marx y Engels, y proponerse la articulación de una teoría crítica sistemática a partir de esta. Por cierto, que él siempre concibió su obra La teoría general del derecho y del marxismo (1924) como punto de partida, como una primera propuesta crítica a un tema que había recibido insuficiente atención por parte del pensamiento marxista, si bien sus raíces se hallaban en Marx mismo. Es por ello que, en el segundo prólogo a dicha obra, de 1926, señala que: "Cae por su peso que en este corto bosquejo no podía sino esbozar los grandes rasgos de la evolución histórica y dialéctica de la forma jurídica". De ahí que, incluso, aclarase posteriormente que no pretendía descalificar las formas embrionarias de lo jurídico que hubo en periodos pre mercantiles y precapitalistas, como el romano, a pesar de que bajo el capitalismo será que lo jurídico alcance su forma más acabada de desarrollo.[121] En ese sentido, solo aspira a que se visualice el derecho como producto de una evolución histórico-social, el cual adquiere su mayor madurez bajo la sociedad burguesa. Bajo esta se desarrollan, como nunca antes, las relaciones jurídicas como materialización de las relaciones sociales de producción e intercambio.

Es esa forma histórica más acabada de lo jurídico en la que centra su atención por ser el derecho burgués objeto de un peligroso resurgir al interior de la revolución bolchevique y el Nuevo Plan Económico (NPE) de 1921, como expresión de la reintroducción de la forma-valor y demás lógicas del mercado capitalista. El repliegue fue una maniobra impulsada por Lenin para contener las serias dificultades económicas que arropaban a Rusia producto de las secuelas de una

[121] Eugeny Pashukanis, *La teoría general del derecho y del marxismo*, Grijalbo, México, D. F., 1976, pp. 11-12, 22.

virulenta guerra civil y ante el hecho que la revolución bolchevique no lograba extender la llama de la revolución proletaria por el resto de Europa. No había manera, por ello, de evitar que se acrecentaran una serie de diferencias al interior del bolchevismo. El mismo Lenin había afirmado en 1917 en su obra *El Estado y la revolución que el derecho*, al igual que el Estado, no son instrumentos neutrales o necesarios de regulación social, sino productos históricos de la sociedad de clases. Una vez existe el capital, insistió, domina a la sociedad toda. No hay gobierno que pueda cambiar su naturaleza como relación social y de poder al servicio de la reproducción ampliada del capital.

Lenin fue muy claro en postular que no hay mayor imperativo para una revolución anticapitalista que traspasar todo el poder al pueblo. Es el soberano popular de Rousseau o la *res communis* de Marx producto de la socialización progresiva de la producción y del poder. Se trata de reconstruir las relaciones de poder desde las bases mismas de la sociedad y no meramente apropiarse y reproducir las relaciones de poder existentes. Parafraseando a Martín Fierro: Tanto el Estado como la ley son una tela de araña, cuyo impulso es hacia la reproducción de lo existente. Por ello la urgencia de emanciparse cuanto antes de esas formas jerarquizadas y trascendentes de poder y regulación social.

De ahí que una vez en el poder, el bolchevismo se propuso la *desjuridificación* de la sociedad bajo la gobernanza de los soviets y la construcción de una sociedad autorregulada de forma democrática. La consigna: ¡Todo el poder a los soviets! Ello significó que en los inicios de la revolución se privilegiara la justicia, como fin ético, por encima de los requerimientos limitativos del derecho formal. El NPE puso fin a este proceso de gradual extinción del Estado y del derecho, y abrió el camino para la emergencia de una nueva tendencia, representada por la creciente facción dirigida por Stalin: el desarrollo de un Estado y una legalidad socialistas, alegadamente diferenciadas del Estado y el derecho burgués. Esta nueva tendencia positivista y pragmática contribuyó en gran forma a la consolidación de la burocratización creciente del proceso revolucionario y la emergencia y eventual triunfo de la tesis del socialismo en un solo país, promovida activamente por la fracción estalinista. Para esta la construcción del socialismo en un solo país requería de la estabilidad que ofrecía la forma esencialmente coactiva del derecho que hacía falta para el control social, económico y político del país.

Sin ánimo de excusar o endiosar a Pashukanis, insisto que hay que abordarlo en el contexto histórico específico en que escribió, sobre todo en función de estos intensos debates suscitados al interior del bolchevismo a partir de la adopción del NPE y sus formas capitalistas de valoración y mando. Él estaba convencido que el bolchevismo asumía peligrosamente el retorno a las formas capitalistas las cuales terminarían por tragarse el proceso revolucionario. Su preocupación central era el posible retorno del derecho burgués bajo el manto de un alegado "derecho socialista", lo que finalmente ocurrió.

Lo que Pashukanis pretendió esbozar como un acercamiento inicial hacia una nueva teoría general materialista del derecho y del Estado, pronto se vio ata-cado por la radicalidad de sus implicaciones para la nueva etapa en que entraba la revolución bolchevique. Temeroso de los efectos nefastos que tendría el retorno, a partir del Nuevo Plan Económico de 1921, de las formas capitalistas de producción e intercambio, entendió imperioso concentrarse en una desmitificación de una forma jurídica que regulaba las relaciones sociales entre sujetos abstractamente iguales y autónomos, pero, en realidad, dentro de un contexto estratégico determinado por la forma valor y la forma mercancía que terminaría por reproducir el carácter clasista inherente a dicha forma jurídica. Al igual que Marx, Pashukanis entiende que, ante un orden de derechos iguales, al menos hablando de manera formal, decide en última instancia la fuerza. Y es que las relaciones sociales capitalistas son inmanentemente violentas y coercitivas. De esta condición opresiva no se puede abstraer la forma jurídica.

En esencia, Pashukanis, aún con las limitaciones contenidas en su propuesta teórica, tuvo el acierto de identificar lo que constituye sin duda la especificidad del derecho como modo históricamente determinado de regulación social. Para Pashukanis, el normativismo prevaleciente entre los juristas burgueses no podía explicar por qué razón unas normas resultan válidas y efectivas y otras no. A lo que responde que su fuerza regulatoria radica más bien en la relación social específica que se propone validar y hacer efectiva. En ella se halla la célula primaria de todo el tejido social. Y la contradicción que encierra dicha relación social constituye el fundamento mismo de la forma jurídica. Es por ello que para él todo derecho es clasista y no puede evitar serlo.

Su teoría acerca de la forma jurídica rechaza la pretensión de reducir el derecho solo a fenómeno ideológico, para en cambio insistir en su

implicación directa en la regulación de las relaciones sociales determinantes de la vida. El derecho no puede ser reducido a pura ideología, ya que "el derecho en tanto que forma no existe solo en el cerebro y en las teorías de los juristas especializados; existe una historia real, paralela, que no se desarrolla como un sistema conceptual, sino como un sistema particular de relaciones". Y abunda: "la jurídica expresada por abstracciones lógicas es un producto de la forma jurídica real y concreta..., un producto de las relaciones de producción", las cuales no se reducen a las relaciones de intercambio, sino que también incluye "la realización completa de la forma jurídica: el tribunal y el proceso."[122]

En ese sentido, la forma jurídica posee un carácter dual: económico-jurídico. El jurista bolchevique quiso enfocarse en la realidad y efectividad del derecho, más que solo en su comprensión abstracta, aunque para llegar a lo primero transitase desde lo general y abstracto. Siguiendo el método utilizado por Marx en su análisis de la economía política para identificar las formas esenciales del capitalismo, el jurista bolchevique aborda el análisis de la forma jurídica a partir de un proceso de abstracción sistemática. Una teoría general marxista del derecho igual debe enfocarse en las fuerzas sociales verdaderas detrás de la forma jurídica, aquellas que en última instancia le son constitutivas, y no perderse entre aquellas que no son determinantes. "La teoría general del derecho puede ser definida como el desarrollo de los conceptos jurídicos fundamentales, es decir, los más abstractos", enuncia.[123] Lejos de perderse en la abstracción, Pashukanis logra como ningún otro establecer el nexo material existente entre la forma jurídica y la relación social específica que predomina bajo el sistema capitalista y la subjetividad resultante.

La trayectoria seguida por el pensamiento jurídico de Pashukanis ha sido una verdadera tragedia intelectual. Por un lado, se pretendió destruir su teoría crítica liquidándolo físicamente en 1937. Por el otro, la descalificación teórica y la liquidación física ha tenido un impacto duradero aún dentro de los círculos marxistas, a los cuales les sigue costando reconocer su valiosa contribución a partir de posturas bastante reduccionistas y parcializadas que dan testimonio a la ambigua relación que aún tiene un sector importante con la herencia nefasta del

[122] Eugeny Pashukanis, *ibid*, p. 19.
[123] Eugeny Pashukanis, *ibid*, p. 23.

estalinismo y las limitaciones ideológicas que le impuso al desarrollo de la teoría marxista. En general, esta ha oscilado, por una parte, entre un instrumentalismo político, bajo el cual al derecho se le reduce a mero instrumento de dominación y explotación, a partir de una comprensión un tanto esquemática de la relación estructura-superestructura bajo la cual lo jurídico resulta en un reflejo más o menos directo de la estructura económica y los intereses de la clase dominante; y, por la otra, un formalismo positivista que le asigna al derecho un autonomía relativa de la lucha de clases y los procesos económicos de producción e intercambio, comprensión afín a perspectivas social-demócratas o liberal-reformistas.

En ese sentido, la teoría crítica de Pashukanis resurge en estos tiempos debido a su vitalidad y pertinencia, sobre todo ante el hecho de que nadie, hasta el momento, ha podido superar la diferencia cualitativa que representa su crítica materialista del Derecho, la cual propone como eje el análisis de la forma jurídica. Ello incluye, incluso, su crítica a la comprensión sociológica del derecho, desde la perspectiva de su contenido y como reflejo de las necesidades e intereses de la sociedad, sin abordar como tal la forma que asume la regulación social y su profunda vinculación con la forma mercancía y su proceso de producción e intercambio, del cual es reflejo. Es esta relación socioeconómica la que determina, en última instancia, el contenido de todo acto jurídico. El fetichismo de la mercancía halla así su equivalente en el fetichismo de lo jurídico.

Bajo el derecho, la legitimidad de la propiedad privada no está —como en realidad es— en la fuerza sino en el consentimiento. El sujeto jurídico es desencarnado de sus atributos como vida real y concreta, inmerso en relaciones sociales permeadas de desigualdades. Es portador formal de derechos iguales a su semejante, aunque en realidad prevalezca la fuerza como criterio discriminador entre estos. En ese sentido, el derecho ofrece, con la debida mediación estatal, no solo una fundación normativa sólida para sostener los derechos propietarios y las desiguales relaciones contractuales que le dan forma. La noción de igualdad que constituye uno de sus pilares fundamentales se deriva, en última instancia, de la equivalencia de los sujetos y sus intercambios en el seno del mercado. De ahí la centralidad del principio de igualdad dentro del régimen económico-jurídico prevaleciente. El derecho adviene en algo así como la expresión del *ethos* del mercado

capitalista, bajo el cual la relación jurídica entre sujetos es nada más la parte inversa de la relación entre los productos del trabajo convertidos en mercancías.

A modo de resumen, podríamos hablar de los siguientes siete elementos constitutivos de la teoría marxista del derecho esbozada por Pashukanis:

1. Aparte de que el derecho se halla arropado por una bruma ideológica, una teoría general marxista debe centrarse en la crítica de la forma jurídica y sus efectos constitutivos de una subjetividad jurídica como reflejo de relaciones sociales específicas.
2. La genealogía de la forma legal y, por ende, de la subjetividad jurídica, se encuentra en las relaciones de intercambio de mercancías, la instancia determinante de las relaciones sociales características de la producción social capitalista según Marx.
3. La forma jurídica es equivalente a la forma mercancía. Así como el sujeto jurídico constituye la célula básica de las relaciones jurídicas, la mercancía es la célula básica de las relaciones económicas. De ahí que su análisis debe tener la forma mercancía como punto de partida.
4. En esencia, el sujeto jurídico es un productor o poseedor de mercancías. Es para esa condición jurídica que participa en el proceso de intercambio de mercancías, incluyendo la fuerza de trabajo.
5. El derecho, a partir de su principio de igualdad, juridifica en última instancia la forma valor. De ahí que las relaciones jurídicas sean la materialización de las relaciones sociales de intercambio.
6. Más que los derechos abstractos de cada sujeto jurídico, lo que prevalece al final es el balance real de fuerzas. De ahí que la forma jurídica es en el fondo un modo de regulación social predicado en la coerción y la sanción para compeler la sumisión al orden capitalista prevaleciente.
7. Una teoría general del derecho, desde una perspectiva marxista, debe asumir la extinción progresiva de la forma jurídica como modo predominante de regulación social cuyo fin es la reproducción de las relaciones sociales prevalecientes bajo el capitalismo. No se puede pretender abrir paso a una nueva sociedad y modo de vida mediante el uso de la forma jurídica. La única manera de emprender la transformación radical hacia la constitución de la sociedad comunista requerirá otro modo no jurídico de regulación social mediante el cual la convivencia social fun-

> damentada en prácticas apuntaladas en una nueva consciencia ética de lo común sustituirá la necesidad de la normatividad clasista y coactiva del Derecho. La autodeterminación sustituye así la sumisión como criterio legitimador de la nueva normatividad comunista.

Lejos de constituir un reduccionismo determinista, como algunos como Kelsen la han caracterizado,[124] la propuesta teórica de Pashukanis constituye un presagio acerca del proceso de subsunción real por el que atraviesa el derecho bajo lo económico en nuestros tiempos. Aún su énfasis en el momento del intercambio de mercancías, lejos de tender a la subvaloración de la totalidad del circuito del capital, en particular, el momento de la producción social, lo que hace es confirmar lo que ya Marx y Engels afirmaron con relación a la centralidad del intercambio de mercancías para el modo capitalista de producción social. De ahí que anclaron las relaciones jurídicas en las relaciones de intercambio, como expresión de la predominancia del valor de cambio como nuevo *leitmotif* de la producción social. La forma jurídica sirve para materializar dichas relaciones de intercambio.

El jurista bolchevique nos obliga a confrontar lo jurídico como dispositivo de poder al servicio de la reproducción del capital, una forma reificada de dominación que trasciende nuestra falsa situación como "sujetos de derecho" para intentar controlar nuestra vida toda, desde afuera y desde adentro de cada uno. Asimismo, Pashukanis contrapone la regulación normativa societal, cuyo fin es lo común, a la regulación jurídica, cuyo eje es lo privado. De ahí su insistencia en el imperativo de asumir la extinción progresiva de esta última, como forma dominante, para la construcción de la sociedad comunista. No obstante, su visión acerca de lo que llamó "regulación técnica", como modo alternativo a la regulación jurídica, resultó demasiado simplista y burocrática.[125]

Ausente un análisis de la forma jurídica y la dialéctica material entre las relaciones jurídicas y las relaciones sociales, cualquier crítica jurídica se queda corta en la medida en que está desprovista de las herramientas teóricas que permitan entender los fundamentos materiales de la crisis

[124] Hans Kelsen, *The Communist Theory of Law*, Praeger, New York, 1955, pp. 89, 93.
[125] Eugeny Pashukanis, *ibid*, p. 63.

actual planteada al derecho en la presente coyuntura histórica en que una persistente crisis del capitalismo y la progresiva conflictividad social que ha provocado, ha ido forzando su reestructuración autoritaria, muchas veces más allá del derecho mismo. En ese sentido, estoy convencido en que uno de los principales retos de la propuesta comunista en estos tiempos consiste en mostrar las tendencias que se dan hoy en torno a la emergencia de un nuevo modo de regulación social más allá del derecho burgués y del llamado derecho socialista. Para ello, tenemos que ir más allá de las comprensiones esencialmente liberales e idealistas del derecho como cuerpo de normas. Por tanto, debemos hablar de las normas a partir de su realidad como representaciones lógico-formales de relaciones sociales históricamente específicas y no la idea *a priori* que tengamos acerca de ellas. El objeto de la crítica marxista es quebrantar los cimientos mismos de toda perspectiva en estricto lógico-abstracta para desplegar de manera amplia el conocimiento de la realidad material de lo particular y su manifestación heterónima.

La forma jurídica en Marx

Marx había estudiado y escrito sobre el derecho en su juventud.[126] En correspondencia con su padre dice que "en la expresión concreta del mundo viviente del pensamiento, como lo es el derecho, el Estado, la naturaleza, como lo es toda la filosofía, el objeto mismo debe ser espiado, debe ser acechado; clasificaciones arbitrarias no deben ser impuestas desde fuera, la razón de la cosa misma debe continuar rodando como algo en pugna consigo mismo y encontrar en sí su unidad".[127] En febrero de 1843, escribe sobre lo que califica como "el Estado de fuerza" prusiano, de que bajo este "todas las normas objetivas han desparecido".[128] Sobre la filosofía hegeliana del derecho, critica su enfoque especulativo por entender que abstrae al hombre real. Lo radical está en partir del hombre concreto, de su realidad material. Y la propiedad privada posee efectos constitutivos dentro de esa rea-

[126] Marx fue inicialmente estudiante de Derecho en sus años universitarios, aunque termina concentrándose en el estudio de la filosofía.

[127] Carlos Marx, "Carta al padre (Berlín, a 10 de noviembre de 1837)", en Rubén Jaramillo (ed.), *Karl Marx, Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*, Anthropos, Barcelona, 2008, p. 43.

[128] Carlos Marx, "Observaciones sobre la reciente reglamentación de la censura prusiana", *Supra,* p. 77.

lidad material. "Cuando el proletariado reclama *la negación de la propiedad privada* no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado a principio *suyo*, lo que ya se ha personificado en *él*, sin su intervención, como resultado negativo de la sociedad". Insiste en que, en Alemania, "no puede quebrarse ningún tipo de servidumbre sin quebrar todo tipo de servidumbre en general".[129]

Marx insiste en que no es cuestión de superar las deficiencias de las actuales relaciones de propiedad, ni de reglamentarlas según principios racionales. Tras sus reglas racionales yacen leyes económicas ante cuya fría necesidad sucumben todas las leyes de equidad. También la libertad queda limitada y mediada por la ley burguesa y el ser humano reducido a monada aislada. De ahí la necesidad de su transformación, o incluso abolición. Puntualiza que "la *propiedad privada* no es una relación simple y mucho menos un concepto abstracto, un principio, sino que consiste en la totalidad de las relaciones burguesas de producción".[130]

Siento una convicción profunda de que nuestro orden civilizatorio, bajo el capitalismo, ha llegado a una fase determinada de su desarrollo, en que, como dijo Marx en el "Prólogo" a la Contribución a la crítica de la economía política, las fuerzas productivas de la sociedad han entrado "en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces". Y abunda: "De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social".

Si hay un elemento distintivo de la crisis actual por la que atraviesan los países que persisten en la reproducción ampliada del capitalismo como base de su orden es la demostración fehaciente del valor predictivo de muchas de las categorías marxistas: el carácter ineludible de la concentración del capital; la inevitabilidad de las crisis cíclicas como testimonio del carácter irracional del sistema; el carácter forzosamente imperial y guerrero del capital; el empobrecimiento de la inmensa mayoría a costa del enriquecimiento de los menos; la sub-

[129] Carlos Marx, "Contribución a la crítica de la *Filosofía del derecho de Hegel*. Introducción", *Supra*, pp. 102 y 109.

[130] Carlos Marx, "La crítica moralizante y la moral crítica" y "Sobre la cuestión judía", *Supra,* pp. 164-165, 190.

sunción de la vida todo bajo los requerimientos del capital; y la conversión del gobierno en el instrumento ejecutivo del capital. El análisis de Marx, lejos de ser reduccionista, como le han imputado algunos, ha comprobado ser comprehensivo. El derecho no podía ser abordado en abstracción o independiente de lo económico, en tanto y en cuanto su forma específica es producto de las formas que asume la economía política y de las relaciones sociales que se ocultan bajo dichas formas y son potenciadas por estas.

Marx entiende que al aquilatar las contradicciones de naturaleza sistémicas que se producen en la base económica de la sociedad, es que se puede valorar el trastocamiento que se efectúa en concreto en las formas jurídicas y políticas. Solo así se puede adquirir la consciencia precisa del conflicto histórico que se manifiesta a través de dichas formas y proponerse su superación efectiva. Desde mi perspectiva, dicho imperativo se atiende de manera eficaz hoy solo en la medida en que se asume la crítica jurídica más radical y total: la que pone en cuestión tanto la función social como la forma y existencia misma del derecho contemporáneo. En la conceptuación de la normatividad, hay que desechar la tentación de seguir anidándola en la apariencia. Tiene que arraigarse en la realidad. Solo a partir de ella es que los seres humanos entramos en relaciones determinadas a partir de las cuales producimos socialmente nuestra existencia, incluyendo su dimensión normativa.

¿Constituye el Derecho una relación social en el mismo sentido que el capital es definido como una relación social? El propio Marx encuentra el contenido de la relación jurídica en la relación económica misma: "toda forma de producción produce sus propias relaciones jurídicas".[131] El derecho no tiene una historia propia. No puede entenderse a partir de sus propios enunciados lógico-abstractos. El derecho no nace del derecho, es decir, de las normas jurídicas. Se constituye a partir de las relaciones sociales, determinadas de forma histórica. No es algo ajeno a estas que se reduce a enunciar meras ideas y normas. Lo que es la forma jurídica, así como sus contenidos, se remite a un sistema históricamente determinado de relaciones sociales, a su vez relaciones de poder que se apuntalan a partir de un conjunto de aparatos, instituciones, procesos, técnicas reglas y normas.

[131] Carlos Marx, *El capital,* Vol. I, Libro I, capítulo II, FCE, México, 2006, p. 48.

Según Cerroni, Marx "concibe el derecho moderno como una organización normativa de las relaciones sociales modernas". Abunda: "La forma jurídica, en su explicación última, en la forma de conexión de las voluntades de individuos social- mente relacionados por la mediación real de las cosas, la forma específica de cohesión de la sociedad moderna". Para Marx, no se trata de una interpretación "sociológica" de la norma, como sostienen Kelsen y Treves, sino "una reducción metódica de la formación a un tipo de relación social material que, actuando solo mediante el encuentro de voluntades (intercambio) y no ya mediante la directa vinculación del productor, desarrolla la relación de producción *como cambio*". "La sistematización normativa del Derecho moderno se da en función de esta trama material objetiva de la sociedad; se conforma sobre ella y, ya que con ella nace, sigue sus pasos y, en todo caso, su decadencia", puntualiza Cerroni.[132]

Marx no habrá escrito una obra específica sobre el derecho, pero lo que resulta innegable es que dondequiera que se refirió en sus escritos a la especificidad histórico-social de la forma jurídica estableció con claridad que esta se debe al hecho de ser expresión de las relaciones sociales de intercambio. En ese sentido, cualquier aproximación teórica de Marx al derecho solo podía darse en el contexto específico de su investigación y teorización acerca de unas relaciones sociales históricamente determinadas: las del capitalismo. Su crítica no puede ser, por lo tanto, "una crítica del derecho desde el punto de vista del derecho", como si fuese un fenómeno autónomo, sino que una crítica materialista y totalizante de lo jurídico como parte integral de la crítica general de la economía política capitalista.

Ahora bien, el sentido que Marx le otorga al término "forma" parecería coincidir más con una de sus acepciones en el idioma alemán, la palabra nativa alemana *Gestalt*, que estrictamente con la palabra *form*, de origen latino, que también existe en dicho idioma. *Gestalt* se refiere a algo sustantivo que sitúa, conforma o estructura algo.[133] No es una forma abstracta e indiferenciada, sino la configuración histórico-social de algo. A diferencia de *form*, el *Gestalt* no está en oposición al contenido de

[132] Umberto Cerroni, *Marx y el derecho moderno*, Grijalbo, México, D. F., 1975, pp. 93-95.

[133] Al respecto, véase la nota introductoria de Nicolás González Varela, titulada "Karl Marx, léctor anómalo de Spinoza", a la obra Karl Marx, *Cuaderno Spinoza,* Montesinos, Madrid, 2012, p. 44.

una cosa, sino que la ordena, es decir, la determina. Marx se refiere a ello como la "determinación de la forma" (*formbestimmtheit*).[134]

En la dialéctica marxista hay unión orgánica entre forma y contenido. Se rechaza la dicotomía, propia de la filosofía idealista y liberal, entre lo formal y lo material o sustantivo. La forma estructura la realidad empírica. De ahí que hay que comprenderla en su genealogía, en el fluir de su movimiento, en su permanente devenir. La negación dialéctica es una negación real y material. No es metafísica. En cambio, la "forma" en Hegel se refiere a algo segundario, superficial y exterior a la esencia de algo. Su "forma" es mistificadora. Su negación es, por ende, una negación lógica. Por tal motivo, es incapaz de representar una crítica inmanente a la realidad misma.

Derecho y no-derecho: los dos sentidos de la ordenación normativa

Ahora bien, el modo de regulación social prevaleciente —es decir, el imperante bajo el presente orden civilizatorio capitalista— posee una forma dual que refleja el carácter contradictorio del sistema de relaciones sociales y de poder que codifica: el derecho y el no-derecho, como representación estratégica de los dos sentidos de ordenación que forcejean en su seno, uno impuesto desde arriba y otro potenciándose desde abajo; el primero trascendente y el segundo inmanente. Son formas diferenciadas de subjetivización y objetivización.

La primera, la forma jurídica —una forma particular de normatividad— está caracterizada por un pesado estatismo, legismo y conflictividad, sobre todo por verse obligada a legitimar el elemento de fuerza que le es consustancial al capital, como relación social, para compeler a la gente a comportarse de una manera consistente con sus intereses. Regula las relaciones materiales de producción y reproducción mediante la imposición de normas de conducta sancionadas por la fuerza del Estado. La forma jurídica es así una instancia sancionadora de las irradiaciones de esa otra forma, de carácter primordial: la forma-valor y su materialización en la mercancía. Sobre todo, garantiza el más fundamental de los derechos bajo el capitalismo, el de la propiedad priva-

[134] Isaak Illich Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1974, pp. 85-87.

da, lo que incluye además del derecho del capitalista a la apropiación privada, como mercancía, de la fuerza del trabajo, así como del producto de ese trabajo ajeno. Además, mediante el derecho, se regulan los procesos tanto de producción como de intercambio, según los requerimientos del sistema. Ello le asigna un carácter imperativo a la forma jurídica, sobre todo en la sociedad capitalista. En ese sentido, la implantación de la ley de valor requiere de la constitución del *rule of law*.[135] De la forma jurídica y la relación social específica a la que da vida, surge en última instancia la forma jurídica.

La segunda, la forma normativa, se caracteriza por un pluralismo humano y societal, así como de una abierta eticidad. La hegemonía, hasta ahora, de la primera sobre la segunda es más bien expresión de una estrategia discursiva a la que ha acudido el sistema para garantizar su reproducción continua. Responde a un paradigma de poder intimidador, reduccionista y expropiador de la potencia normativa del individuo y de la comunidad. Es la forma bajo la cual la clase dominante ha querido representar de manera normativa su poder opresivo y excluyente; encausar la lucha de clases a través de un conjunto de dispositivos disciplinarios, es decir, de control. Aquí radica su centralidad como dispositivo de poder.

La norma es, si se quiere, la forma básica, es decir, elemental, primaria y autogestada, y cuya fuente material es societal. Es el resultado de un acto de voluntad de un individuo o una comunidad. Es teleológicamente autónoma e inmanente en su origen. Por ello, resulta más personal e inmediata en su alcance. No emana del Estado, por más que bajo el idealismo hegeliano se le privilegie como fuente e instancia determinante de la regulación social.

Por su parte, la ley es la forma secundaria cuya fuente material es el Estado autonomizado de la sociedad, y como tal se presenta, por medio de la *fictio juris*, como un objeto externo y trascendente al individuo y la sociedad, portadora de una jerarquización social que propende a la

[135] Dice Óscar Correas que "las normas jurídicas de una sociedad que intercambia *dependen*, encuentran su explicación, su ser *así* y no de otra manera, en la ley del valor". Óscar Correas, Introducción crítica del derecho moderno (esbozo), Fonatamara, México, D. F., 2000, p. 30. Sobre el particular, véase también a Bernard Blanke, Ulrich Jürgens & Hans Kastendiek, "On the Current Marxist Discussion of the Analysis of Form and Function of the Bourgeois State", en John Holloway y Sol Picciotto (ed.), State and Capital: A Marxist Debate, Edward Arnold, London, 1978, p. 123.

desigualdad real. Bajo esta, la norma jurídica se presenta, formalmente al menos, como el marco cualificador y validador del *actio*.

La normatividad del no-derecho[136] es, en cambio, inmanente al individuo y la sociedad. Es esta forma simple, local e inmediata en la que radica el corazón de la regulación social. Está basada en la autodeterminación, la cooperación, la solidaridad o la afectividad, así como la igualdad real.

¿De dónde procede el carácter de cada una? Emerge de la forma específica e históricamente determinada que asume. Cada forma está llena, pues de sutilezas valorativas y tensiones dialécticas, aunque en el caso de la forma jurídica la misma asume, además, un carácter alienante que expropia al individuo y a la sociedad de su libertad inalienable y poder normativo para trocarla en derecho relativo a los dictados de unos poderes externos ocultos tras la *fictio juris,* su materialidad espectral en torno a la cual se teje todo un fetichismo similar al que se traba en torno a la mercancía.

Tan pronto la regulación social asume la forma jurídica, esta no puede sino representar la relación social y de poder específica que codifica. Constituye así una subjetividad específica, la del "sujeto de derecho" como propietario privado y la de las relaciones jurídicas —en la forma de esos magistrales artificios suyos que son el contractualismo privado y la autonomía de la voluntad— como relación social (y de poder) en las que se producen intercambios entre propietarios privados. Como bien puntualiza Marx en *El Capital*, vol. I, al inicio del capítulo II, titulado "El proceso de cambio": "El *contenido* de esta *relación jurídica* o de *voluntad* lo *da* la relación económica misma". Y si cabía alguna duda acerca de esto en el periodo de subsunción formal de la que nos habla Marx en *Los Grundrisse*, ya no cabe alguna a partir de la presente subsunción real de la vida toda bajo el capital. Han saltado de manera efectiva todas las mediaciones que existían bajo la subsunción formal. Economía, sociedad, política, Estado y derecho se han compenetrado. La vida se ha impuesto sobre la ficción.

Para Kelsen, la norma jurídica no es idéntica a la relación social específica; en todo caso, lo que hace es reflejarla. En parte tiene razón pues

[136] Véase al respecto de Jean Carbonnier, *Derecho flexible*, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 13-63. Refiérase también a mi trabajo "El tiempo del no-derecho", *Youkali*, número 13, Madrid, julio de 2012.

no se puede, hasta cierto punto, reducir el derecho solo a hecho. No todo hecho es fuente material de normatividad. No todo hecho es un *hecho normativo* (Gurvitch), es decir, una realidad que forja de manera material la forma y el contenido del derecho cónsono con los fines que le animan.

Sin embargo, aquí corremos el peligro de caer en el dualismo kantiano entre idea y realidad que tanto critica Marx. De no ver el derecho por lo que en última instancia *es*. La hipostatización de la categoría jurídica que se tiende a dar, por ejemplo, en Kelsen propende a cierta autonomización del derecho, es decir, la localización del fundamento u origen del derecho en el derecho mismo. Se trata de encontrar en el derecho mismo, como sistema "puro" de normas, su razón de ser y fuente de validez.

Sin embargo, a lo que Marx nos convida es a todo lo contrario, a un sistema más bien "impuro", para tomar prestado un término gramsciano. Nos pide sacar a la superficie lo que la forma jurídica, en su proceso de mistificación metafísica, hace todo lo posible por encubrir, ocultar: las relaciones sociales y las luchas reales que se dan a partir de estas. Hay que salirse de las "alturas etéreas", puntualiza, para tratar de comprender "lo que encuentro en la calle". Hay que fundar la idea, incluyendo en nuestro caso la norma, en la realidad misma.

El Estado de la subsunción real

Ahora bien, hay otro aspecto de la cuestión que deseo puntualizar, sobre todo por ser la causa inmediata de la actual transubstanciación de la normatividad contemporánea. Se trata de un nuevo desarrollo del fenómeno del poder bajo el *Estado de la subsunción real*,[137] como la nueva forma que asume el "Estado" y los procesos sociales de prescripción normativa bajo el notorio modelo neoliberal de acumulación. El capital se ha hecho directamente Estado. Ha sido de facto privatizado y corporativizado. Asimismo, ha ocurrido con el llamado Derecho público, el cual nunca rompió con el sistema capitalista, aun dentro de la función social conciliadora y reformista que pretendió imponerle al capital.

[137] Toni Negri, *Fin de siglo,* Paidós, Barcelona,1992, p. 29.

Puntualizo en ello: la separación entre política y economía, sociedad política y sociedad civil se ha desvanecido. La verdad efectiva del Estado se realiza ya de manera abierta en la socioeconomía capitalista. Las vetustas instituciones que garantizaban la soberanía del Estado y la obediencia o sumisión de sus ciudadanos, se han ido desplomando. Como resultado, al Estado neoliberal ya no le interesa limitarse a los "sujetos de derecho", sino que, fiel a las lógicas actuales del capital, pretende extenderse sobre la vida toda. La función principal que desempeña este poder omnicomprensivo, por no decir sin ambages totalitario, es invadir y subordinar la vida toda, colectiva e individual, a los controles y regulaciones procedentes del capital y su normatividad, determinada en última instancia por la forma-valor.

La sociedad toda se erige en un taller ampliado de producción social e intercambio de mercancías. Y dentro de él una parte cada vez mayor del trabajo se hace precario, difuso y poco remunerado. Por lo tanto, la existencia social de las personas es como parte de una masa proletaria ampliada, más allá de sus señas clásicas, que se ve forzada a sobrevivir en los márgenes de la economía capitalista. De allí su singularidad, su particularidad, su novedad, como participantes de un proceso de producción social que lo reduce de manera creciente a la *nuda vida*,[138] condición que potencia su negación mediante una creciente conflictividad social que asume múltiples formas, desde las ocupaciones de plazas y centro laborales y educativos, hasta huelgas y paros e insurgencias civiles.

Insisto en que la vida social y política bajo el neoliberalismo ya no gira en torno a ese artificioso "sujeto de derecho" sino en torno a seres vivos y concretos para los cuales ya no le basta una regulación social desde el derecho y sus dispositivos debilitados de control, sino que ahora debe abarcar la regulación de la vida toda desde cada una de sus manifestaciones sociales e individuales.[139] Junto a ello se potencia una nueva política contestataria desde cada uno de los espacios que padece el asedio neoliberal y su amenaza a la vida toda. En parte ello explica la declinante efectividad del derecho precedente al interior del actual modo de regulación social y la creciente criminalización de la

[138] Sobre el concepto de la *nuda vida,* véase a Giorgio Agamben, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

[139] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México, D. F., 1996, pp. 175-176.

protesta social. Pero, también la declinante legitimidad, así como creciente indeterminación del derecho para la inmensa mayoría de la sociedad neoliberal. Ello ha contribuido a potenciar la forma del no-derecho, es decir, la producción normativa alternativa, desde múltiples focos y espacios, ajenos al Estado.

Ya lo dijo Marx: "La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de relaciones y condiciones en los que esos individuos se encuentran recíprocamente situados".[140] Y una estructura de poder cuyos forcejeos sociales giran en torno a la vida concreta y sus relaciones de poder, no alrededor de la *fictio juris*, necesita de un nuevo modo de producción social de normatividad que atienda de manera efectiva las necesidades fundamentales de los seres vivos, sobre todo la de la libertad, hoy amenazada bajo el *Estado de la subsunción real*. Bajo el cual, hemos sido reducidos a la *vita nuda,* a merced de su poder desnudo, con poca o ninguna mediación de parte del "Estado de derecho". Del Estado de derecho se ha pasado a la razón de Estado, cuya matriz oculta la encontramos en la *norma-capital* (la ley del valor) y cuyas "leyes" pretenden ser inculcadas ya no como prescripciones externas sino invisibles e internalizadas. A partir de los cambios acaecidos en los circuitos del capital, sobre todo la producción social, se pretende rehacer la vida toda a su imagen y semejanza.

El gran reto que confrontamos los anticapitalistas, y en especial los comunistas, es cómo forjar un modo anti disciplinario y no alienante, es decir, no-jurídico, y radicalmente democrático de regulación social que no repita las lamentables experiencias de mando y regulación que se vivieron bajo el socialismo real europeo. Además, si de lo que se trata es de romper de manera efectiva con el capital, ello incluye su modo de regulación social: el derecho, cuya existencia está en función de su continua reproducción. Para ello hay que aprender que el poder, como decía Foucault, no constituye una realidad externa a la propia vida, sino que se constituye desde cada ser viviente y desde cada una de sus manifestaciones más locales, incluyendo los procesos sociales de producción, incluyendo los normativos.

Es en ese sentido que necesariamente hay que incorporar la paradigmática contribución de Foucault a nuestra comprensión del Derecho.

[140] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* Siglo XXI Editores, México D. F., Tomo I, p. 204.

Para este, hay que dejar atrás la concepción esencialmente hobbesiana del poder soberano cuasi absoluto que en términos generales han seguido los liberales y los socialistas marxistas por igual, es decir, un poder centrado en el Estado y un derecho como producto exclusivo de este ante la incapacidad natural del ser humano de gobernarse a sí mismo y darse su propia normatividad. El poder jurídico constituye al sujeto como transgresor real o potencial que requiere ser disciplinado y, si necesario, reprimido. En ese proceso construye subjetividades sometidas al orden establecido, bajo la ficción de la existencia de un vínculo contractual. Bajo la ficción jurídica es el consentimiento el origen de la sumisión a la autoridad estatal y no la represión. El derecho cumple así una función colonizadora o normalizadora del sujeto. De ahí que sus normas y reglas sean mecanismos de poder con efectos de verdad, es decir, efectos justificadores del ejercicio de ese poder. Para Foucault, el Derecho, como instrumento de dominación que incluye no solo la ley sino que también el entramado de aparatos, instituciones, procedimientos y reglamentos que lo aplican, solo puede entenderse desde una perspectiva estratégica, como parte de un orden civil de batalla. Así nos advierte Foucault:

> La ley no es la pacificación, puesto que debajo de ella la guerra continúa causando estragos en todos los mecanismos de poder, aún los más regulares. La guerra es el motor de las instituciones y el orden: la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de los engranajes. En otras palabras, hay que descifrar la guerra debajo de la paz: aquella es la cifra misma de esta. Así pues, estamos en guerra unos contra otros; un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, y sitúa a cada uno en un campo o en el otro.[141]

Ahora bien, la razón neoliberal de Estado ya no encuentra su criterio de legitimidad en el derecho. Su orden regulativo surge de la economía política. Este orden se convierte en su principal fuente de normatividad y el Estado queda subsumido bajo el mercado.

Según Foucault, la economía política se ha erigido así, ya abiertamente, en la nueva razón de Estado. De ahí que deprecia el valor de las ficciones jurídicas ante el valor de los hechos económicos. La economía política neoliberal se ha erigido en el nuevo régimen de produc-

[141] Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2000, p. 56.

ción de verdad, normatividad y poder en las sociedades capitalistas contemporáneas. Cónsono con ello, ha procedido también a la devaluación del derecho, en general, mediante su privatización de facto. De paso, se ha devaluado el derecho público, excepto para fortalecer cualquier normativa o procedimiento de control o represión. En todo caso, la economía política neoliberal se ha constituido, para todos los fines prácticos, en el nuevo derecho público del Estado de la subsunción real.[142] El sistema capitalista ha llegado a un grado nunca antes visto de penetración de nuestra existencia, la sobreexplotación actual solo es posible a través del establecimiento de "una trama de poder microscópico, capilar".[143] En ese sentido, Foucault articula en la alternativa una *economía política de la fuerza* desde la cual abordar la posibilidad de la transformación de lo existente. Ello requiere la constitución de sujetos libres, los únicos que "tienen siempre la posibilidad de cambiar la situación", ya que "esta posibilidad existe siempre".[144]

Sin decirlo, el pensamiento de Foucault tiene mucho de marxista. Así lo expresó él mismo cuando aceptó que en el presente es imposible abordar la crítica histórico-social sin acudir al pensamiento de Marx y situarse dentro de su "horizonte de pensamiento", aunque haya que seguir construyendo más allá de él para explicarse, en toda su complejidad contemporánea, el fenómeno del poder y cómo se ejerce hoy para garantizar la reproducción de la sociedad capitalista. Su contribución se inscribe como una vertiente de un *marxismo abierto*, el que entiende la lucha contra el capital como el *movimiento real* por la negación y superación de las formas preponderantes de dominación y la refundación de la sociedad toda desde la refundación de nosotros mismos. Foucault entiende que estamos ante el reto histórico de producir una contestación cuya verdadera radicalidad estriba en la constitución de otra forma de gobernanza, de producción de normatividad, de otra subjetividad, ya no jurídica, sino que basada en la vida real de cada uno y una. Se trata de la constitución de otra política y otra normatividad que parta de una subjetividad autodeterminada, es decir,

142 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2007, pp. 23-58.

143 Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 138-139.

144 Véase al respecto a Maurizio Lazzarato, "Del biopoder a la biopolítica", *Multitudes,* núm. 1, marzo de 2000.

con un poder propio de producción de saber y de normatividad. De ahí que la forma jurídica, de carácter estadocéntrica y legicéntrica, debe desaparecer para verse sustituida de manera progresiva por una normatividad auto gestada y no disciplinaria. Solo a partir del ejercicio por el sujeto de un poder normativo autónomo es que puede constituirse de verdad en sujeto libre dentro de una comunidad de iguales.

En fin, es desde allí, la instancia material más personal e inmediata, que se traba, implanta y potencia toda relación de poder. Si es desde cada sujeto que se reproducen en última instancia las formas de dominación, es desde este que hay que producir la ruptura radical. Solo se logra desde un sujeto potenciado y no ausente o subordinado. Ahora bien, la construcción de ese *afuera* del derecho, como del Estado, es harto contradictoria, pues no queda otra que forjarla desde la presente situación problemática —¡esquizoide, le llaman algunos!— de estar a la vez irremediablemente "adentro". Sin embargo, estamos *adentro* de una forma-Estado cuya *extinción* es facilitada por la grieta abierta de su creciente autonomización de la sociedad frente a ella y su potenciación como fuente material de normatividad. Claro está, es por ello que la sociedad se torna hoy cada vez más abierta en un orden civil de batalla entre burgueses y proletarios, mercados y comunidades/movimientos, poderes constituidos y poderes constituyentes, en la cual se debaten los fines éticos y la forma de gobernanza que habrán de animar dicha autonomización hacia el futuro. El reto histórico: ¡comunización o barbarie!

¿Cómo entender el actual proceso ampliado de prescripción normativa y constitución de positividad bajo el Estado de la subsunción real en que el derecho es un hecho de fuerza cuya eficacia le asigna efectos normativos o en que el *rule of Law*, en todo caso, está determinado por las relaciones contractuales privadas que interactúan en el mercado, como nueva fuente de normatividad? ¿Qué hacer ante la presencia asimétrica y contradictoria de flujos normativos plurales, relativamente autogestionados y autónomos, que desbordan el marco del derecho moderno? ¿Cómo caracterizar este muchas veces caótico y desordenado proceso constitutivo de normatividad que se mueve dentro de un marco de excepcionalidad creciente? Sin embargo, estoy convencido que su caracterización y ordenación nos compele a reconocer la imposibilidad de restaurar lo que hasta ahora entendíamos por Estado, gobernabilidad y regulación social, tanto bajo el liberalismo como del socialismo.

En ese sentido al hablar hoy de la forma Estado, hay que partir de su dimensión temporal y espacial. Al igual que el derecho, el Estado es producto de una relación social específica e históricamente determinada: la subsunción real de la vida toda bajo las relaciones de poder características del capital.

Estamos en medio de un quiebre epocal. Marx y Engels advirtieron magistralmente en *El manifiesto comunista* el sentido transformador que trae aparejado el capitalismo: "Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas". El capitalismo ha reconformado el mundo en dirección a una identidad totalizante que se evidencia cada vez más como mentira, desde sus pretensiones de supeditar al Estado-nación y sus estructuras gubernamentales al mando global de un capital salvaje y prepotente, operando desde una institucionalidad supranacional (FMI, OMC, BM, BCE, CE, OTAN, entre otros), ajeno a cualquier control democrático por parte de los pueblos y sociedades. Sin embargo, no se puede soslayar que este nuevo siglo ha traído aparejado la potenciación de formaciones socio-históricas abigarradas, en que la pluralidad emerge con fuerza para contestar la falsa identidad del mundo globalizado. De ahí que hablar del "Estado", en particular en su forma primordial como Estado de la subsunción real, es referirse a un campo minado de contradicciones, sobre todo de luchas.

Claro está, Adorno nos diría que estamos irremediablemente sujetos a esa dialéctica negativa como ontología de la falsa situación histórica en que se nos ha insertado.[145] Como tal, estamos forzados a anidar más en la negación crítica que en la afirmación acrítica. Por eso hay que quitarle las vendas a la falsa situación y al concepto tras el cual se pretende ocultar la contradicción. Hay que desmitologizarlas en su engañosa identidad.

Conclusión

En fin, la teoría marxista o, mejor aún, comunista del derecho no solo existe, sino que está en permanente devenir, como lo está su objeto de estudio: el derecho como relación social y de poder. En ese sentido,

[145] Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 18-19.

el reto que se confronta en la presente coyuntura histórica de crisis sistémica e, incluso, civilizatoria del orden capitalista consiste en redescubrir el horizonte teórico que representa el marxismo desde sus orígenes y, con base en ello, actualizar la crítica jurídica comunista a partir de las pertinentes contribuciones de figuras como Pashukanis y Foucault, entre otros.[146]

A base de lo antes expuesto deseo proponer los siguientes diez elementos básicos para la articulación hoy de una teoría marxista o comunista del derecho:

1. Debe verse como una teoría crítica total, es decir, una crítica que aborda la realidad social no desde la abstracción lógico-formal —como ficción ideológica— sino que desde su comprensión como totalidad compleja, contradictoria e interactuante, a partir de la cual el Derecho se conoce mediante su *movimiento real* o desarrollo concreto y efectivo, como sería, por ejemplo, con el nuevo constitucionalismo latinoamericano y sus determinaciones reales, más allá de los textos constitucionales, en la situación real de fuerzas que lo materializa;
2. Debe visualizarse como una teoría dinámica a partir de la comprensión dialéctica de esa totalidad social y sus contradicciones permanentes, la cual impone la negación crítica de la falsa situación actual bajo el capitalismo en tanto la afirmación acrítica o ingenua de esta lo único que logró es entronizar una falsa conciencia de la realidad;

146 Entre estos deseo destacar la extensa obra de crítica jurídica marxista, conciliada con un kelsenismo crítico, realizada por el argentino-mexicano Oscar Correas. Véase, por ejemplo, la antes citada *Introducción a la crítica del derecho moderno* (Esbozo), nota 18, y Kelsen y los marxistas, Ediciones Coyoacán, México, D. F., 1994. Correas sostiene la tesis de que en la América Latina "una parte del pensamiento jurídico marxista se reconcilió con Kelsen de modo tal, que hoy puede decirse que la crítica jurídica marxista tiene dos vías de acceso: el filósofo vienés y Pashukanis. Y debe recordarse que Kelsen ajustó sus cuentas con Pashukanis, con mucho respeto. La reconciliación con Kelsen vino de la mano con la comprensión de que la teoría de este no impide la reflexión sobre los contenidos del derecho". Oscar Correas, "Marxismo, derecho y crítica jurídica", en Luis Santiago Flores Valtierra y Raymundo Espinoza Hernández (ed.), Para una crítica jurídica marxista, CEIICH-UNAM, México, D. F., 2010, p. 27. Ahora bien, la contribución valiosa del compañero trasciende, sin embargo, sus interesantes y controvertibles esfuerzos por deshacer los entuertos teóricos de la teoría pura de Kelsen. En particular, sus trabajos en relación al pluralismo jurídico y, particularmente, los sistemas normativos de los pueblos indígenas han sido reconocidas como singulares aportaciones

3. Debe ser una teoría que parte de una ruptura epistémica con relación a las fuentes de producción de conocimiento y normatividad que han prevalecido bajo el Derecho burgués, en particular mediante la potenciación exponencial de actos autoritativos o constitutivos de prescripciones normativas desde una multiplicidad de focos populares. La *revolución* se convierte en fuente material determinante y directa de la normatividad. Bajo esta ruptura epistémica, la libertad es inmanente, es decir, se afirma a partir de una normatividad producto de la autodeterminación y no se ruega desde la sobredeterminación de un derecho estadocéntrico. No hay que confundir, pues, libertades con derechos.
4. Se trata de una teoría para la cual el derecho es una relación social y de fuerza históricamente determinada, en la que los modos de producción social y las relaciones sociales y de poder correspondientes son claves para entender la realidad social. Se trata una relación íntima entre Derecho y socioeconomía, la cual es determinante, siendo el primero expresión reificada de la segunda. Una teoría así es, por su propia naturaleza, una crítica anticapitalista y comunista, y en ese sentido se plantea la negación y superación de la forma-valor como principal fuente de normatividad.
5. Es una teoría que concibe que detrás del Estado de derecho anida siempre un Estado de hecho. Ello se hace cada vez más evidente ante el actual proceso de subsunción real que viven las sociedades capitalistas, lo que se traduce en el debilitamiento de las mediaciones acostumbradas entre hecho y derecho, mercado y Estado, así como por sus procesos expansivos y totalitarios de ampliación de la dominación del capital como fuente *cuasi* absoluta de normatividad. El Estado de hecho es hoy el Estado de la subsunción real.
6. Hablamos de una teoría que se plantee la descolonización total de la vida como respuesta efectiva al actual proceso de subsunción real de esa misma vida en todos sus ámbitos bajo el dominio actual del capital. Se trata de la destrucción de todas las relaciones de dominio, en todas sus formas y manifestaciones,

a la crítica jurídica marxista en Nuestra América. Véase, por ejemplo, su trabajo titulado "Teoría del Derecho y mundo indígena", en Oscar Correas (coord.), Derecho indígena mexicano I, CEIICH-UNAM y Ediciones Coyoacán, México, D. F., 2007, pp. 15-188.

desde las capitalistas y las colonialistas hasta las patriarcales y las racistas, entre otras.

7. Se refiere a una teoría para la cual las categorías de clase social, lucha de clases y balance real de fuerzas resultan claves. El conflicto es central a cualquier comprensión de lo jurídico pues sin este no habría necesidad de derecho para la regulación de las relaciones sociales y de poder. La relación jurídica es una relación dinámica y compleja entre voluntades, con su fuerza concomitante producto de su situación de clase y el grado de poder efectivo a su disposición.
8. Debe constituir una teoría que afirme la importancia del no-derecho para así sacar de su invisibilización actual a ese otro modo de regulación social donde podemos reconocer otras vías de normatividad, alternativa y autodeterminada, es decir, un modo de socialidad basada en relaciones de reciprocidad solidaria cuyos fundamentos están en el amor comprensivo, la afectividad y la cooperación. Se trata de un pluralismo normativo bajo el cual el no-derecho se erige en la forma realmente primaria de regulación de una sociedad dada, por ser en esencia una forma inmanente, no adversativa y moralmente sensible. De ahí que una teoría comunista del derecho sea, a su vez, una teoría del no-derecho, en la medida en que se plantea la extinción gradual del derecho como modo predominante de regulación social y la socialización y democratización progresiva de los procesos de producción normativa y decisión política. De igual modo, el Estado y los procesos de gobernanza necesitan socializarse y democratizarse, más bien transfigurarse, haciéndose más humildes, encarnándose en la *comunidad*.
9. Una teoría comunista del derecho debe reconocer, pues, cómo los modos de regulación social se mueven de manera necesaria más allá del Derecho y su positividad jurídica, hacia un horizonte más bien normativo al cual nos encaminamos por medio de una ética viva de lo común. Es allí que anida hoy la posibilidad de una estructura alternativa de existencia para la ordenación normativa.
10. Por último, se trata de una teoría crítica que tiene su razón de ser en la práctica revolucionaria anticapitalista, es decir, en la transformación radical de nuestras circunstancias actuales y no en la mera comprensión o reforma de estas.

Estando el derecho atravesado por la economía política del capitalismo, sobre todo en esta era de la subsunción real de la vida en todos sus ámbitos a las lógicas dominadoras del capital y su norma-capital, ¿constituye el derecho una trinchera desde la cual se puedan promover transformaciones radicales? El derecho no puede dejar de ser derecho, es decir, un modo de regulación social jerarquizado y coercitivo, no importa su contenido enunciativo, pues está fatalmente marcado por esa relación social y de poder históricamente determinada que es el capital. La violencia es inmanente a las relaciones sociales y de poder bajo el capitalismo. Más allá incluso de la pretendida igualdad de derechos, lo que existe siempre, de manera irremediable, es el balance real de fuerzas.[147] El derecho es una realidad de fuerza. Nació como fuerza y supervive como fuerza. En ese sentido, la violencia siempre está implícita, pues el Estado, al menos en su expresión actual, no constituye un árbitro neutral cuyo objetivo sea la conciliación y paz social, sino que pretende ejercer el monopolio sobre la violencia con el propósito de asegurar la sujeción al marco prevaleciente de relaciones sociales y de poder. La violencia resulta fundamental para la forma jurídica y en realidad es sorprendente que se piense lo contrario, es decir, la violencia como algo ajeno a la forma jurídica. Sus prohibiciones son restricciones a la *voluntad de vivir*, de la que nos habla Dussel,[148] como propensión originaria del ser humano. Estas tienden a la dominación y opresión de unos seres humanos sobre otros, así como a la obstrucción de la potenciación del sujeto determinado con liberad.

En todo caso, es la lucha de clases el verdadero contenido oculto tras la forma jurídica, siendo en mayor parte el derecho el instrumento que usa el capitalismo para el ejercicio y reproducción permanente de su dominio. No puede servir a dos amos. De ello da testimonio el destino actual del Estado social o de bienestar en la medida en que se propuso, demasiado tímidamente, la socialización progresiva de los intereses y derechos patrimoniales y la materialización creciente de la igualdad jurídica, sin romper con el sistema que procura la reproducción de la propiedad privada a partir de un contexto en que la desigualdad le es consustancial. Para ello privilegió la juridificación de sus conquistas so-

147 Véase, por ejemplo, a Enoque Feitosa, "Forma jurídica e método dialético: A crítica marxista ao direto", en Lorena Freitas y Enoque Feitosa (org.), *Marxismo, Realismo e Direitos Humanos*, Editora Universitaria UFPB, Paraíba, 2012, p. 147.

148 Enrique Dussel, *20 tesis de política*, Siglo XXI, México D. F., 2006, pp. 23-24.

ciales y como castillos en el aire son demolidas de manera progresiva por la realidad obcecada de ese mismo derecho que se debe, en última instancia, a un solo amo: el capital. El neoliberalismo ha constituido un contragolpe estratégico para restaurar el poder *cuasi* absoluto de la burguesía, para desechar la posibilidad tan siquiera de la conciliación de clases al interior de la sociedad capitalista y restablecer unas condiciones de acumulación similares a las preexistentes al Estado social. De esa manera, ha redefinido el sentido de su poder político y normativo para que garantice la reproducción permanente del capital en esas nuevas circunstancias.

Está claro quién es el amo del derecho y por qué razón no puede pretenderse contestar y destruir su poder con las mismas herramientas con que este garantiza su normalidad y reproducción continua. De ahí que el Estado de derecho no puede constituir un fin en sí mismo y menos un incontrovertible bien, pues oculta las inequidades sustantivas del poder. Y luego del desmantelamiento progresivo de aquella parte de este que pretendió la conciliación entre las clases sociales, y la vuelta forzosa a la burda exclusión y criminalización de las contestaciones de las clases y grupos subalternos, ¿qué sentido tiene insistir en la vuelta atrás como única opción, cuando en definitiva estamos ante el reto de traspasarlo y superarlo como modo predominante de regulación social caracterizado por una dialéctica concreta de progresión-regresión? Por ello, no se trata de volver de manera temeraria a la estrategia reformista de mejorar los contenidos actuales del derecho sin romper, en esencia, con las determinaciones materiales de su forma. De lo que sí se trata es de encarar la producción de una nueva normatividad liberadora fuera de las determinaciones fatales de la forma jurídica.

En fin, el derecho, repito, es una relación social entre sujetos abstraídos de su contexto real, forcejeando entre ellos en un espacio social caracterizado por el intercambio de mercancías, la propiedad privada y la distribución desigual de riqueza, todo ello apuntalado por la violencia, tanto la física como la institucionalizada, es decir, la alegadamente consentida. Es por ello que tendríamos que preguntarnos si acaso hablar de un derecho alternativo no sería algo en realidad ingenuo o quimérico, ya que ¿no será la crisis actual, con todas sus violencias y sus atisbos de barbarie, al fin y a la postre, producto del mismo derecho? Por más que se nos dificulte a los juristas críticos entenderlo y empren-

der la imperativa revisión histórica de nuestra visión juridicista en esencia, la lucha anticapitalista no puede ser la lucha por el derecho ni por medio de él, sobre todo cuando está comprobado que la persistencia del derecho solo lleva a la reproducción del capitalismo. Si a lo que aspiramos es a construir una nueva sociedad, un nuevo orden civilizatorio dedicado a la constitución de lo común como horizonte de potenciación material de la libertad y la igualdad, ¿no debemos reencaminarnos hacia la desjuridificación de las formas de regulación social? Para ello, no hay más vuelta que darle: hay que atreverse a asumir el reto teórico y práctico lanzado por Pashukanis.

Notas sobre el género en *El capital de Marx*[149]

Silvia Federici

Introducción

Al tiempo que se renueva el interés en el marxismo y el feminismo y la mirada de Marx sobre "género" recibe una nueva atención, emergen nuevos consensos entre las feministas que también moldean mi abordaje del tema.[150] En primer lugar, mientras que en los trabajos tempranos de Marx pueden encontrarse denuncias sobre las desigualdades de género y el control patriarcal en la familia y en la sociedad, es de común acuerdo que "Marx no tenía mucho para decir sobre el género y la familia" (Brown, 2012:143)[151] y que, incluso en *El capital*, su mirada al respecto debe reconstruirse de observaciones dispersas.

No obstante, el trabajo de Marx ha sido de gran contribución para el desarrollo de la teoría feminista, aunque no se basa en su totalidad en sus pronunciamientos directos sobre el tema. No solo su método histórico materialista ha ayudado a demostrar que las jerarquías e identidades genéricas son constructos (Holmstrom, 2002a), sino que su análisis de la acumulación capitalista y la creación del valor ha dotado a las feministas de mi generación con poderosas herramientas para repensar tanto las formas específicas de explotación a las que las mujeres han sido sometidas en la sociedad capitalista como la relación

[149] Este texto apareció originalmente en la revista *VientoSur*, 20 de septiembre de 2017.

[150] Las publicaciones recientes de Heather A. Brown, *Marx on Gender and the Family* (2012), y de Shahrzad Mojabed, *Marxism and Feminism* (2015) —publicado junto con la conferencia sobre el tema organizado por la fundación Rosa Luxemburgo el mismo año—, son signos de este nuevo interés en la teoría de género de Marx.

[151] Estas y todas las traducciones de la bibliografía en inglés pertenecen a la traductora.

entre sexo, raza y clase (James, 1975). Sin embargo, el uso que las feministas han hecho de Marx las ha conducido en el mejor de los casos en una dirección diferente de la que él trazó.

Escribir sobre género en *El capital* es reconciliarse con dos Marx diferentes y, agrego, dos puntos de vista diferentes sobre género y la lucha de clases. De acuerdo con esto, se observan dos partes a continuación. En la primera parte, examino la mirada de Marx sobre el género tal como la articula en el volumen 1 en su análisis sobre el empleo de mujeres en el trabajo industrial. También comento sus silencios, especialmente en relación con el trabajo doméstico, ya que resultan elocuentes respecto de las inquietudes que estructuraban su pensamiento en el momento en que escribió.

Aquí, mi idea principal es que Marx no teorizó sobre género porque, en parte, la "emancipación de las mujeres" tenía una importancia periférica en su trabajo político; es más, él naturalizaba el trabajo doméstico y, tal como el movimiento socialista europeo en su conjunto, idealizaba el trabajo industrial como la forma normativa de producción social y como potencial nivelador de las desigualdades sociales. Entonces, consideraba que, eventualmente, las distinciones en torno al género y a la edad se disiparían. No logró apreciar la importancia estratégica, tanto para el desarrollo del capitalismo como para la lucha en su contra, de la esfera de actividades y relaciones por las cuales se reproducen nuestras vidas y la fuerza de trabajo, comenzando por la sexualidad, la procreación y, primero y principal, el trabajo doméstico no remunerado de las mujeres.

Estos *descuidos* sobre la importancia del trabajo reproductivo de las mujeres implican que Marx, pese a su condena de las relaciones patriarcales, nos ha dejado un análisis del capital y de clase conducido desde una perspectiva masculina —la del "hombre que trabaja", el asalariado industrial en cuyo nombre se formó la Internacional, considerado el portador de la aspiración universal a la liberación humana—.

Asimismo, implican que muchos marxistas se han visto justificados en tratar el género y la raza como temáticas culturales, disociándolas de la clase, y que el movimiento feminista ha tenido que comenzar con una crítica a Marx.

Entonces, mientras este artículo se enfoca en el tratamiento del género en el gran texto de Marx, en la segunda parte reviso brevemente la reconstrucción de las categorías de Marx desarrollada por las feministas en la década de 1970, especialmente en el "Movimiento a favor del Salario por el Trabajo Doméstico", del cual fui parte. Sostengo que estas feministas encontraron en Marx el fundamento para una teoría feminista centrada en la lucha de las mujeres en contra del trabajo doméstico no remunerado porque leímos su análisis del capitalismo de modo político, que provenía de la experiencia personal directa, en busca de respuestas para nuestro rechazo de las relaciones domésticas. En aquel entonces pudimos llevar la teoría de Marx a lugares donde Marx había permanecido oculto. A la vez, leer a Marx en clave política reveló las limitaciones de su marco teórico, lo cual demostró que una perspectiva feminista anticapitalista no puede ignorar su trabajo, al menos mientras el capitalismo sea el modo de producción dominante (Gimenez, 2005: 11-12), pero debe ir más allá de él.

Marx y el género en el área de producción industrial

Los límites del trabajo de Marx sobresalen de modo claro en el volumen 1 de *El capital*, ya que allí examina por primera vez la cuestión de *género* no en relación con la subordinación de las mujeres dentro de la familia burguesa, sino respecto de las condiciones del trabajo fabril de la mujer en la revolución industrial. Esta era la "querella de las mujeres" de la época,[152] en ambos lados del canal, en contra de la cual economistas, políticos y filántropos clamaban por la destrucción de la vida familiar que producía, la nueva independencia que confería a las mujeres, y su contribución a la protesta de los trabajadores, expresada en en el ascenso de sindicatos y el cartismo.

Por lo tanto, para el momento que Marx comenzó a escribir, las reformas ya estaban en marcha, y contaba con copiosa literatura sobre el tema, que consistía en informes de los inspectores fabriles que, en la

[152] Sobre el debate en torno a las consecuencias del trabajo industrial de mujeres tales como "la querellas de las mujeres" en la Inglaterra del siglo XIX, ver Judy Lown, *Women and Industrialization: Gender at Work in Nineteenth-Century England* (1990). Sobre los mismos debates en Francia, ver, especialmente el capítulo 7 en *Gender and the Politics of History*, de Joan Wallach Scott (1988).

década de 1840, el gobierno inglés empleaba para que se cumpliera el límite impuesto a las horas de trabajo de mujeres y niños.[153]

El volumen 1 cita páginas enteras de estos informes, especialmente en los capítulos sobre "La jornada de trabajo" y "Maquinaria y gran industria", que ilustran las tendencias estructurales de la producción capitalista —las tendencias a extender las horas de trabajo hasta el límite de la resistencia física de los trabajadores, a devaluar la fuerza de trabajo, a extraer el máximo de trabajo del número mínimo de trabajadores— y denuncian los horrores a los que mujeres y niños eran sometidos en cada etapa del desarrollo industrial.

Ellos nos informan sobre las costureras que morían por exceso de trabajo y falta de aire y alimento (Marx, 1995: 198), sobre muchachas que trabajaban sin alimentarse catorce horas por día, o que se arrastraban semidesnudas en las minas para llevar el carbón a la superficie, sobre niños a los que a medianoche se los sacaba de su cama "y se les obliga a trabajar para ganarse un mísero sustento" (ibíd.: 188): "se llevaba a los niños al matadero" (Ibíd.: 233) [donde] máquinas vampíricas consumían sus vidas "mientras que quede un músculo, un tendón, una gota de sangre que chupar" (ibíd.: 241).

Debe reconocerse que pocos escritores políticos han descripto sin hacer concesiones, como lo ha hecho Marx, la brutalidad del sistema capitalista —por fuera de la esclavitud. Particularmente impresionante es su denuncia de la barbarie de la explotación del trabajo infantil, sin par en la literatura marxista. Pero pese a su elocuencia, su explicación es más descriptiva que analítica y llama la atención la ausencia de la discusión de las problemáticas de género.

No se nos informa, por ejemplo, cómo el empleo de mujeres y niños en las fábricas afectó las luchas de los trabajadores, qué debates motivó en sus organizaciones, o cómo afectó las relaciones entre mujeres y hombres. Tenemos, en cambio, varios comentarios moralistas tales como que el trabajo fabril degradaba el "carácter moral" de las mujeres al promover conductas "promiscuas" y las hacía descuidar sus deberes maternales. Casi nunca se retratan mujeres como actores

[153] Para la reforma sobre el trabajo de mujeres e infantile en Inglaterra, además del volumen 1 de *El capital*, ver Judy Lown (1990) y Laura Levin Frader (1987).

capaces de pelear por sí mismas.[154] Generalmente, aparecen como víctimas, aunque sus contemporáneos notaron su independencia, su conducta estrepitosa y su capacidad de defender sus intereses en contra de los intentos por parte de los dueños de las fábricas de reformar sus costumbres.[155]

En la explicación de Marx sobre el género en el área de producción también falta un análisis de la crisis que la extinción del trabajo doméstico en las comunidades proletarias provocó a favor de la expansión de relaciones capitalistas, y el dilema que el capital enfrentó —en aquel momento como en la actualidad— respecto del lugar óptimo y del uso del trabajo de las mujeres. Estos silencios son especialmente significativos ya que los capítulos que mencioné son los únicos en los que las problemáticas en torno a las relaciones de género tienen presencia.

Las problemáticas de género tienen un lugar marginal en *El capital*. En un texto de tres volúmenes de miles de páginas, solo unas cien refieren a la familia, la sexualidad, el trabajo de las mujeres, y estas son observaciones al pasar. Faltan referencias al género incluso donde más se las espera, como en los capítulos sobre la división social del trabajo o sobre los salarios.

Solo al final del capítulo "Maquinaria y gran industria" encontramos algunas pistas sobre políticas de género que sabemos que Marx defendía en su quehacer político, como secretario de la Primera Internacional, en calidad de lo cual se opuso a los intentos de excluir a las mujeres del trabajo fabril.[156] Esto es coherente con su creencia de toda la vida de que el capitalismo —pese a toda su violencia y brutalidad— era un mal necesario y una fuerza progresiva, dado que el verdadero capitalista *obliga* a [...] desarrollar las *fuerzas sociales productivas* y a

[154] La única referencia a la lucha de mujeres fabriles menciona que las tejedoras del telar mecánico realizaron una huelga por el problema en torno al control de horas trabajadas (Marx, 1995: 352).

[155] Ver Lown, que habla de la oposición de las mujeres asalariadas a las leyes fabriles de 1830 (1990: 214) y de lucha de las trabajadoras de la seda "por mantener control sobre aquellos aspectos de la vida que siempre habían sido centrales para la experiencia de las mujeres trabajadoras: cuidado de los niños, higiene personal y vestimenta" (ibíd.: 162). Sobre las muchachas fabriles "que representan una independencia recientemente descubierta y la libertad para las mujeres", ver Lown (Iníd.: 43 y ss.) y Seccombe (1986: 121).

[156] Ver Brown (2012: 115).

crear las *condiciones materiales de producción* que son la única *base real* para una forma superior de sociedad cuyo principio fundamental es el desarrollo pleno y libre de todos los individuos (Marx, 1995: 499; cursivas en el original).

Aplicado al género, esto significaba que, al *liberar* el trabajo de las limitaciones de la especialización y de la necesidad de la fuerza física, y al incorporar a mujeres y niños en la producción social, el desarrollo capitalista y la industrialización en particular allanaban el camino para relaciones de género más igualitarias. Por un lado, liberaban a las mujeres y niños de la dependencia personal y explotación parental de su trabajo —distintivas de la industria nacional—; por otro, les permitía participar en igualdad de condiciones con los hombres en la producción social.

Tal como él lo plantea al discutir la introducción de la educación básica para los niños que trabajaban en la fábrica:

> Y, por muy espantosa y repugnante que nos parezca la disolución de la antigua familia dentro del sistema capitalista, no es menos cierto que la gran industria, al asignar a la mujer, al joven y al niño de ambos sexos un papel en los procesos socialmente organizados de la producción, arrancándolos con ello [de] la órbita doméstica, crea las nuevas bases económicas para una forma superior de familia y de relaciones entre ambos sexos (ibíd.: 410).

Cómo sería esta nueva familia, cómo reconciliaría "producción con reproducción" no es algo que Marx investigue. Solo agregó con cautela que:

> la existencia de un personal obrero combinado, en el que entran individuos de ambos sexos y de las más diversas edades —aunque hoy, en su forma primitiva y brutal, en que el obrero existe para el proceso de producción y no este para el obrero, sea fuente apestosa de corrupción y esclavitud—, bajo las condiciones que corresponden a este régimen se trocará necesariamente en fuente de progreso humano (íd.).

Para la suposición de Marx de que el desplazamiento de lo doméstico a la gran escala industrial produciría una sociedad más humana era clave, indudablemente, aunque no se articulara de manera explícita, la idea (a la que él retornaba en varias secciones de *El capital*) de que el trabajo industrial es más que un multiplicador del poder de producción y (supuesto) garante de la abundancia social. Es —potencialmente— el creador de un tipo diferente de asociación cooperativa y de un

tipo diferente de ser humano, libre de la dependencia personal y no "determinado" para un tipo particular de habilidades, capaz, por lo tanto, de involucrarse en un amplio rango de actividades y de asumir el tipo de conducta requerido por una organización "racional" del proceso de trabajo.

Concomitante con su concepción de comunismo como el final de la división del trabajo, y con su visión en *La ideología alemana* de una sociedad donde uno pescaría y cazaría por la mañana y escribiría poemas por la tarde (Marx y Engels, 1974: 34), puede resultar seductora la idea de una sociedad industrial, cooperativa e igualitaria, donde (parafraseando un pronunciamiento provocativo en el *Manifiesto comunista*)[157] las diferencias de género hayan perdido toda "validez social" en la clase trabajadora. No sorprende que esta idea haya inspirado a generaciones de activistas sociales, incluidas las feministas.

No obstante, como descubrieron las feministas en la década de 1970, esta perspectiva tiene importantes limitaciones. Vale la pena mencionar cuatro de ellas, todas con implicancias más allá del género, relacionadas con el concepto de Marx en torno a la industrialización y al desarrollo capitalista como fuerzas emancipadoras y condiciones para la liberación humana.

Al celebrar la industria moderna por liberar a las mujeres de las cadenas tanto del trabajo doméstico como del régimen patriarcal y por hacer posible su participación en la producción social, Marx supuso que: *a)* las mujeres nunca antes se habían involucrado en la producción social, es decir, el trabajo reproductivo no debería considerarse una labor socialmente necesaria; *b)* lo que ha limitado en el pasado su participación en el trabajo ha sido la falta de fuerza física; *c)* el salto tecnológico es esencial para la igualdad de género; *d)* lo que es más importante, en anticipación de lo que los marxistas repetirían por generaciones: el trabajo fabril es la forma paradigmática de producción social, en consecuencia, la fábrica, no la comunidad, es el sitio de la lucha anticapitalista.

Deben plantearse preguntas a cada uno de estos puntos.

[157] Marx agrega que, en consecuencia, "[l]os intereses, las condiciones de vida del proletariado se nivelan cada vez más a medida que la maquinaria va borrando las diferencias entre los trabajos" (2008: 36).

Podemos deshacernos rápidamente del argumento de la "fuerza física" como explicación de la discriminación basada en el género. Basta con decir que la propia descripción de Marx de las condiciones de empleo fabril de mujeres y niños es un contraargumento, y que los informes fabriles que él citó dejan en claro que se empleaban mujeres para el trabajo industrial no porque la automatización disminuía la carga de su labor (Marx, 1995: 331), sino porque se les pagaría menos, se las consideraba más dóciles y con mayor tendencia a dejar todas sus energías en su puesto. También debemos disipar la idea del confinamiento de mujeres a las tareas del hogar antes del advenimiento de la industrialización. La industria doméstica de la cual las mujeres se liberaron empleaba una pequeña parte del proletariado femenino, y era en sí misma una innovación relativamente reciente que resultó del colapso de las agrupaciones de artesanos.[158] En realidad, antes de la revolución industrial, y durante ella, las mujeres desempeñaron diferentes trabajos, desde agricultura hasta comercio, servicio y trabajo domésticos. Por lo tanto, como lo documentaron Bock y Duden, no hay base histórica para la idea —a la que Marx y otros socialistas han suscripto— de que "el desarrollo del capitalismo, con su trabajo crecientemente industrial ("productivo") para las mujeres, las liberó y las libera de la edad de los reinos feudales de trabajo doméstico y del tutelaje de los hombres" (1980: 157).

Marx también minimizó, en su concepción de la industria a gran escala como un igualador de distinciones biológicas y sociales, el peso de las jerarquías sexuales heredadas y reconstruidas que aseguraban que las mujereas experimentarían el trabajo fabril de modos específicos, distinto de los modos de los hombres. Él notó que los supuestos sobre el género mantendrían su prominencia en el trabajo industrial —utilizados, por ejemplo, para justificar el menor salario de las mujeres en comparación con el de los hombres— y que las condiciones laborales "promiscuas" podrían significar una vulnerabilidad al abuso sexual, que con frecuencia resultaba en el embarazo a una temprana edad (Marx, 1995: 591). Pero, como hemos visto antes, él supuso que esos abusos se superarían cuando los trabajadores tomaran el poder político y redirigieran los objetivos de la industria hacia su bienestar. Sin embargo, luego de dos siglos de industrialización, podemos ver

[158] Sobre este tema, ver Bock y Duden (1980) y Henninger (2014: 296- 297).

que, mientras no se vislumbra el fin del capitalismo por ningún lado, la igualdad en el ámbito del trabajo ha sido un producto de las luchas de las mujeres y no un regalo de las máquinas.

Más crucial resulta que la identificación por parte de Marx de la labor industrial con la forma normativa de trabajo y el sitio privilegiado para la producción social no deja ningún espacio para la consideración de actividades reproductivas domésticas, que, como ha señalado Fortunati, Marx solo mencionó para notar que el capital las destruye al apropiarse de todo el tiempo de las mujeres.[159]

Hay un contraste interesante con el trabajo de Alfred Marshall, el padre de la economía neoclásica, respecto del abordaje de la relación entre la fábrica y el hogar. La mirada de Marx de la labor industrial como un tipo de trabajo más racional recuerda la "habilidad general para trabajar" de Marshall, que describió como una nueva capacidad con la que [en aquel momento] contaban pocos trabajadores en el mundo: "no específica de cualquier ocupación, pero deseada por todos, que permite a los trabajadores sostener por un largo período de tiempo cualquier tipo de trabajo, tener en cuenta muchas cosas a la vez, acomodarse rápidamente a los cambios en los detalles del trabajo realizado, mantenerse estable y ser confiable" (Marshall, 1890: 206- 207).

Marshall, sin embargo, en línea con los reformistas contemporáneos, creía que el mayor contribuyente a la producción de esta "habilidad general" era la vida hogareña y especialmente la influencia de la madre (ibíd.: 207), por lo que se oponía firmemente al empleo exterior de las mujeres. Marx, por el contrario, presta poca atención al trabajo doméstico. No hay una discusión al respecto en su análisis sobre la división social del trabajo, donde solo afirma que la división del trabajo en la familia tiene una base fisiológica.[160] Más llamativo resulta su silencio

[159] Fortunati agrega que Marx concebía el trabajo reproductivo de las mujeres "a partir de la lectura de los informes del gobierno, que había percibido mucho antes el problema planteado por la usurpación que el trabajo fabril hacía sobre los quehaceres domésticos" (1997: 169).

[160] "Dentro de la familia, y más tarde, al desarrollarse esta, dentro de la tribu, surge una división natural del trabajo, basada en las diferencias de edades y de sexo, es decir, en causas puramente *fisiológicas*" (Marx, 1995: 285-286).

sobre el trabajo doméstico de las mujeres en su análisis de la reproducción de la fuerza de trabajo en su capítulo "Reproducción simple".[161]

Aquí apela a un tema crucial para la comprensión del proceso de la creación del valor en el capitalismo: la fuerza de trabajo, nuestra capacidad de trabajar, no nos es dada. Consumida a diario en el proceso de trabajo, debe (re)producirse constantemente, y esta (re)producción es tan esencial a la valorización del capital como lo es "la limpieza de las máquinas" (Marx, 1995: 481), dado que "es producción y reproducción del medio de producción indispensable para el capitalista, del propio obrero" (Íd).

En otras palabras, como también sugirió en las notas luego publicadas bajo el título de *Teorías acerca de la plusvalía*[162] y en *El capital*, Marx indica que la reproducción del trabajador es parte esencial y condición de la acumulación de capital. No obstante, solo la concibe bajo el aspecto de "consumo" y coloca su realización solamente dentro del circuito de producción de mercancías. Los trabajadores —según Marx— usan su salario para comprar las necesidades de la vida y, al consumirlas, se reproducen a sí mismos. Es literalmente la producción de asalariados por medio de las mercancías producidas por los asalariados.[163] Por lo tanto, "*el valor de la fuerza de trabajo* es el *valor* de los *medios de vida necesarios* para asegurar la subsistencia de su poseedor" (ibíd.: 124; cursivas en el original), y se determina por el tiempo de trabajo necesario para la producción de mercancías que los trabajadores consumen.

En ninguna parte de *El capital* Marx reconoce que la reproducción de fuerza de trabajo supone el trabajo no remunerado de las mujeres —preparar comida, lavar la ropa, criar a los niños, hacer el amor—. Por el contrario, insiste en retratar al asalariado como reproductor de sí. Incluso al considerar las necesidades que el trabajador debe satisfacer, lo retrata como un comprador de mercancías autosuficiente; enume-

[161] Ver el capítulo 23 de la parte 7, del volume 1 de *El capital* (Marx, 1995).

[162] En la primera parte de *Teorías acerca de la plusvalía*, Marx afirma: "El trabajo productivo sería aquel que produce mercancías o directamente produce, forma, desarrolla la fuerza de trabajo en sí misma" (1969: 172). Como veremos luego, las feministas tomaron esto para indicar que el trabajo doméstico es "trabajo productivo" en el sentido marxiano.

[163] La referencia aquí es a Piero Sraffa y su *Production of Commodities by Means of Commodities* (1960).

ra entre otras necesidades para la vida la comida, vivienda, vestimenta, pero omite extrañamente el sexo, ya sea obtenido dentro de la configuración familiar o comprado, lo cual sugiere que la vida del trabajador es inmaculada mientras que la mujer solo es moralmente mancillada por la labor industrial (íd.). A la prostituta se la niega como trabajadora, y se la relega a un ejemplo de la degradación de la mujer; solo se las representa como pertenecientes a "los últimos despojos de la superpoblación" (ibíd.: 545), ese "lumpenproletariado" (íd.) que en *El Dieciocho Brumario de Louis Bonaparte* él había descripto como "escoria de todas las clases" (1972: 80).

Son los pocos pasajes en los que Marx se aproxima a romper su silencio y admitir implícitamente que lo que se presenta como "consumo" al asalariado puede ser trabajo reproductivo desde el punto de vista de su contraparte femenino. En una nota al pie a la discusión sobre la determinación del valor de la fuerza de trabajo, en "Maquinaria y gran industria", escribe: "basta con lo dicho para observar cómo el capital usurpa en su propio provecho hasta el trabajo familiar indispensable para el consumo" (Marx, 1995: 324). Y agrega:

Como en la familia hay ciertas funciones, por ejemplo la de atender y amamantar los niños, que no pueden suprimirse radicalmente, las madres confiscadas por el capital se ven en mayor o en menor medida a alquilar obreras que las sustituyan. Los trabajos impuestos por el consumo familiar, tales como coser, remendar, etcétera, se suplen comprando mercancías confeccionadas. Al disminuir la inversión de trabajo doméstico, aumenta, como es lógico, la inversión de dinero. Por tanto, los gastos de producción de la familia obrera crecen y contrapesan los ingresos obtenidos del trabajo. A esto se añade el hecho de que a la familia obrera le es imposible atenerse a normas de economía y convivencia en el consumo y preparación de sus víveres (íd.).

No obstante, no se dice nada más de este trabajo doméstico "que no pued[e] suprimirse" y que debe reemplazarse por bienes adquiridos. Y además nos resta preguntarnos si el costo de la producción solo aumenta para el trabajador o también para el capitalista, supuestamente a través de las luchas que los trabajadores emprenderían para obtener salarios más altos.

Incluso cuando se refiere a la reproducción generacional de la fuerza de trabajo, Marx no menciona la contribución de las mujeres, y descarta la posibilidad de tomas de decisiones autónomas por su parte

en lo que respecta a la procreación, a la que se refiere como “el crecimiento natural de la población” (ibíd.: 537). Comenta que “el capitalista puede dejar tranquilamente el cumplimiento de esta condición al instinto de propia conservación y al instinto de perpetuación de los obreros” (ibíd.: 481-482) —una contradicción con el comentario anteriormente citado sobre el descuido de los deberes maternales por parte de las mujeres trabajadoras fabriles, que equivale prácticamente al infanticidio—. También sugirió que el capitalismo no depende de la capacidad reproductiva de las mujeres para su propia expansión, dada la creación constante de población excedente a partir de las revoluciones tecnológicas.

En el intento de dar cuenta de la ceguera de Marx sobre la ubicuidad del trabajo reproductivo, que debió haberse desplegado a diario bajo sus ojos en su propia casa, he enfatizado en ensayos anteriores su ausencia en los hogares proletarios en la época en la que escribe, dado que la fábrica empleaba a la familia entera de sol a sol (Federici, 2012: 94). El mismo Marx sugiere esta conclusión cuando, al citar a un médico enviado por el gobierno inglés para evaluar el estado de salud de los distritos industriales, notó que la clausura de los molinos de algodón causada por la Guerra de Secesión estadounidense había tenido al menos un beneficio. Las mujeres disponen ahora del tiempo necesario para dar el pecho a sus niños, en vez de envenenarlos con Godfrey’s Cordial (una especie de narcótico). Disponen de tiempo para aprender a cocinar. Desgraciadamente, el tiempo para dedicarse a las faenas de la cocina coincidía con unos momentos en que no tenían que comer [...] La crisis a la que nos referimos se aprovechó también para enseñar a las hijas de los obreros a coser en las escuelas. ¡Fue necesario que estallase en Norteamérica una revolución y se desencadenase una crisis mundial para que aprendiesen a coser unas muchachas obreras, cuyo oficio consistía en hilar para el mundo entero! (1995: 324)

Pero la reducción abismal del tiempo y recursos necesarios para la reproducción de los trabajadores que Marx documentó no era una condición universal. Los empleados fabriles eran solo el 20%-30% de la población de mujeres trabajadoras. Incluso entre ellas, muchas mujeres abandonaban el trabajo fabril una vez que tenían hijos. Además, como hemos visto, el conflicto entre el trabajo fabril y los “deberes reproductivos” de las mujeres era un problema clave en la época de

Marx, como demuestran los informes fabriles que citó y las reformas que produjeron.

¿Por qué, entonces, esta exclusión sistemática? ¿Y por qué Marx no podría darse cuenta de que la tendencia parlamentaria de reducir el trabajo fabril en mujeres y niños pergeñaba una nueva estrategia de clase que cambiaría el rumbo de la lucha de clases?

Sin dudas, parte de la respuesta es que, como los economistas políticos clásicos, Marx no consideraba las tareas del hogar como un tipo de trabajo históricamente determinado con una historia social específica, sino como una fuerza natural y una vocación femenina, uno de esos productos de esa gran alacena que la tierra, arguyó, es para nosotras. Cuando, por ejemplo, comentó que el trabajo en exceso y la fatiga producían un "aborrecimiento" (ibíd.: 327) entre las mujeres trabajadoras fabriles y sus hijos, apeló a una imagen de maternidad que condecía con una concepción naturalizada de los roles de género. Posiblemente contribuyó a ello que en la primera fase del desarrollo capitalista el trabajo reproductivo de la mujer estaba, según su terminología, "formalmente subsumido" en la producción capitalista,[164] es decir, no se había moldeado para adecuarse a las necesidades específicas del mercado de trabajo. Sí, un teórico tan poderoso y orientado a la historia como Marx debería haberse dado cuenta de que el trabajo doméstico, aunque *aparecía* como una actividad de antaño, que satisfacía puramente "necesidades naturales", su forma era en realidad una forma de trabajo históricamente específica, producto de la separación entre producción y reproducción, trabajo remunerado y no remunerado, que nunca había existido en sociedades precapitalistas o sociedades no reguladas por la ley de valor de cambio. Luego de habernos advertido en contra de la mistificación producida por la relación salarial, debería haber visto que, desde su origen, el capitalismo ha subordinado las actividades reproductivas —en la forma de trabajo de mujeres no remunerado— a la producción de fuerza de trabajo y, en consecuencia, el trabajo no remunerado que los capitalistas ex-

[164] Marx emplea el concepto de subsunción formal versus subsunción real para describir el proceso por el cual en la primera fase de acumulación capitalista el capital se apropia del trabajo "tal como lo encuentra", "sin ninguna modificación de la naturaleza real del proceso de trabajo" (1021). Por el contrario, existe subsunción real cuando el capital moldea el trabajo/producción para sus propios fines.

traen de los trabajadores es mucho más conspicuo que el extraído durante la jornada de trabajo remunerado, dado que incluye los quehaceres domésticos no remunerados de mujeres, incluso reducidos a un mínimo.

¿El silencio de Marx sobre el trabajo doméstico era a causa de que, como ya se ha sugerido, "no consideraba que las fuerzas sociales eran capaces de conducir el trabajo doméstico en una dirección revolucionaria"? Esta es una pregunta legítima si "leemos a Marx de modo político"[165] y consideramos que sus teorizaciones siempre se ocupaban de sus implicancias organizacionales y su potencial.[166] Se abre la posibilidad de que mantuvo reserva en torno a la cuestión de los quehaceres domésticos porque temía que la atención a su trabajo le hiciera el juego a las organizaciones de trabajadores y a los reformistas burgueses que glorificaban el trabajo doméstico para excluir a las mujeres del trabajo fabril. Pero para las décadas de 1850 y 1860 los quehaceres domésticos y la familia habían estado por años en el centro de una acalorada discusión entre socialistas, anarquistas y un emergente movimiento feminista, y se experimentaban reformas en el hogar y los quehaceres domésticos.[167]

Debemos concluir que su desinterés en el trabajo doméstico tiene raíces más profundas, que nacen tanto de su naturalización como de su devaluación, que la hicieron en apariencia —en comparación con el trabajo fabril— una forma arcaica que pronto sería superada por el progreso de la civilización. Sea como fuere, la consecuencia de la falta de teorización de Marx del trabajo doméstico es que *su explicación de la explotación capitalista y su concepción de comunismo ignoran la actividad más extendida del planeta y una causa mayor de las divisiones dentro de la clase trabajadora*.

Hay un paralelo aquí con el lugar de la *raza* en la obra de Marx. Aunque reconocía que "el trabajo de los blancos no puede emanciparse allí donde está esclavizado el trabajo de los negros" (ibíd.: 239), no dedicó demasiado análisis al trabajo esclavo y al uso del racismo para ejecutar y naturalizar una forma de explotación más intensa. Su trabajo, por lo

165 Aquí me refiero al trabajo de Harry Cleaver, *Reading* Capital *Politically* (2000).

166 Sobre esto insiste Negri en *Marx Beyond Marx* (1991).

167 Al respecto, ver el trabajo de Dolores Hayden, *The Grand Domestic Revolution* (1985).

tanto, no pudo desafiar la ilusión —dominante en el movimiento socialista— de que el hombre blanco asalariado representaba los intereses de la totalidad de la clase obrera —una mistificación que en el siglo XX condujo a luchadores anticoloniales a concluir que el marxismo era irrelevante en su lucha—.

Más cerca de casa, Marx no anticipó que las formas brutales de explotación que con tanta fuerza describió serían en breve parte del pasado, al menos en gran parte de Europa. Amenazada por un conflicto armado entre clases y la posible extinción de la fuerza de trabajo, la clase capitalista, en complot con algunas organizaciones de trabajadores, se embarcaría en un nuevo rumbo estratégico, incrementando la inversión en la reproducción de la fuerza de trabajo y el salario de los asalariados hombres, enviando a las mujeres de regreso al hogar para hacer tareas domésticas y, en este proceso, cambiando el curso de la lucha de clases.

Aunque Marx era consciente del gran desperdicio de vida que el sistema capitalista producía y estaba convencido de que el movimiento de reforma fabril no procedía de inclinaciones humanitarias, no se percató de que lo que estaba en juego en la "legislación protectora" era más que una reforma del trabajo fabril. Reducir las horas de trabajo de mujeres era el camino para una nueva estrategia de clase que reasignaba a las mujeres proletarias al hogar para producir no mercancías físicas sino trabajadores.

Mediante esta estrategia, el capital logró disipar la amenaza de la insurgencia de la clase trabajadora y crear un nuevo tipo de trabajador: más fuerte, más disciplinado, más resiliente, más apto para hacer suyos los objetivos del sistema; el tipo de trabajador, de hecho, que considera los requisitos de la producción capitalista como "las más lógicas leyes naturales" (ibíd.: 627). Este era el tipo de trabajador que permitió que el capitalismo británico y norteamericano de fin de siglo pasara de la industria liviana a la pesada, de la industria textil a la siderúrgica, de la explotación basada en extensión de la jornada laboral a una basada en la intensificación de la explotación. Esto implica que la creación de la familia trabajadora y el ama de casa proletaria de tiempo completo fueron una parte esencial y una condición de la transición desde un excedente absoluto a uno relativo. En este proceso, los quehaceres domésticos atravesaron un proceso de "subsunción real", convirtiéndose por primera vez en objeto de una iniciativa estatal específica que los

ligó más fuerte a la necesidad del mercado de trabajo y la disciplina de trabajo capitalista.

En consonancia con el apogeo de la expansión imperial británica (que trajo numerosas riquezas al país, aumentando el sueldo de los trabajadores), a esta innovación no puede atribuírsele solo la pacificación de la fuerza de trabajo. Pero fue un acontecimiento de época, que inauguró la estrategia que más tarde culminó con el fordismo y el *New Deal*, por los que la clase capitalista invertiría en la reproducción de trabajadores para adquirir una fuerza de trabajo más disciplinada y productiva. Este fue el *deal* que se extendió hasta la década de 1970 cuando el surgimiento internacional de la lucha de mujeres y el movimiento feminista le dieron un punto final.

Feminismo, marxismo y la cuestión de la "reproducción"

Mientras Marx, como propulsor de "la emancipación de la mujer" mediante su participación en la producción social entendida como trabajo industrial, inspiró a generaciones de socialistas, las feministas descubrieron en la década de 1970 un nuevo Marx: en contra de los quehaceres domésticos, la domesticidad, la dependencia económica de los hombres, apelaron a su trabajo en busca de una teoría capaz de explicar las raíces de la opresión de la mujer desde una perspectiva de clase. El resultado fue una revolución teórica que cambió tanto al marxismo como al feminismo.

El análisis de Mariarosa Dalla Costa sobre el trabajo doméstico como un elemento clave en la producción de la fuerza de trabajo,[168] la localización por parte de Selma James de la ama de casa en un *continuum* con los no asalariados del mundo[169] —quienes, aun así, han sido centrales en el proceso de acumulación de capital—, la redefinición a cargo de otros activistas del movimiento de la relación salarial como un instrumento de naturalización de áreas enteras de explotación, y la creación de nuevas jerarquías dentro del proletariado: todos estos desarrollos teóricos y las discusiones que generaron se han descripto en ocasiones como el

[168] Ver "Women and the Subversion of the Community" en *The Power of Women and the Subversion of the Community* (1975).

[169] Ver *Sex, Race, and Class* (James, 1975).

"debate sobre el hogar", supuestamente centrados en la pregunta sobre si los quehaceres domésticos son productivos o no. Pero esta es una gran distorsión. Lo que se redefinió al percibirse la centralidad del trabajo no remunerado de la mujer en el hogar en lo que respecta a la producción de la fuerza de trabajo no fue solo el trabajo doméstico, sino la naturaleza del capitalismo y la lucha en su contra.

No sorprende que la discusión de Marx sobre la "reproducción simple" fue una iluminación teórica en este proceso, tal como la confirmación de nuestra sospecha de que la clase capitalista nunca hubiese permitido que tanto trabajo doméstico sobreviva si no hubiese visto la posibilidad de explotarlo. Leer que las actividades que reproducen la fuerza de trabajo son esenciales para la acumulación capitalista sacó a la luz la dimensión de clase de nuestro rechazo. Mostró que este trabajo tan despreciado, siempre naturalizado, siempre desdeñado por parte de los socialistas por retrógrado, ha sido en realidad el pilar de la organización capitalista del trabajo. Esto resolvió la polémica cuestión de la relación entre género y clase, y nos dio herramientas para conceptualizar no solo la función de la familia, sino la profundidad del antagonismo de clase en las raíces del capitalismo. Desde un punto de vista práctico, confirmó que, como mujeres, no teníamos que unirnos a los hombres en la fábrica para ser parte de la clase trabajadora y librar una lucha anticapitalista. Podíamos luchar de manera autónoma, comenzando por nuestro propio trabajo en el hogar, como el "centro nervioso" de la producción de la fuerza de trabajo.[170] Y nuestra lucha tenía que librarse primero en contra de los hombres de nuestras familias, dado que por medio del salario de los hombres, el matrimonio y la ideología del amor, el capitalismo ha permitido que los hombres dirigieran nuestro trabajo no remunerado y disciplinaran nuestro tiempo y espacio.

Irónicamente, entonces, nuestro encuentro con Marx y nuestra apropiación de su teoría sobre la reproducción de la fuerza de trabajo, de algún modo consagrando la importancia de Marx para el feminismo, también nos ofreció la evidencia concluyente de que debíamos poner a Marx patas para arriba y comenzar nuestro análisis y nuestra lucha precisamente a partir de la parte de la "fábrica social" que él había excluido de su trabajo.

[170] Ver Fortunati (1997).

Descubrir la centralidad del trabajo reproductivo para la acumulación de capital también condujo a la pregunta de cómo sería la historia del desarrollo del capitalismo si no se viera desde el punto de vista de la formación del hombre proletario asalariado, sino desde el punto de vista de las cocinas y los dormitorios donde la fuerza de trabajo se produce a diario, generación tras generación.

La necesidad de una perspectiva de género para la historia del capitalismo —más allá de la "historia de mujeres" o la historia del trabajo asalariado— es lo que me condujo, entre otras cosas, a repensar la explicación de Marx sobre la acumulación originaria y descubrir la caza de brujas en los siglos XVI y XVII como momento fundacional en la devaluación del trabajo de la mujer y el surgimiento de una división del trabajo sexual específicamente capitalista.[171]

La percepción, en simultáneo, de que, al contrario de la anticipación de Marx, la acumulación originaria se ha tornado un proceso permanente también pone en tela de juicio su concepción sobre la relación necesaria entre el capitalismo y el comunismo. Invalidó la mirada de Marx sobre la historia en términos de estadios, en la que el capitalismo se retrata como el purgatorio que necesitamos habitar de cara al mundo de la libertad y el rol liberador de la industrialización.

El surgimiento del ecofeminismo, que conectó la devaluación por parte de Marx de las mujeres y la reproducción con su mirada de que la misión histórica de la humanidad es la dominación de la naturaleza, fortaleció nuestra posición. Especialmente importantes han sido los trabajos de Maria Mies y Ariel Salleh, que han demostrado que el acto por parte de Marx de borrar las actividades reproductivas no es accidental, contingente a las tareas que él asignó a *El capital*, sino sistemática. Como lo señala Salleh, todo en Marx establece que lo que es creado por el hombre y la tecnología tiene un mayor valor: la historia comienza con el primer acto de producción, los seres humanos se realizan a sí mismos a través de su trabajo. Una medida de la realización de sí es su capacidad de dominar la naturaleza y adaptarla a las necesidades humanas. Y todas las actividades transformativas positivas se conciben en masculino: el trabajo se describe como el padre, la naturaleza como la madre, la tierra también se concibe como feme-

[171] Ver *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation* (2004).

nina (Salleh, 1997: 72-76). *Madame la Terre*, la llama Marx, en oposición al *Monsieur le Capital*.

Las ecofeministas han demostrado que existe una profunda conexión entre el desdén de los quehaceres domésticos, la devaluación de la naturaleza y la idealización de lo que la industria humana y la tecnología producen.

Este no es el espacio para reflexionar sobre las raíces de la mirada antropocéntrica. Basta con decir que el gran error de cálculo que Marx y las generaciones de marxistas socialistas han cometido en relación con los efectos liberadores de la industrialización hoy son muy obvios. En la actualidad nadie se animaría a soñar, como hizo August Bebel en *Woman Under Socialism*, en el día en que la comida sería producida químicamente y en el que "todos llevarían una pequeña caja de químicos en su bolsillo con la que satisfacer su necesidad de nutrientes provenientes de la clara, la grasa y los hidratos de carbono, sin importar la época del año ni la estación de lluvia, sequía, escarcha, granizo e insectos destructivos" (1910: 391).

Mientras la industrialización avanza sobre la tierra y los científicos al servicio del desarrollo del capitalismo están jugando con la producción de vida por fuera de los cuerpos de las mujeres, la idea de extender la industrialización a todas nuestras actividades reproductivas es una pesadilla peor de la que estamos experimentando con la industrialización de la agricultura.

No es sorprendente que en círculos radicales hemos sido testigos de un "cambio de paradigma", mientras que la esperanza puesta en la máquina como una fuerza para el "progreso histórico" se reemplaza por una refocalización del trabajo político en problemáticas, valores y relaciones vinculados con la reproducción de nuestras vidas y la vida de los ecosistemas en los que vivimos.

Nos han dicho que Marx en los últimos años de su vida reconsideró su perspectiva histórica y, al leer sobre las comunidades igualitarias y matrilineales del noreste de América, comenzó a reconsiderar su idealización del desarrollo industrial y capitalista y a valorar la fuerza de la mujer.[172]

[172] Ver la discusión de Heather Brown sobre *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Krader, 1974) en sus capítulos 6 y 7 (2012).

No obstante, la mirada prometeica sobre el desarrollo tecnológico promovido por Marx y toda una tradición marxista, lejos de perder su atractivo, está de regreso. En él, la tecnología digital juega para algunos el mismo rol emancipador que Marx le asignó a la automatización, por lo que el mundo de la reproducción y trabajos de cuidado, que las feministas han valorizado como un terreno de transformación y lucha, se encuentra nuevamente en riesgo de que se le reste importancia.

Esta es la razón por la que, aunque Marx dedicó poco espacio a las teorías de género en su trabajo, y supuestamente cambió parte de su mirada en sus últimos años, es todavía importante discutirlas y enfatizar, como he intentado hacerlo en este trabajo, que sus silencios al respecto no son descuidos, sino el signo del límite que su trabajo teórico y político no pudo superar, pero que nosotros debemos hacerlo.

Bibliografía

BEBEL, A. (1910) *Woman and Socialism*. Trad. de Meta L. Stern. The Co-Operative Press.

BOCK, G. & DUDEN, B. (1980). "Labor of love-Love as labor: On the genesis of housework in capitalism". En: Altback, Edith Hoshino (ed.), *From Feminism to Liberation*. Schenkman Publishing Company, Inc.

BROWN, H. A, (2012). *Marx on Gender and the Family. A Critical Study*. Brill.

CLEAVER, H. (2000). *Reading Capital Politically*. Anti/Theses.

CUSTER, P, (2012). *Capital Accumulation and Women"s labor in Asian Economies*. Monthly Review Press.

DALLA COSTA, M. (1975). "Women and the Subversion of the Community". En: _____, y James, S. *The Power of Women and the Subversion of the Community.* Falling Wall Press.

ENGELS, F. (1980) *The Condition of the Working-Class in England*. Progress Publishers.

FEDERICI, S. (2004). *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*. Autonomedia.

_____, (2012). *Revolution at Point Zero. Housework, Reproduction and Feminist Struggle*. PM Press.

_____, (2014). "Marxism, Feminism, and the Construction of the Commons". En: Brincat, Shannon (ed.), *Communism in the 21st Century. Vol. 1 The Father of Communism. Rediscovering Marx"s Ideas.* Praeger.

FOLBRE, N. (1991). "The Unproductive Housewife: Her Evolution in Nineteenth-Century Economic Thought". En: *Signs* 16/3, pp. 463-483.

FORTUNATI, L. (1997). *The Arcane of Reproduction. Housework, Prostitution, Labor and Capital*. Trad. de Hilary Creek. Autonomedia.

JAMES, S. (1975). *Sex, Race and Class*. Falling Wall Press.

GIMENEZ, M. E. (enero 2005). "Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited". En: *Science and Society* 69/1, pp. 11-32.

HAYDEN, D. (1985). *The Grand Domestic Revolution.* MIT Press.

HENNINGER, M. (2014). "Poverty, Labour, Development: Toward a Critique of Marx's Conceptualizations." En: van der Linden Marcel / Roth, Karl Heinz (eds.), *Beyond Marx. Theorising the Global Labour Relations of the Twenty-First Century*. Brill, pp. 281-304.

HOLMSTROM, N. (2002a). "A Marxist Theory of Women"s Nature". En: Holmstrom, Nancy (ed.), *The Socialist Feminist Project. A Contemporary reader in Theory and Politics*. Monthly Review, pp. 360-376.

_____, (Ed.). (2002b). *The Socialist Feminist Project. A Contemporary reader in Theory and Politics*. Monthly Review.

KRADER, L. (Ed.). (1974). *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Van Gorkum & Co. B. V.

LEVINE FRADER, L. (1987). "Women in the Industrial Capitalist Economy". En: Bridenthal, Renate / Koonz, Claudia / Stuard, Susan (eds.), *Becoming Visible, Women in European History.* Houghton Mifflin Co., pp. 309-331.

LOWN, J. (1990). *Women and Industrialization: Gender at Work in Nineteenth-century England*. Polity Press / Minneapolis, University of Minnesota Press.

MARSHALL, A. (1938). *Principles of Economics. An Introductory Volume.* MacMillan and Co., Ltd.

MARX, K. (1969). Theories of surplus value. Part 1. Progress Publishers.

_____, (1972). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Anteo.

_____,

_____, (1995). *El capital. Crítica de la economía política* (W. Roces, Trad.; 3 vols.). Fondo de Cultura Económica.

_____, (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (P. Scaron, Trad.). Siglo XXI.

MARX, K., & ENGELS, F. (1974). La ideología alemana (W. Roces, Trad.). Pueblos Unidos / Ediciones Grijalbo.

_____, (2008). Manifiesto del Partido Comunista. Apéndice: Friedrich Engels, Principios del comunismo (M. Vedda, Trad.). Herramienta.

MIES, M. (1986). *Patriarchy and accumulation on a world scale*. Zed Books.

NEGRI, A. (1991). *Marx beyond Marx: Lessons on the Grundrisse* (H. Cleaver, Trad.). Autonomedia.

MOJAB, S. (Ed.). (2015). *Marxism and feminism*. Zed Books.

PINCHBECK, I. (1930). *Women workers and the Industrial Revolution*. 1750-1850. F.S. Crofts & Co.

SALLEH, A. (1997). *Ecofeminism as politics: Nature, Marx and the postmodern*. Zed Books.

SECCOMBE, W. (1986). Patriarchy stabilized: The construction of the male breadwinner wage norm in nineteenth-century Britain. Social History, 11(1), 53-76.

SCOTT, J. W. (1988). *Gender and the politics of history*. Columbia University Press.

SRAFFA, P. (1960). *Production of commodities by means of commodities*. Cambridge University Press.

_____, (1993). Weathering the storm: Working-class families from the Industrial Revolution to the fertility decline. Verso.

El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia[173]

Nancy Fraser

Me gustaría echar un vistazo general a la segunda ola feminista. No a una u otra corriente activista, ni a una u otra tendencia de teorización feminista; y no a una u otra porción geográfica del movimiento, ni a un determinado estrato sociológico de mujeres. Quiero, por el contrario, intentar analizar la segunda ola feminista en su conjunto, como un fenómeno social que ha marcado una época. Volviendo a contemplar casi cuarenta años de activismo feminista, quiero plantear una evaluación general de la trayectoria y la importancia histórica del movimiento. Espero también, sin embargo, que mirar hacia atrás nos ayude a mirar hacia delante. Reconstruyendo el camino recorrido, espero arrojar luz sobre los retos que afrontamos hoy, en una época de masiva crisis económica, incertidumbre social y realineamiento político.[174]

Voy a hablar, por lo tanto, sobre los contornos amplios y el significado general de la segunda ola del feminismo. Narración histórica y análisis socioteórico a partes iguales, mi relato gira en torno a tres puntos sucesivos, cada uno de los cuales sitúa la segunda ola del feminismo en relación con un momento específico de la historia del capitalismo. El primer punto hace referencia a los comienzos del movimiento en el contexto de lo que yo denomino el "capitalismo organizado de Estado". En este artículo me propongo rastrear la aparición de la segun-

[173] Este texto apareció originalmente en la revista *New Left Review*, núm. 56, mayo-junio, España, 2009, pp. 87-104.

[174] Este ensayo surgió como conferencia principal del Coloquio de Cortona sobre "Género y ciu dadanía: nuevos y viejos dilemas, entre la igualdad y la diferencia", celebrado en noviembre de 2008. Agradezco sus útiles comentarios a las participantes en Cortona, en especial Bianca Becalli, Jane Mansbridge, Ruth Milkman y Eli Zaretsky, sus útiles comentarios, y a los participantes en un seminario de la EHESS en el *Groupe de sociologie politique et morale*, en especial Luc Boltanski, Estelle Ferrarese, Sandra Laugier, Patricia Paperman y Laurent Thévenot.

da ola feminista a partir de la nueva izquierda antiimperialista, como un cuestionamiento radical del androcentrismo que permea las sociedades capitalistas dirigidas por el Estado en la época de posguerra. Conceptuando esta fase, identificaré la promesa emancipadora del movimiento con su sentimiento de injusticia expandido y su crítica estructural a la sociedad. El segundo punto se refiere al proceso de evolución del feminismo en el contexto social drásticamente cambiado del creciente neoliberalismo. A este respecto, propongo no solo proyectar los extraordinarios éxitos del movimiento sino también la inquietante convergencia de algunos de sus ideales con las exigencias de una emergente forma nueva del capitalismo: posfordista, "desorganizado", trasnacional. Conceptuando esta fase, preguntaré si la segunda ola del feminismo proporcionó inconscientemente un ingrediente clave de lo que Luc Bolstanski y Ève Chiapello llaman "el nuevo espíritu del capitalismo". El tercer punto hace referencia a una posible reorientación del feminismo en el actual contexto de crisis capitalista y realineamiento político estadounidense, que podría marcar los comienzos de un paso del neoliberalismo a una nueva forma de organización social. A este respecto, propongo examinar las perspectivas para reactivar la promesa emancipadora del feminismo en un mundo golpeado por la doble crisis del capital financiero y de la hegemonía estadounidense, y que ahora espera la evolución de la presidencia de Obama.

En general, por lo tanto, propongo situar la trayectoria de la segunda ola feminista en relación con la reciente historia del capitalismo. De este modo, espero ayudar a recuperar la teorización feminista socialista que me inspiró por primera vez hace décadas y que parece seguir mantenimiento nuestra mejor esperanza para aclarar las perspectivas de justicia de género en el periodo actual. Mi objetivo, sin embargo, no es reciclar desfasadas teorías de sistemas duales, sino por el contrario integrar lo mejor de las recientes teorías feministas y lo mejor de las recientes teorías críticas sobre el capitalismo.

Para aclarar la base lógica de este enfoque, permítaseme explicar mi insatisfacción con la que quizá sea la percepción más generalizada sobre la segunda ola del feminismo. A menudo se dice que la capacidad relativa del movimiento para transformar la cultura contrasta de manera aguda con su incapacidad relativa para transformar las instituciones. Esta evaluación tiene doble filo: por una parte, los ideales feministas de

igualdad entre los sexos, tan polémicos en décadas anteriores, se sitúan ahora directamente en la corriente social mayoritaria; por otra parte, todavía no se han realizado en la práctica. Así, las críticas feministas, por ejemplo, al acoso sexual, el tráfico sexual y la desigualdad salarial, que parecían incendiarias no hace mucho, se admiten ampliamente en la actualidad; pero este cambio abismal en las actitudes no ha eliminado en absoluto dichas prácticas. Y así, frecuentemente se aduce que el feminismo de la segunda ola ha provocado una gigantesca revolución cultural, pero el enorme cambio en las *mentalités* (todavía) no se ha traducido en un cambio estructural e institucional.

Hay algo que decir a favor de este punto de vista, que señala con acierto la amplia aceptación actual de las ideas feministas. Pero la tesis del éxito cultural con fracaso institucional no ayuda mucho a ilustrar la importancia histórica y las perspectivas futuras de la segunda ola feminista. Plantear que las instituciones van por detrás de la cultura, como si esta pudiera cambiar sin cambiar las primeras, sugiere que solo necesitamos hacer que las primeras se pongan a la altura de la segunda para hacer realidad las esperanzas feministas. El efecto es el de oscurecer una posibilidad más compleja e inquietante: que la difusión de las actitudes culturales nacidas de la segunda ola del feminismo ha formado parte de otra transformación social, involuntaria e imprevista para las activistas feministas: una transformación en la organización social del capitalismo de posguerra. Esta posibilidad puede formularse de manera más aguda: los cambios culturales propulsados por la segunda ola, saludables en sí mismos, han servido para legitimar una transformación estructural de la sociedad capitalista que avanza directamente en contra de las visiones feministas de una sociedad justa.

En este artículo, mi objetivo es explorar esta inquietante posibilidad. Mi hipótesis puede enunciarse del siguiente modo: lo verdaderamente nuevo de la segunda ola del feminismo fue su modo de entretejer, en la crítica al capitalismo organizado de Estado androcéntrico, tres dimensiones de injusticia de género analíticamente específicas: económica, cultural y política. Al someter el capitalismo organizado de Estado a un examen amplio y polifacético, en el que esas tres perspectivas se entremezclaban libremente, las feministas generaron una crítica simultáneamente ramificada y sistemática En las décadas posteriores, sin embargo, las tres dimensiones de la injusticia se sepa-

raron, tanto entre sí como de la crítica al capitalismo. Con la fragmentación de la crítica feminista se produjo la incorporación selectiva y la recuperación parcial de parte de sus corrientes. Separadas unas de otras y de la crítica social que las había integrado, las esperanzas de la segunda ola feminista se reclutaron al servicio de un proyecto que divergía por completo de nuestra visión integral más amplia de una sociedad justa. En un hermoso ejemplo de la astucia de la historia, los deseos utópicos encontraron una segunda vida a modo de corrientes de sentimiento que legitimaron la transición a una nueva forma de capitalismo: posfordista, transnacional, neoliberal.

A continuación, me propongo elaborar esta hipótesis en tres pasos, que se corresponden con los tres puntos argumentales antes mencionados. En el primer paso, reconstruiré la crítica de la segunda ola feminista al capitalismo androcéntrico organizado por el Estado, y que integraban preocupaciones acerca de tres perspectivas sobre la justicia-redistribución, el reconocimiento y la representación. En un segundo paso esbozaré la desintegración de esa constelación y el reclutamiento selectivo de parte de sus corrientes para legitimar el capitalismo neoliberal. En el tercero, sopesaré las perspectivas de recuperación de la promesa emancipadora del feminismo en el actual momento de crisis económica y apertura política.

I. El feminismo y el capitalismo organizado de Estado

Permítaseme empezar situando la aparición de la segunda ola del feminismo en el contexto de un capitalismo organizado de Estado. Por "capitalismo organizado de Estado" quiero decir la formación social hegemónica en la época de posguerra, una formación social en la que los Estados guiaban activamente sus economías nacionales.[175] Estamos muy familiarizados con la forma adoptada por el capitalismo organizado de Estado en los Estados del bienestar de lo que entonces se denominaba el Primer Mundo, que usaban herramientas keynesianas para suavizar los ciclos de auge-depresión endémicos en el capitalismo. Basándose en las experiencias de la Depresión y de la planificación en tiempos de guerra, estos Estados aplicaban diversas

[175] Se puede encontrar un análisis de esta expresión en Friedrich Pollock, "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations", en Andrew Arato y Eike Gebhardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Londres, 1982, pp. 71-94.

formas de dirigismo, incluida la inversión en infraestructuras, las políticas industriales, la tributación redistributiva, la provisión social, la reglamentación empresarial, la nacionalización de sectores industriales clave y la desmercantilización de los bienes públicos. Aunque fueron los países más ricos y poderosos de la OCDE los que con más éxito consiguieron *organizar* el capitalismo en las décadas posteriores a 1945, podía encontrarse también en el denominado Tercer Mundo una variante del capitalismo organizado de Estado. En las antiguas colonias empobrecidas, "estados desarrollistas" recientemente independizados intentaban usar sus capacidades más limitadas para propulsar el crecimiento económico nacional mediante políticas de sustitución de importaciones, inversión en infraestructuras, nacionalización de sectores industriales clave y gasto público en educación.[176]

En general, por lo tanto, uso esta expresión para hacer referencia a los estados del bienestar de la OCDE y los estados desarrollistas ex coloniales en el periodo posterior a la guerra. Después de todo, fue en estos países donde primero surgió la segunda ola feminista, a comienzos de la década de 1970. Para explicar qué fue exactamente lo que provocó su erupción, permítaseme señalar cuatro características específicas de la cultura política del capitalismo organizado de Estado:

Economicismo. Por definición, el capitalismo organizado de Estado suponía el uso del poder político público para regular los mercados económicos (y en algunos casos sustituirlos). Se trataba en gran medida de una gestión de las crisis en interés del capital. No obstante, los Estados en cuestión derivaban buena parte de su legitimidad política de la afirmación de que promovían la inclusión, la igualdad social y la solidaridad entre clases. Pero estos ideales se interpretaban de un modo economicista y clase céntrico. En la cultura política del capitalismo organizado de Estado, las cuestiones sociales se enmarcaban principalmente en términos distributivos, como cuestiones referentes a la asignación equitativa de los bienes divisibles, en especial la renta y los puestos de trabajo, mientras que las divisiones sociales se obser-

[176] Entonces, además, la vida económica del bloque comunista estaba notoriamente organizada por el Estado, y hay quienes siguen insistiendo en llamarlo capitalismo organizado de Estado. Aunque pueda haber cierta verdad en ese punto de vista, yo sigo la senda más convencional de excluir a la región en este primer momento de mi estudio, en parte porque hasta 1989 no emergió el feminismo de segunda generación como fuerza política en los países para entonces excomunistas.

vaban principalmente a través del prisma de la clase. Así, la injusticia social por antonomasia era la distribución económica injusta, y su expresión paradigmática era la desigualdad de clase. El efecto de este imaginario clasecéntrico y economicista fue el de marginar, u oscurecer por completo, otras dimensiones, ámbitos y ejes de la injusticia.

Androcentrismo. De ahí se deducía que la cultura política del capitalismo organizado de Estado contemplaba al ciudadano típico ideal como un trabajador varón perteneciente a la mayoría étnica; sostén económico y hombre de familia. También se suponía en general que el salario de este trabajador debía ser el principal, si no el único, soporte económico de su familia, mientras que cualquier salario ganado por su esposa debía ser meramente complementario. Profundamente sexista, esta interpretación del "salario familiar" servía de ideal social, con una connotación de modernidad y movilidad ascendente, y de base para la política estatal en materia de empleo, seguridad social y desarrollo. Ciertamente, el ideal eludía a la mayoría de las familias, porque el salario de un hombre rara vez bastaba para mantener a los hijos y a una esposa desempleada. Y ciertamente, también, la industria fordista a la que el ideal iba ligado pronto se vería superada por un pujante sector servicios de bajos salarios. Pero en las décadas de 1950 y 1960, el ideal de salario familiar aún servía para definir las normas de género y para disciplinar a quienes las contraviniesen, reforzando la autoridad de los hombres en el hogar y canalizando las aspiraciones hacia el consumo doméstico privatizado. Igualmente importante, al valorar el trabajo asalariado, la cultura política del capitalismo organizado de Estado oscurecía la importancia social del trabajo no asalariado de atención a la familia y de la labor reproductiva. Al institucionalizar perspectivas de la familia y del trabajo androcéntricas, naturalizaba las injusticias de género y las retiraba de la protesta política.

Estatismo. El capitalismo organizado de Estado era también estatista, lleno de valores tecnocráticos y gerenciales. Al confiar en expertos profesionales para diseñar políticas, y en las organizaciones burocráticas para aplicarlas, los estados del bienestar y los desarrollistas trataban a aquellos a cuyo servicio supuestamente estaban, como clientes, consumidores y contribuyentes más que como ciudadanos activos. El resultado fue una cultura despolitizada, que trataba las cuestiones de la justicia como asuntos técnicos, que debían ser solu-

cionados mediante el cálculo experto y la negociación corporativa. Lejos de recibir poder para interpretar sus necesidades democráticamente, a través de la deliberación y la protesta, los ciudadanos ordinarios se situaron (en el mejor de los casos) como receptores pasivos de satisfacciones definidas y dispensadas desde arriba.

Westfalianismo. Por último, el capitalismo organizado de Estado era, por definición, una formación nacional, destinada a movilizar las capacidades de los Estados-nación para apoyar el desarrollo económico nacional en nombre —si no siempre en interés— de la ciudadanía nacional. Posibilitada por el marco regulador de Bretton Woods, esta formación descansaba en una división del espacio político en unidades territorialmente delimitadas. Como resultado, la cultura política del capitalismo organizado de Estado institucionalizó la opinión *westfaliana* de que las obligaciones de justicia vinculantes solo son aplicables entre conciudadanos. Subtendiendo la mayor parte de la lucha social en la era de posguerra, esta opinión canalizaba las reivindicaciones de justicia hacia el campo político interno de los Estados territoriales. La consecuencia, a pesar de prestar un supuesto servicio a los derechos humanos internacionales y a la solidaridad antiimperialista, fue la de truncar el alcance de la justicia, marginando, o incluso oscureciendo por completo, las injusticias cometidas fuera de las propias fronteras.[177]

En general, por lo tanto, la cultura política del capitalismo organizado de Estado era economicista, androcéntrica, estatista y *westfaliana*, características todas ellas que fueron objeto de ataque a finales de la década de 1960 y durante la de 1970. En aquellos años de radicalismo explosivo, las feministas de la segunda ola se unieron a sus compañeros de la Nueva Izquierda y antiimperialistas para cuestionar el economicismo, el estatismo y (en menor grado) el *westfalianismo* del capitalismo organizado de Estado, y al tiempo protestaron contra el androcentrismo de este, y con él, el sexismo de sus camaradas y aliados. Consideremos estos puntos uno a uno.

El feminismo de segunda ola contra el economicismo. Negándose a identificar en exclusiva la injusticia con la mala distribución entre clases, las feministas de la segunda ola se unieron a otros movimientos

[177] Véase un análisis completo sobre el "imaginario político westfaliano" en Nancy Fraser, "Reinventar la justicia en un mundo globalizado", *NLR* 36 (enero-febrero de 2006).

emancipadores para abrir el restrictivo imaginario economicista del capitalismo organizado de Estado. Politizando "lo personal", expandieron el significado de la justicia, reinterpretando como injusticias desigualdades sociales que se habían pasado por alto, tolerado o racionalizado desde tiempo inmemorial. Al rechazar el enfoque exclusivo del marxismo en la economía y el enfoque exclusivo del liberalismo en el derecho, revelaron injusticias situadas en otras partes: en la familia y en las tradiciones culturales, en la sociedad civil y en la vida cotidiana. Además, el feminismo de la segunda ola expandió el número de ejes que podían albergar injusticias. Rechazando la primacía de la clase, las feministas socialistas, las feministas negras y las feministas antiimperialistas se oponían también a los esfuerzos de las feministas radicales para situar el sexo en esa misma posición de categoría privilegiada. Al centrarse no solo en el género, sino también en la clase, la raza, la sexualidad y la nacionalidad, forjaron una alternativa "interseccionista" que hoy en día es muy aceptada. Por último, las feministas de la segunda ola ampliaron el alcance de la justicia para incluir asuntos antes personales como la sexualidad, las tareas domésticas, la reproducción y la violencia contra las mujeres. Al hacerlo, ampliaron de hecho el concepto de injusticia para abarcar no solo desigualdades económicas sino también jerarquías de estatus y asimetrías de poder político. Con la venta ja que da la retrospectiva, podemos decir que sustituyeron una visión monista y economicista de la justicia por una compresión tridimensional y más amplia, que abarca la economía, la cultura y la política.

El resultado no fue una mera lista de cuestiones aisladas. Por el contrario, lo que conectó la plétora de injusticias recientemente descubiertas fue la idea de que la subordinación de las mujeres era sistémica, y se basaba en las estructuras profundas de la sociedad. Las feministas de la segunda ola discutían, por supuesto, sobre cómo calificar mejor la totalidad social: como *patriarcado*, como "sistemas duales" de amalgama de capitalismo y patriarcado, como sistema imperialista mundial, o, y esta es la que yo prefiero, como sociedad capitalista organizada por el Estado de forma androcéntrica, estructurada por tres órdenes de subordinación interrelacionados: mala distribución, falta de reconocimiento y falta de representación. Pero a pesar de tales diferencias, la mayoría de las feministas de la segunda ola —con la notable excepción de las liberales— coincidían en que para superar la subordinación de las mujeres hacía falta transformar radical-

mente las estructuras profundas de la totalidad social. Este empeño común en la transformación sistémica denotaba que el movimiento tenía sus orígenes en el fermento emancipador más general de la época.

El feminismo de la segunda ola contra el androcentrismo. Si bien la segunda ola feminista compartió el aura general de radicalismo de la década de 1960, mantuvo no obstante una tensa relación con otros movimientos emancipadores. Su principal blanco, después de todo, era la injusticia de *género* del capitalismo organizado de Estado, algo que difícilmente constituía una prioridad para los antiimperialistas no feministas y para los nuevos izquierdistas. Al intensificar su crítica del androcentrismo del capitalismo organizado de Estado, además, las feministas de la segunda ola también debían afrontar el sexismo dentro de la izquierda. Para las feministas liberales y radicales, esto no suponía un problema excesivo; simplemente podían separarse y abandonar a la izquierda. Para las feministas socialistas, las antiimperialistas y las de color, por el contrario, la dificultad estaba en afrontar el sexismo dentro de la izquierda y seguir formando parte de ella.

Durante un tiempo, al menos, las feministas socialistas consiguieron mantener ese difícil equilibrio. Situaron el núcleo del androcentrismo en la división sexista del trabajo que sistemáticamente devaluaba las actividades desempeñadas por las mujeres o asociadas con ellas, tanto remuneradas como no remuneradas. Aplicando este análisis al capitalismo organizado de Estado, descubrieron conexiones estructurales profundas entre la responsabilidad de las mujeres en la mayor parte de los cuidados no remunerados, su subordinación en el matrimonio y en la vida personal, la segmentación sexista de los mercados laborales, el dominio de los hombres en el sistema político, y el androcentrismo de las prestaciones sociales, la política industrial y los planes de desarrollo. En efecto, pusieron en evidencia que el salario familiar era el punto en el que convergían la mala distribución entre sexos, la falta de reconocimiento y la falta de representación. El resultado fue una crítica que integraba economía, cultura y política en un análisis sistemático de la subordinación de las mujeres en el capitalismo organizado de Estado. Lejos de aspirar simplemente a promover la plena incorporación de las mujeres a la sociedad capitalista como asalariadas, las feministas de la segunda ola pretendían transformar las estructuras profundas del sistema y los valores que lo animaban, en parte descen-

tralizando el trabajo asalariado y valorando las actividades no asalariadas, en especial los cuidados socialmente necesarios proporcionados por las mujeres.

El feminismo de la segunda ola contra el estatismo. Pero las objeciones feministas al capitalismo organizado de Estado se referían tanto al procedimiento como al contenido. Como sus aliados de la nueva izquierda, rechazaron el espíritu burocrático-gerencial del capitalismo organizado de Estado. A la crítica generalizada contra la organización fordista que se dio en la década de 1960, añadieron un análisis de género, interpretando que la cultura de instituciones de gran tamaño y jerarquizadas expresaba la masculinidad modernizada del estrato profesional-gerencial del capitalismo organizado de Estado. Desarrollando un contra espíritu horizontal de conexión hermanada, las feministas de la segunda ola crearon una práctica organizativa completamente nueva de aumento de la concienciación. Intentando cubrir la profunda división estatista entre la teoría y la práctica, se convirtieron en un movimiento contracultural y democratizador: anti jerárquico, participativo y popular. En una época en la que aún no existía el acrónimo ONG, académicas, abogadas y trabajadoras sociales feministas se identificaban más con los movimientos de base que con el espíritu profesional reinante entre los expertos despolitizados.

Pero al contrario que sus camaradas contraculturales, la mayoría de las feministas no rechazaban las instituciones estatales *simpliciter*. Buscando, por el contrario, infundirles a dichas instituciones unos valores feministas, soñaban con un Estado democrático y participativo que incrementase el poder de sus ciudadanos. Reimaginando de hecho la relación entre Estado y sociedad, intentaron transformar a aquellas situadas como objetos pasivos de la seguridad social y de la política desarrollista en sujetos activos, dotados de poder para participar en los procesos democráticos de interpretación de la necesidad. El objetivo, en consecuencia, no era tanto el de desmantelar las instituciones estatales como transformarlas en agencias que promoviesen, y de hecho expresasen, una justicia de género.

El feminismo de la segunda ola en contra y a favor del westfalianismo. Más ambigua, quizá, fue la relación del feminismo con la dimensión westfaliana del capitalismo organizado de Estado. Dados sus orígenes en el fermento mundial de la época contra la Guerra de Vietnam, el movimiento estaba claramente dispuesto a mostrarse sen-

sible ante las injusticias transfronterizas. En especial las feministas del mundo en vías de desarrollo, cuya crítica de género se entremezclaba con la crítica al imperialismo. Pero en este aspecto, como en los demás, la mayoría de las feministas contemplaban los respectivos Estados como los principales destinatarios de sus exigencias. Así, las feministas de la segunda ola tendían a reinscribir el marco westfaliano en la práctica, a pesar de que lo criticasen en teoría. Ese marco, que dividía al mundo en espacios territoriales delimitados, seguía siendo la opción por defecto en una época en la que aún parecía que los Estados poseían las capacidades necesarias para dar dirección a la sociedad y en la que la tecnología que permitía la formación internacional de redes en tiempo real todavía no estaba disponible. En el contexto del capitalismo organizado de Estado, por lo tanto, el lema "la sororidad es planetaria" (en sí ya criticada como imperialista) funcionaba más como gesto abstracto que como proyecto político *poswestfaliano* que pudiera llevarse a la práctica.

En general, el feminismo de la segunda ola siguió siendo ambiguamente westfaliano, a pesar de que rechazaba el economicismo, el androcentrismo y el estatismo del capitalismo organizado de Estado. Respecto a todas estas cuestiones, sin embargo, manifestaba considerables matices. Al rechazar el economicismo, las feministas de este periodo nunca dudaron de la importancia fundamental de la justicia distributiva y de la crítica contra la economía política para el proyecto de emancipación de las mujeres. Lejos de querer minimizar la dimensión económica de la injusticia de género, intentaron, por el contrario, profundizarla al aclarar que dicha injusticia estaba relacionada con las dos dimensiones adicionales de la cultura y la política. De igual modo, al rechazar el androcentrismo del salario familiar, las feministas de la segunda ola del feminismo nunca intentaron sustituirlo sin más por la familia con dos perceptores salariales. Para ellas, la superación de la injusticia de género suponía poner fin a la devaluación sistemática de los cuidados de la familia y la división sexista del trabajo, tanto remunerado como no remunerado. Por último, al rechazar el estatismo del capitalismo organizado de Estado, las feministas de la segunda ola nunca dudaron de que se necesitasen instituciones políticas fuertes y capaces de organizar la vida económica al servicio de la justicia. Lejos de querer mercados libres del control estatal, buscaban democratizar el poder del Estado, maximizar la participación ciudadana,

fortalecer la responsabilidad y aumentar los flujos comunicativos entre el Estado y la sociedad.

Dicho todo esto, la segunda ola feminista asumió un proyecto político transformador, basado en una interpretación más amplia de la injusticia y en la crítica sistémica a la sociedad capitalista. Las corrientes más avanzadas del movimiento consideraron que las suyas eran unas luchas multidimensionales, dirigidas simultáneamente contra la explotación económica, la jerarquía del estatus y el sometimiento político. El feminismo les parecía, además, parte de un proyecto emancipador más amplio, en el que la lucha contra las injusticias de género estaba necesariamente ligada a la lucha contra el racismo, el imperialismo, la homofobia y el dominio de clase, todo lo cual exigía transformar las estructuras profundas de la sociedad capitalista.

II. El feminismo y el "nuevo espíritu del capitalismo"

Al final, sin embargo, ese proyecto se quedó en gran medida malogrado, víctima de fuerzas históricas más profundas, que no fueron bien interpretadas en aquel momento. Con la ventaja que da la retrospectiva, vemos ahora que el ascenso de la segunda ola feminista coincidió con un cambio histórico en el carácter del capitalismo, de la variante organizada por el Estado, que acaba de analizarse, al neoliberalismo. Invirtiendo la fórmula anterior, que pretendía "usar la política para domesticar los mercados", los partidarios de esta nueva forma de capitalismo proponían usar los mercados para domesticar la política. Desmantelando elementos claves del marco de Bretton Woods, eliminaron los controles del capital que habían permitido la dirección keynesiana de las economías nacionales. En lugar del dirigismo, promovieron la privatización y la liberalización; en lugar de prestaciones públicas y ciudadanía social, "filtrado" y "responsabilidad personal"; en lugar de estados del bienestar y desarrollistas, el "Estado de la competencia" escueto y mezquino. Probado en América Latina, este enfoque sirvió para guiar buena parte de la transición al capitalismo en Europa oriental y central. Aunque públicamente preconizado por Thatcher y Reagan, en el Primer Mundo solo se aplicó de manera gradual y desigual. En el Tercer Mundo, por el contrario, la *neoliberalización* se impuso a punta de deuda, como un programa forzoso de "ajuste estructural" que echó abajo todos los principios fundamentales

del desarrollismo y obligó a los estados poscoloniales a transferir sus activos, abrir sus mercados y recortar el gasto social.

Curiosamente, la segunda ola feminista floreció en estas nuevas condiciones. Lo que había empezado como un movimiento contracultural radical pasaba ahora a convertirse en un fenómeno social de masas de base amplia. Atrayendo partidarios de toda clase, etnia, nacionalidad e ideología política, las ideas feministas penetraron en todos los resquicios de la vida social y transformaron la idea que todos los afectados tenían de sí mismos. El efecto no solo fue el de ampliar enormemente las filas de activistas sino también remodelar las percepciones lógicas de la familia, el trabajo y la dignidad.

¿Fue mera coincidencia que la segunda ola feminista y el neoliberalismo prosperasen unidos? ¿O había una perversa y soterrada afinidad voluntaria entre ellos? Esta segunda posibilidad es herética, por su puesto, pero es peligroso no investigarla. Desde luego, el ascenso del neoliberalismo transformó drásticamente el terreno en el que operaba el feminismo de la segunda ola. La consecuencia, argumentaré aquí, fue la de resignificar los ideales feministas.[178] Aspiraciones que tenían un claro impulso emancipador en el contexto del capitalismo organizado de Estado asumían un significado mucho más ambiguo en la época neoliberal. Situados los Estados sociales y desarrollistas bajo el ataque de los partidarios del libre mercado, las críticas feministas al economicismo, el androcentrismo, el estatismo y el westfalianismo asumieron una nueva valencia. Permítaseme aclarar esta dinámica de la resignificación volviendo a contemplar los cuatro centros de la crítica feminista.

El antieconomicismo feminista resignificado. El ascenso del neoliberalismo coincidió con una gran alteración en la cultura política de las socie dades capitalistas. En este periodo, las exigencias de justicia se expresaron cada vez más como reivindicaciones para que se reconociesen la identidad y la diferencia.[179] Este cambio "de la redistribu-

[178] Tomo la expresión "resignificación" de Judith Butler, "Contingent Foundations", en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Londres, 1994.

[179] ¿Respecto a este cambio en la gramática de las reivindicaciones políticas, véase Nancy Fraser, "From Redistribution to Recognition?", *NLR* I/212 (julio-agosto de 1995) [ed. cast.: "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era 'postsocialista'", *NLR* 0 (2000)].

ción al reconocimiento" fue acompañado por fuertes presiones para transformar el feminismo de la segunda ola en una variante de las políticas de identidad. Una variante progresista, sin duda, pero que tendía no obstante a ampliar en exceso la crítica de la cultura, al tiempo que restaba importancia a la crítica de la economía política. En la práctica, se tendió a subordinar las luchas socioeconómicas a las luchas por el reconocimiento, mientras que, en los sectores académicos, la teoría cultural feminista empezó a eclipsar a la teoría social feminista. Lo que había empezado como un correctivo necesario al economicismo evolucionó con el tiempo a un culturalismo igualmente tendencioso. Así, en lugar de llegar a un paradigma más amplio y rico, que pudiera abarcar la redistribución y el reconocimiento, las feministas de la segunda ola cambiaron de hecho un paradigma truncado por otro.

El momento, además, no podía ser peor. El cambio al reconocimiento encajaba muy claramente con un neoliberalismo ascendente, que no quería más que reprimir cualquier recuerdo del igualitarismo social. Así, las feministas absolutizaron la crítica a la cultura precisamente en el momento en el que las circunstancias exigían redoblar la atención a la crítica de la economía política. A medida que la crítica se dividía, además, la corriente cultural no solo se desgajó de la corriente económica, sino también de la crítica al capitalismo que previamente las había integrado. Desligadas de la crítica al capitalismo y dispuestas para articulaciones alternativas, estas corrientes podían ser atraídas hacia lo que Hester Eisenstein ha denominado "un vínculo peligroso" con el neoliberalismo.[180]

El antiandrocentrismo feminista resignificado. Solo era cuestión de tiempo, por lo tanto, que el neoliberalismo resignificase la crítica feminista al androcentrismo. Para explicar cómo, propongo adaptar un argumento presentado por Luc Boltanski y Ève Chiapello. En su importante libro titulado *Le nouvel esprit du capitalisme,* estos autores sostienen que el capitalismo se rehace periódicamente a sí mismo en momentos de ruptura histórica, en parte recuperando corrientes de

[180] Hester Eisenstein, "A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization", *Science and Society* LXIX, 3 (2005).

crítica dirigidas contra él.[181] En dichos momentos, elementos de la crítica anticapitalista se resignifican para legitimar una forma nueva y emergente del capitalismo, que por lo tanto se ve dotado con un mayor significado moral necesario para motivar a las nuevas generaciones a respaldar el trabajo inherentemente absurdo de la acumulación indefinida. Para Boltanski y Chiapello, el nuevo *espíritu* que ha servido para legitimar el flexible capitalismo neoliberal de nuestro tiempo surgió de la crítica "artista" de la nueva izquierda al capitalismo organizado de Estado, que denunciaba el gris conformismo de la cultura corporativa. Fue en los acentos de Mayo del 68, afirman, donde los teóricos de la gestión neoliberales propusieron un nuevo capitalismo "conexionista", de "proyecto", en el que las rígidas jerarquías organizativas dieran paso a equipos horizontales y redes flexibles, y liberasen así la creatividad individual. El resultado fue una nueva narrativa del capitalismo con consecuencias en el mundo real; una narrativa que envolvió a las nuevas empresas tecnológicas de Silicon Valley y que hoy encuentra su más pura expresión en los valores de Google.

El argumento de Boltanski y Chiapello es original y profundo. Sin embargo, al no tener en cuenta el género, no capta todo el carácter del espíritu del capitalismo neoliberal. Ciertamente, ese espíritu incluye una narrativa masculinista del individuo libre, sin trabas, automodelado, que ellos describen muy bien. Pero el capitalismo neoliberal se relaciona tanto con Walmart, las maquiladoras y el microcrédito como con Silicon Valley y Google. Y sus trabajadores indispensables son desproporcionadamente mujeres, no solo mujeres jóvenes y solteras, sino también casadas y con hijos; no solo mujeres racializadas, sino también mujeres prácticamente de todas las nacionalidades y etnias. Como tales, las mujeres han entrado en tromba en los mercados de trabajo de todo el mundo; la consecuencia ha sido la de menoscabar de una vez por todas el ideal de salario familiar que el capitalismo organizado de Estado propugnaba. En el *desorganizado* capitalismo neoliberal, ese ideal se ha sustituido por la norma de la familia con dos perceptores de salario. No importa que la realidad que subyace al nue-

[181] Luc Boltanski y Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, 1999 [ed. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002; ed. ing.: *The New Spirit of Capitalism*, Londres, 2005]. Eli Zaretsky, "Psychoanalysis and the Spirit of Capitalism", *Constellations* XV, 3 (2008), interpreta el psicoanálisis como el espíritu de "la segunda revolución industrial", y concluye presentando el feminismo como el espíritu de la "tercera".

vo ideal sean los niveles salariales deprimidos, la caída de la seguridad en el trabajo, el descenso del nivel de vida, un fuerte aumento del número de horas trabajadas a cambio del salario por familia, la exacerbación del doble turno —ahora a menudo triple o cuádruple— y el aumento de los hogares en los que el cabeza de familia es una mujer. El capitalismo desorganizado saca peras del olmo elaborando una nueva narrativa del avance femenino y la justicia de género.

Por inquietante que pueda parecer, sugiero que el feminismo de la segunda ola ha aportado involuntariamente un ingrediente clave del nuevo espíritu del neoliberalismo. Nuestra crítica al salario familiar proporciona ahora buena parte de la narrativa que inviste al capitalismo flexible de un significado más elevado y de un argumento moral. Dotando a sus luchas diarias de un significado ético, la narrativa feminista atrae a las mujeres de ambos extremos del espectro social: en un extremo, los cuadros femeninos de las clases medias profesionales, decididas a romper el techo de cristal; en el otro, las temporeras, las trabajadoras a tiempo parcial, las empleadas de servicios con bajos salarios, las empleadas domésticas, las trabajadoras del sexo, las migrantes, las maquiladoras y las solicitantes de microcréditos, que no solo buscan rentas y seguridad material, sino también dignidad, avance y liberación de la autoridad tradicional. En ambos extremos, el sueño de la emancipación de las mujeres va atado al motor de la acumulación capitalista. Así, la crítica del feminismo de la segunda ola al salario familiar ha disfrutado de una perversa continuación. En otro tiempo pieza fundamental del análisis sobre el androcentrismo del capitalismo, sirve hoy para intensificar la valorización del trabajo asalariado del capitalismo.

El feminismo antiestatista resignificado. El neoliberalismo también ha resignificado el antiestatismo del periodo anterior, convirtiéndolo en una ayuda para los planes destinados a reducir la acción del Estado *tout court*. En el nuevo clima, parecía no haber más que un paso entre la crítica de la segunda ola feminista al paternalismo del Estado social y la crítica de *Thatcher* contra el Estado niñera. Ciertamente ésa fue la experiencia en Estados Unidos, donde las feministas contemplaron impotentes cómo Bill Clinton triangulaba la matizada crítica que ellas hacían a un sistema de asistencia escasa, sexista y estigmatizador, en un plan para “acabar con la seguridad social establecida”, que abolió el derecho federal al subsidio por bajos ingresos. En las poscolonias,

por su parte, la crítica al androcentrismo del Estado desarrollista se transformó en entusiasmo por las ONG, que emergieron por todas partes para cubrir el vacío dejado por los estados cada vez más reducidos. Ciertamente, las mejores de estas organizaciones proporcionaban a poblaciones privadas de servicios públicos la ayuda que con tanta urgencia necesitaban. Sin embargo, a menudo el efecto fue el de despolitizar los grupos locales y desviar sus agendas hacia direcciones favorecidas por los financiadores del Primer Mundo. Por su propia naturaleza de cubrir deficiencias y vacíos, además, la acción de las ONG no ayudaba mucho a cuestionar la marea en retroceso de las ayudas públicas, ni a construir un apoyo político para la acción estatal receptiva.[182]

La explosión del microcrédito ilustra el dilema. Contraponiendo los valores feministas de asunción de poder y participación desde abajo a la burocracia inductora de pasividad del estatismo jerárquico, los arquitectos de estos proyectos han diseñado una síntesis innovadora de la autoayuda individual y la formación de redes comunitarias, la supervisión por parte de las ONG y los mecanismos de mercado, todo ello con el objetivo de combatir la pobreza y el sometimiento de género de las mujeres. Los resultados hasta el momento incluyen una enorme cifra de devolución de préstamos y pruebas anecdóticas de vidas transformadas. Lo que se ha ocultado, sin embargo, en el alborozo feminista que rodea a estos proyectos, es una inquietante coincidencia: el microcrédito ha florecido al mismo tiempo que los estados han abandonado los esfuerzos macroestructurales de lucha contra la pobreza, esfuerzos que el préstamo a pequeña escala no puede ni mucho menos sustituir.[183] También en este caso, la crítica feminista al paternalismo burocrático ha sido recuperada por el neoliberalismo. Una perspectiva destinada originalmente a transformar el poder estatal en vehículo para

[182] Sonia Alvarez, "Advocating Feminism: The Latin American Feminist NGO 'Boom'", *International Feminist Journal of Politics* I, 2 (1999); Carol Barton, "Global Women's Movements at a Crossroads", *Socialism and Democracy* XVIII, 1 (2004).

[183] Uma Narayan, "Informal Sector Work, Microcredit and Third World Women's 'Empowerment': A Critical Perspective", artículo presentado en el XXII Congreso Mundial de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, mayo de 2005, Granada; Hester Eisenstein, "A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization", cit.

dar soberanía a los ciudadanos y para la justicia social se usa ahora para legitimar la mercantilización y la reducción del Estado.

El feminismo a favor y en contra el westfalianismo resignificado. Por último, el neoliberalismo alteró para mejor y para peor la ambigua relación del feminismo de la segunda ola con el marco westfaliano. En el nuevo contexto de la *globalización*, ya no se puede decir que el Estado territorial delimitado es el único contenedor legítimo de las obligaciones de justicia y de las luchas a favor de esta. Las feministas se han unido a los ecologistas, a los activistas por los derechos humanos y a quienes critican a la OMC para cuestionar ese punto de vista. Movilizando intuiciones *poswestfalianas* impracticables en el capitalismo organizado de Estado, han captado injusticias transfronterizas que se habían marginado o descuidado en la época anterior. Utilizando nuevas tecnologías de comunicación para establecer redes trasnacionales, las feministas han promovido estrategias innovadoras como el "efecto boomerang", que moviliza la opinión pública mundial para iluminar abusos locales y avergonzar a los estados que los permiten.[184] El resultado fue una forma nueva y prometedora de activismo feminista: transnacional, de múltiples escalas y *poswestfaliano*.

Pero el giro transnacional también provocó dificultades. A menudo bloqueadas en el plano estatal, muchas feministas dirigieron sus energías hacia el "internacional", en especial a una sucesión de congresos relacionados con Naciones Unidas, desde Nairobi a Viena, Pekín y demás. Estableciendo una presencia en la "sociedad civil planetaria" desde la que abordar nuevos regímenes de gobierno mundial, se vieron involucradas en algunos de los problemas que ya hemos señalado. Por ejemplo, campañas a favor de los derechos humanos de las mujeres centradas abrumadoramente en las cuestiones de la violencia y la reproducción, descuidando, por ejemplo, la pobreza. Ratificando la división propia de la Guerra Fría entre derechos civiles y políticos, por una parte, y derechos sociales y económicos, por otra, estos esfuerzos han dado primacía, también, al reconocimiento sobre la redistribución. Además, estas campañas intensificaron la *ONGización* de la polí tica feminista, ampliando el abismo entre profesionales y grupos locales, al tiempo que concedían voz desproporcionada a las elites angloparlan-

[184] Margaret Keck y Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders: Advocacy networks in International Politics*, Ithaca, Nueva York, 1998.

tes. Dinámicas análogas han operado en la participación feminista en el aparato político de la Unión Europea, en especial dada la ausencia de movimientos de mujeres verdaderamente transnacionales en toda Europa. Así, la crítica feminista al *westfalianismo* ha demostrado ser ambigua en la era del neoliberalismo. Lo que empezó como un saludable intento de ampliar el alcance de la justicia más allá del Estado-nación ha acabado encajando en ciertos aspectos con las necesidades administrativas de una nueva forma de capitalismo.

En general, por lo tanto, el destino del feminismo en la era neoliberal presenta una paradoja. Por una parte, el movimiento contracultural relativamente pequeño del periodo anterior se ha ampliado exponencialmente, difundiendo con éxito sus ideas por todo el planeta. Por otra, las ideas feministas han experimentado un sutil cambio de valencia en el contexto alterado. Claramente emancipadoras en la época del capitalismo organizado de Estado, las críticas al economicismo, el androcentrismo, el estatismo y el *westfalianismo* parecen ahora plagadas de ambigüedad, susceptibles de cubrir las necesidades de legitimación de una nueva forma de capitalismo. Después de todo, este capitalismo preferiría con creces afrontar las reivindicaciones de reconocimiento y no las reivindicaciones de redistribución, a medida que construye un nuevo régimen de acumulación sobre la piedra angular del trabajo asalariado de las mujeres, e intenta separar los mercados de una reglamentación social, para operar con la mayor libertad posible en una escala planetaria.

III. ¿Un futuro abierto?

Hoy, sin embargo, este capitalismo se encuentra también en una encrucijada. Ciertamente, la crisis financiera mundial y la respuesta decididamente posneoliberal a dicha crisis por parte de los principales estados —todos ellos keynesianos a estas alturas— marcan el comienzo del fin del neoliberalismo como régimen económico. La elección de Barack Obama puede señalar el rechazo decisivo, incluso en el seno de la bestia, del neoliberalismo como proyecto político. Quizá estemos contemplando los primeros movimientos de una nueva oleada de movilización destinada a articular una alternativa. Tal vez, en consecuencia, estemos al borde de otra "gran transformación", tan masiva y profunda como la que acabo de describir.

Si es así, por lo tanto, la forma de la sociedad sucesora será objeto de intensas protestas en el próximo periodo. Y el feminismo participará de manera importante en esas protestas, en dos niveles distintos: en primer lugar, como movimiento social cuya trayectoria he trazado aquí, que intentará garantizar que el régimen sucesor institucionalice un compromiso con la justicia de género. Pero también, en segundo lugar, como diseño discursivo general que las feministas en el primer sentido ya no poseen y no controlan; un significante vacío del bien (similar, quizá, a *democracia*), que puede invocarse y se invocará para legitimar una variedad de escenarios distintos, no todos los cuales promueven la justicia de género. Derivado del feminismo en su primer sentido, de movimiento social, este segundo sentido discursivo del *feminismo* se ha desmadrado. A medida que el discurso se independiza del movimiento, este se enfrenta cada vez más con una versión extrañamente sombría de sí mismo, un doble asombroso al que no puede sencillamente abrazar ni repudiar por completo.[185]

En este artículo, he trazado la danza desconcertante de estos dos feminismos en el cambio del capitalismo organizado de Estado al neoliberalismo. ¿Qué debería concluirse de ese cambio? Ciertamente no que el feminismo de la segunda ola ha fracasado *simpliciter,* ni que sea culpable del triunfo del neoliberalismo. Desde luego, los ideales feministas no son inherentemente dudosos; y no están siempre destinados a ser resignificados con fines capitalistas. Concluyo, por el contrario, que aquellas de nosotras para quienes el feminismo es ante todo un movimiento a favor de la justicia de género necesitamos ampliar nuestra conciencia histórica porque operamos en un terreno poblado también por nuestro doble asombroso.

Con ese fin, permítaseme volver a la cuestión de cómo se explica nuestro "peligroso vínculo" con el neoliberalismo, si es que puede explicarse. ¿Somos víctimas de una desgraciada coincidencia, que por casualidad nos encontrábamos en el lugar y en el momento equivocados y fuimos presa del más seductor de los oportunistas, un capitalismo tan indiscriminado que está dispuesto a instrumentalizar cualquier perspectiva, incluso una inherentemente ajena a él? ¿O hay, como ya he sugerido, cierta afinidad subterránea y voluntaria entre el feminismo y el neoli-

[185] Esta fórmula del "feminismo y sus dobles" podría elaborarse de manera útil con respecto a las elecciones presidenciales estadounidenses de 2008, en las que las dobles asombrosas fueron Hillary Clinton y Sarah Palin.

beralismo? Si dicha afinidad existe, radica en la crítica a la autoridad tradicional.[186] Dicha autoridad es desde hace tiempo objetivo del activismo feminista, que busca, al menos desde Mary Wollstonecraft, emancipar a las mujeres del sometimiento personalizado a los hombres, ya sean padres, hermanos, sacerdotes, ancianos o esposos. Pero la autoridad tradicional también se convierte en algunos periodos en un obstáculo para la expansión capitalista, parte del contenido social circundante en la que los mercados se han insertado históricamente y que ha servido para confinar la racionalidad económica dentro de una esfera limitada.[187] En el momento actual, estas dos críticas a la autoridad tradicional, la feminista y la neoliberal, parecen converger.

Donde el feminismo y el neoliberalismo divergen, por el contrario, es acerca de las formas postradicionales de subordinación de género: restricciones en la vida de las mujeres que no adoptan la forma del sometimiento personalizado, sino que surgen de procesos estructurales o sistémicos en los que las acciones de tantas personas están abstracta o impersonalmente mediadas. Un caso paradigmático es lo que Susan Okin ha denominado el

"ciclo de vulnerabilidad claramente asimétrica y socialmente causada por el matrimonio", en el que la responsabilidad tradicional de las mujeres de cuidar a los hijos ayuda a modelar los mercados de trabajo que las perjudican, dando como resultado una desigualdad de poder en el mercado económico, lo cual a su vez refuerza y exacerba la desigualdad de poder en la familia.[188]

Dichos procesos de subordinación mediados por el mercado son la savia del capitalismo neoliberal. Hoy, en consecuencia, deberían convertirse en el gran objetivo de la crítica feminista, ahora que intentamos distinguirnos del neoliberalismo y evitar su resignificación. El objetivo, por supuesto, no es dejar la lucha contra la autoridad masculina tradicional, que sigue siendo un momento necesario de la crí-

186 Debo este argumento a Eli Zaretsky (comunicación personal). Cf. H. Eisenstein, "A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization", cit.

187 En algunos periodos, aunque no siempre. En muchos contextos, el capitalismo tiene muchas más posibilidades de adaptarse a la autoridad tradicional que de cuestionarla. Respecto a la inserción de los mercados, véase Karl Polanyi, The Great Transformation [1944], Boston, 2001 [ed. cast.: La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo, Madrid, 1989].

188 Susan Okin, *Justice, Gender and the Family,* Nueva York, 1989, p. 138.

tica feminista. Es, por el contrario, interrumpir el tránsito fácil de esa crítica a su doble neoliberal; sobre todo, volviendo a conectar las luchas contra el sometimiento personalizado con la crítica a un sistema capitalista que, aunque promete liberación, sustituye de hecho un modo de dominio por otro.

Con la esperanza de hacer progresar esta agenda, me gustaría concluir contemplando por última vez mis cuatro focos de la crítica feminista:

Antieconomicismo posneoliberal. El posible alejamiento del neoliberalismo ofrece la oportunidad de reactivar la promesa emancipadora de la segunda ola feminista. Adoptando un análisis plenamente tridimensional de la injusticia, podríamos ahora integrar de un modo más equilibrado las dimensiones de redistribución, reconocimiento y representación que se escindieron en la época anterior. Cimentando esos aspectos fundamentales de la crítica feminista en un sentido robusto y actualizado de la totalidad social, deberíamos reconectar la crítica feminista con la crítica al capitalismo, y así resituar el feminismo directamente en la izquierda.

Antiandrocentrismo posneoliberal. De igual modo, el posible giro hacia una sociedad posneoliberal ofrece la oportunidad de romper el vínculo espurio entre nuestra crítica al salario familiar y el capitalismo flexible. Recuperando nuestra crítica al androcentrismo, las feministas podríamos militar a favor de una forma de vida que descentralice el trabajo asalariado y valore actividades no mercantilizadas, como el trabajo de cuidado. Ahora desempeñadas en gran parte por mujeres, dichas actividades deberían convertirse en componentes valiosos de una buena vida para todos.

Antiestatismo posneoliberal. La crisis del neoliberalismo ofrece también la oportunidad de romper el vínculo entre nuestra crítica al estatismo y la mercantilización. Reclamando el manto de la democracia participativa, las feministas podrían militar ahora a favor de una nueva organización del poder político, una organización que subordine el gerencialismo al incremento del poder de los ciudadanos. El objetivo, sin embargo, no es el de disipar el poder público, sino fortalecerlo. Así, la democracia participativa que intentamos alcanzar hoy es aquella que usa la política para domesticar los mercados y dirigir la sociedad en interés de la justicia.

Antiwestfalianismo posneoliberal. Por último, la crisis del neoliberalismo ofrece la oportunidad de resolver, de modo productivo, la ambigüedad que desde hace tiempo mantenemos respecto al marco westfaliano. Dado el actual alcance transnacional del capital, las capacidades públicas necesarias hoy no pueden albergarse exclusivamente en el Estado territorial. A este respecto, en consecuencia, la tarea de romper la identificación exclusiva de la democracia con la comunidad política físicamente delimitada. Uniéndose a otras fuerzas progresistas, las feministas podrían militar a favor de un nuevo orden político poswes-

> tfaliano: un orden de múltiples escalas y democrático en todos los niveles. Combinando la subsidiaridad con la participación, la nueva constelación de poderes democráticos debería ser capaz de corregir las injusticias en todas las dimensiones, en todos los ejes y en todas las escalas, incluidas las injusticias transfronterizas.

Sugiero, por lo tanto, que este es un momento en el que las feministas deberíamos pensar en grande. Habiendo observado cómo la avalancha neoliberal instrumentalizaba nuestras ideas, tenemos ahora un resquicio para reclamarlas. Aprovechando este momento, podríamos sencillamente dirigir el arco de la inminente transformación hacia la justicia, y no solo con respecto al género.

Hacia una teoría feminista del derecho[189]

Catherine A. Mackinnon

Happy above all Countrie i sour Contry where that equality
is found, without destroying the necessary subordination
(Feliz por sobre todos los países es el nuestro,
donde tal igualdad se encuentra; sin destruir
la subordinación que es necesaria)

Thomas Lee Shippen, 1788

If I fight, some day some woma will win
(Si yo lucho, algún día, alguna mujer vencerá)

Michelle Vinson, 1978

Una teoría del derecho explica la relación entre la vida y el derecho. En la vida, *mujer* y *hombre* son ideas ampliamente percibidas como formas del ser; no como construcciones de la percepción, intervenciones culturales o identidades forzadas. El género, en otras palabras, es vivido como ontología, y no como epistemología. El derecho participa afectivamente en esta transformación de perspectiva hasta el ser. En los regímenes liberales el derecho es una fuente y un estandarte particularmente potente de legitimidad, y un asiento y una cubierta de la fuerza. La fuerza sostiene la legitimidad, a la vez que la legitimidad encubre la fuerza. Cuando la vida se transforma en derecho en este sistema, el cambio es tanto formal somo sustantivo, Se reincorpora a una vida marcada por el poder.

En las sociedades de supremacía masculina, el punto de vista masculino domina la sociedad civil bajo la forma de un estándar objetivo; ese punto de vista que, por ser dominante en el mundo, no parece funcio-

[189] El presente trabajo es una traducción del capítulo XIII del libro Catharine A. Mackinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Copyright 1989 de Catharine A. Mackinnon. Reproducido con autorización de la autora y los editores. Traducción de Mariella Dentone. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos lo reproduce de la *Revista. Derechos y Humanidades*, núm. 3-4, Chile, 1993, pp. 155-168.

nar en absoluto como mero punto de vista. Bajo este escudo, el hombre domina a mujeres y niños; tres cuartas partes del mundo. Las reglas de la familia y parentesco, y las costumbres sexuales, garantizan la propiedad reproductiva y el control y acceso sexual para los hombres como grupo. Las jerarquías entre los hombres se ordenan sobre la base de la raza y la clase, estratificando también a las mujeres. El Estado incorpora estos hechos del poder social, en y como derecho. Dos cosas ocurren: el derecho deviene legítimo y la dominación social se hace invisible. El legalismo liberal es, en consecuencia, un medio para hacer a la dominación masculina tanto visible como legítima, a través de la adopción del punto de vista masculino en el derecho, al mismo tiempo que refuerza dicha visión en la sociedad.

A través del pensamiento legal, la dominación masculina está hecha para parecer un rasgo de la vida, y no una construcción impuesta, unilateralmente y por la fuerza, para el beneficio del grupo dominante. En el grado en el que tiene éxito ontológicamente, la dominación masculina no parece epistemológica: el control sobre el ser produce control sobre la conciencia, fusionando las condiciones materiales con la conciencia en un modo insuficiente para el cambio social. La dominación, materializada, se convierte en diferencia. La coerción legitimada se transforma en consentimiento. La realidad objetivizada se transforma en ideas; las ideas objetivizadas se convierten en realidad. La política, neutralizada y naturalizada se convierte en moralidad. La discriminación en la sociedad se convierte en no discriminación en el derecho. El derecho es un momento real en la construcción social de estas inversiones, de tipo “imagen-al-espejo”, convertidas en la verdad. El derecho, en las sociedades reguladas y penetradas por la forma liberal, convierte lo que es un ángulo de visión y construcción de significado social, en una institución dominante. En el Estado liberal, la regla de derecho —neutral, abstracta, elevada, penetrante— institucionalizada tanto el poder del hombre sobre la mujer como al poder mismo en su forma masculina.

Desde una perspectiva feminista, la teoría del derecho masculino-supremacista realza ciertas cualidades, valoradas desde el punto de vista masculino, como estándares para la adecuada y actual relación entre el derecho y la vida. Ejemplos de esto son los estándares acerca del ámbito de la revisión judicial, las normas sobre restricción judicial, la confianza en los precedentes, la separación de poderes y la distinción

entre derecho público y privado. Las doctrinas sustantivas de "legitimidad activa" (standing), "competencia y jurisdicción" (justiciability) y "acciones por responsabilidad del Estado" (*state action*) adoptan la misma postura. Quienes detentan el poder en la sociedad civil —no las mujeres— diseñan sus normas e instituciones, que se convierten en el *status quo*. Quienes detentan el poder, y que habitualmente no son las mujeres, escriben las constituciones, que se convierten en los más altos estándares del derecho. Quienes detentan el poder en sistemas políticos que las mujeres no han diseñado y de los cuales las mujeres han sido excluidas, escriben la legislación que establece los valores reguladores. Entonces, jurisprudencialmente, se dice que la revisión judicial va más allá del ámbito que le es propio —que quita legitimidad a las Cortes y a la regla de derecho en sí misma— cuando las interrogantes legales no se limitan a verificar la correspondencia formal entre legislación y constitución, o entre la legislación y la realidad social, sino que escrutinan la sustancia subyacente. Las líneas de precedentes judiciales, completamente desarrolladas antes de que a las mujeres les fuera permitido votar; continuadas mientras a las mujeres no se les permitía aprender a leer y escribir; sostenidas bajo un reino de terror sexual, humillación, silencio y falsas representaciones continuadas hasta el día de hoy, son consideradas bases válidas para echar abajo las iniciativas o interpretaciones sin precedentes judiciales, provenientes del punto de vista de las mujeres. Las doctrinas sobre "legitimidad activa" (*standing*) sugieren que los más profundos daños sufridos por mujeres son, de algún modo, compartidos por muchas —sino todas— las mujeres; así, ninguna mujer, individualmente, está lo suficientemente injuriada de modo diferenciado como para estar en condiciones de demandar por los daños más profundos sufridos por mujeres.

Estructuralmente, solo cuando el Estado ha actuado pueden invocarse las garantías constitucionales relativas a la igualdad.[190] Pero ninguna ley da a los hombres el derecho de violar a las mujeres. Lo que no ha sido necesario, ya que ninguna ley sobre violación ha minado nunca de manera sería el título del hombre para acceder sexualmente a la mujer. Ningún gobierno está, aún, preocupado del asunto de la

[190] En los Estados Unidos, la exigencia de una "acción del Estado" restringe la revisión al amparo de la decimocuarta enmienda. Para un resumen, ver Lawrance Tribe, *American Constitucional Law* (Mineola, N. Y.: Foundation Press, 1978),

pornografía. Lo que no ha sido necesario, ya que ningún hombre interesado en conseguir pornografía encuentra serias dificultades para obtenerla, haciendo caso omiso a las leyes sobre obscenidad. Ninguna ley da a los padres el derecho de abusar sexualmente de sus hijas. Lo que no ha sido necesario, ya que ningún Estado ha intervenido de manera sistemática en su posesión social y en su acceso a ellas. Ninguna ley da al marido el derecho de golpear a su mujer. Lo que no ha sido necesario, ya que no hay manera de detenerlos. Ninguna ley silencia a las mujeres. Lo que no ha sido necesario, porque las mujeres han sido previamente silenciadas en la sociedad a través del abuso sexual; a través de no ser escuchadas y de no ser creídas; a través de la pobreza y el analfabetismo; a través de un lenguaje que solo proporciona un vocabulario impronunciable para sus más originarios traumas; a través de una industria publicitaria que virtualmente garantiza que, si alguna vez encuentran una voz, no dejará huella en el mundo. Ninguna ley quita la privacidad a las mujeres. Muchas mujeres carecen de privacidad para quitarles, y ninguna ley les da aquello que actualmente no tienen. Ninguna ley garantiza que las mujeres permanecerán para siempre socialmente desiguales a los hombres. Lo que ha sido necesario porque una ley que garantice la igualdad sexual requiere, en una sociedad desigualitaria, que antes de que se pueda ser igual legalmente, se sea igual socialmente. Mientras el poder reforzado por el derecho refleje y corresponda —en forma y sustancia— al poder reforzado por los hombres sobre las mujeres en sociedad, el derecho será objetivo, aparecerá fundamentado; se convertirá, ni más ni menos, que en "lo que las cosas son". Mientras los hombres dominen a las mujeres de manera lo suficientemente efectiva en la sociedad, sin requerir del apoyo del apoyo del derecho positivo, nada podrá hacerse mediante la Constitución.

El derecho desde el punto de vista masculino combina la coerción con la autoridad, vigilando la sociedad en aquellos puntos en que sus límites son expuestos: en puntos de resistencia social, conflicto y desajuste. Ya que no hay lugar fuera de este sistema, desde un punto de vista feminista, si su cierre solipsista pudiera romperse, estos momentos podrían proporcionar puntos de confrontación; tal vez, incluso,

pp. 1688-720. En Canadá, bajo la Carta Canadiense de Derechos y Libertades, la sección 32 restringe la revisión de los actos de gobierno por infracciones a la Carta.

aberturas hacía el cambio. El punto de vista de un sistema total solo surge como particular si es enfrentado, de manera insoslayable, por una exigencia hecha desde otro punto de vista. Esta es la razón por la que la epistemología debe ser controlada para el éxito de la dominación ontológica, y por la que la toma de conciencia es subversiva. Es también la razón de que, cuando la ley se pone del lado de quienes no detentan el poder —como lo ha hecho ocasionalmente—[191] se dice que se compromete con algo distinto de lo que es el derecho —política (*policy*) u opiniones personales— y que se deslegitimiza.[192] Cuando las condiciones aparentemente ontológicas son desafiadas desde el planteamiento colectivo de una realidad disidente, se hacen visibles como epistemológicas. La dominación ya no aparece más como inevitable. Cuando pierde su terreno, pierde su presa.

De este modo cuando la Corte Suprema sostuvo que la segregación racial no violaba los derechos de igualdad, dijo que quienes sentían que ser segregados en base a la raza implicaba inferioridad, simplemente elegían situar tal construcción sobre ello. El daño resultante de la separación forzada era simplemente cuestión de punto de vista.[193] Cuando la Corte Suprema, posteriormente, sostuvo que la segregación social violaba los derechos de igualdad, dijo que la segregación generaba un sentimiento de inferioridad en los corazones y mentes de los niños negros que no parecía posible remediar. Ambas cortes observaron la misma realidad: los sentimientos de inferioridad generados por el apartheid. La sentencia del caso Plessy lo vio desde el punto de vista de la supremacía blanca; la del caso Brown desde el desafío negro a dicha supremacía, previendo una igualdad social que aún no existía. La desigualdad es difícil de ver cuando todo le dice al discriminado que ese estado de cosas es igualdad... para él. Para la Corte Suprema, el modo en que la gente de color veía su propia condición varió desde el ser menospreciado como un mero punto de vista dentro de su propio control —un daño epistemológico *autoinflingido*—

191 Brown v. Board of Education, 347 U.S. 483 (1954); Swann v. Charlotte – Mecklenburg Board of Education, 402 U.S. 2 (1971); Grigs v. Duke Power, 401 U.S. 424 (1971).

192 Herbert Wechsler, "Toward Neutral Principles of Constitutional Law", 73 *Harvard Law Review I* (1959).

193 Plessy v. Ferguson, 163 U.S. 537, 551 (1896); Wechsler, *op. cit.*, p.33.

hasta ser una medida constitucional del daño que una condición social real les imponía. La toma de conciencia cambia el *episteme* de manera semejante, exponiendo lo política tras lo personal; la dominación tras la sumisión, participando en la alteración del equilibrio del poder, en forma sutil, pero totalmente. La pregunta es: ¿qué puede extender este método al nivel del Estado, para las mujeres?

Para empezar, ¿por qué el derecho? Marx vio al Estado moderno como la "expresión oficial del antagonismo en la sociedad civil".[194] Ya que el poder político en tal clase de Estado solo podía emancipar al individuo dentro del marco del orden social existente, el derecho podría emancipar a la mujer para la igualdad solo dentro de "la esclavitud de la sociedad civil".[195] Por analogía, la mujer no sería liberada del sexo forzado, sino liberada para involucrase en él e iniciarlo. No sería liberada de la tiranía y la explotación reproductiva, sino liberada para ejercitarla. No sería liberada de la dialéctica de la dominación y sumisión sexual y económica, sino liberada para dominar. Dependiendo del análisis sustantivo de la dominación civil, o bien la mujer dominaría al hombre, o bien algunas mujeres (con todos o algunos hombres) dominarían a las demás. En otras palabras, se lograría la visión liberal de la igualdad sexual. El feminismo sin modificaciones -metodológicamente, el feminismo postmarxista- aspira a algo mejor.

Desde el punto de vista feminista, la interrogante acerca de la realidad colectiva de la mujer, y el cómo cambiarla, se fusiona con la interrogante acerca del punto de vista femenino, y cómo llegar a conocerlo. ¿Qué es lo que viven las mujeres, y en consecuencia saben, que puede confrontar la dominación masculina? ¿Qué ontología femenina puede confrontar la epistemología masculina?; vale decir, ¿qué epistemología femenina puede enfrentar la ontología masculina ¿Qué punto de vista puede cuestionar el código de la sociedad civil? La respuesta es simple, concreta, específica y real: la desigualdad de la mujer respecto al hombre basada en el sexo; esto es, el punto de vista de la subordinación de la mujer al hombre. A las mujeres no les es plenamente concedido el saber cómo sería la igualdad sexual, porque jamás

[194] Karl Marx, *La miseria de la filosofia* (New York, International Publishers, 1963), p. 174.

[195] Karl Marx y Friedrich Engel, *La sagrada familia,* (Moscú, Progress Publishers, 1956), p. 157. Ver, en general: M. Cain y A. Hunt, *Marx and Engels in Law* (Londres, Academic Press, 1979).

la han vivido. Sería idealista, y por ello elitista, el sostener lo contrario. Sin embargo, no necesitan saberlo. Ellas conocen la desigualdad porque la han vivido, de modo que saben que, removiendo esas barreras, se lograría la igualdad. Muchas de estas barreras son legales, muchas otras sociales; la mayoría existe en la zona intermedia entre el derecho y la sociedad.

Las mujeres comparten la desigualdad basada en el sexo. Es su condición colectiva. La primera tarea de un movimiento para el cambio social es encarar la propia situación y darle un nombre. El fracaso en el encarar y criticar la realidad de la condición de la mujer, un fracaso de idealismo y negación es un defecto del feminismo en sus formas liberales. El fracaso es moverse más allá de la crítica, fracaso de determinismo y parálisis radical, es el defecto del feminismo de izquierda. El feminismo en sus propios términos ha comenzado a dar voz y describir la condición colectiva de las mujeres en cuanto tales, tan ampliamente comprensiva, como lo es, de todas las particularidades de las mujeres. Ha comenzado a descubrir las leyes del movimiento de un sistema que mantiene a las mujeres en una condición de inferioridad impuesta. Ha localizado la dinámica de la definición social del género en la sexualidad de la dominación y la subordinación, la sexualidad de la desigualdad: el sexo como desigualdad y la desigualdad como sexo. Así como la desigualdad sexual es generizada como hombre y mujer, la desigualdad de género es sexualizada como dominación y subordinación. El poder social del hombre sobre la mujer se extiende a través de leyes que pretenden la protección de la mujer como parte de la comunidad, como las leyes que pretenden la protección de la mujer como parte de la comunidad, como las leyes sobre violación; leyes que ignoran el interés de sobrevivencia de las mujeres en la materia, como las relativas a obscenidad; o lo oscurecen, como aquéllas relativas al aborto; y leyes que anuncian su intención de remediar la desigualdad pero no lo hacen, como la ley de igualdad sexual. Este derecho deriva su autoridad de reproducir la desigualdad social de la mujer con respecto al hombre como desigualdad legal, en una telaraña sin suturas de vida y derecho.

El método feminista adopta el punto de vista de la desigualdad de la mujer con el hombre. Captando la realidad de la mujer desde su interior, desarrollando sus especificidades, encarando la intratabilidad y fuerza penetrante del poder masculino, criticando severamente la

condición de la mujer en cuanto identifica a todas las mujeres, ha creado estrategias para el cambio, empezando con la toma de conciencia. A nivel del Estado, las garantías de igualdad en los regímenes liberales proporcionan una apertura. Desigualdad sexual es el verdadero nombre para la condición social de la mujer. Es también ilegal (aun cuando en palabras solamente), a veces. En algunos estados liberales, la creencia de que la mujer ya tiene igualdad sexual en lo esencial se extiende al nivel del derecho. Desde una perspectiva que entiende que las mujeres no tienen esta igualdad, este derecho significa que, una vez que la igualdad sea definida con sentido, la ley no podrá ser aplicada sin cambiar la sociedad. Que la igualdad sexual tenga sentido en el derecho requiere identificar los verdaderos problemas y establecer que la desigualdad sexual, una vez establecida, importa.

La igualdad sexual no ha sido significativamente definida para la mujer, pero ha sido definida y limitada desde el punto de vista masculino para que corresponda a la realidad social existente de desigualdad sexual. Un acercamiento alternativo a esta tendencia preponderante pasa a través del derecho existente. Es la razón de que el derecho de igualdad sexual exista, siquiera. En esta aproximación la desigualdad no es un asunto de semejanzas o diferencias, sino de dominación y subordinación. La desigualdad en su raíz es captada como una cuestión de jerarquía, la cual —tal como el poder tiene éxito construyendo la percepción y la realidad social—, derivadamente, se convierte en distinción categórica, diferencia. Donde el derecho de igualdad dominante es abstracto, este acercamiento es concreto; donde el derecho de igualdad preponderante es falsamente universal, esta aproximación permanece específica.[196] La meta no es hacer categorías legales que delineen y atrapen el estado de cosas, sino el confrontar, a través del derecho las desigualdades de la condición de la mujer en orden a cambiarlas.

Este acercamiento alternativo se centra en los abusos más diferenciados sexualmente sobre las mujeres como género, abusos que el dere-

[196] Son ejemplos Loving v. Virginia, 388 U.S. 1 (1967); Brown v. Board of Education, 347 U.S. 483 (1954); algunos casos sobre la ley contra el acoso sexual (así, Barnes v. Costle, 561 F. 2d 983 [D.C. Cir. 1977]; Vinson v. Taylor, 753 F. 2d 141 [D.C. Cir. 1985]; aff d. 477 U.S. 57 (1986); Priest v. Rotary, 98 F.R.D. 755 [D.Cal 1983], algunos casos atléticos (así, Clark v. Arizona Interscholastic assn., 695 F. 2d 1126 [9th Cir. 1986], algunos casos de acción positiva (así, Johnson v. Transportation Agency, Santa

cho de la igualdad sexual, en su obsesión de semejanzas/diferencias no puede enfrentar. Se basa en la realidad de que el feminismo, comenzando con la toma de conciencia, ha descubierto distintamente una realidad acerca de la cual poco se conocía sistemáticamente antes de 1970: la realidad del abuso sexual. Este combina la destitución y dependencia forzada de la mujer basada en sexo, y su permanente relegación al trabajo despreciado y a nivel de hambruna —el significado viviente de lo que es una clase para las mujeres— con el masivo nivel de abuso sexual de jovencitas, aparentemente endémico en la familia patriarcal; las abundantes violaciones e intentos de violación acerca de los que nada se hace; el sistemático castigo a las mujeres en casa, y la prostitución —la condición fundamental de la mujer—, de la cual la industria pornográfica es un brazo. Mantener la realidad de género en la mira, hace imposible ver el género como diferencia. Esta realidad ha invocado un nuevo concepto del problema de la desigualdad sexual; por ende, un nuevo concepto legal de la misma tanto doctrinal como jurisprudencialmente.

Las experiencias de abuso sexual han sido virtualmente excluidas de la doctrina dominante de la igualdad sexual, porque le ocurren casi exclusivamente a mujeres y porque son vivenciadas como sexo. El abuso sexual no ha levantado el tema de "igualdad" sexual, porque estos eventos les suceden específica y casi exclusivamente a las mujeres en cuanto tales. La sexualidad está socialmente organizada para requerir de la desigualdad social para la excitación y la satisfacción. La expresión menos extrema de la desigualdad de género es la deshumanización y la objetivización. La más extrema es la violencia. Debido a que la objetivización y la violencia sexual son casi únicamente dirigidas en contra de la mujer, han sido tratadas de manera sistemática como diferencia de sexo, cuando en verdad representan la situación social de sujeción de la mujer al hombre. El punto central de la relegación social de la mujer como género inferior es que, en general, esto no se le hace al hombre. La relegación sistemática de todo un grupo de personas a una condición de inferioridad se atribuye al grupo, se hace un rasgo que le es propio, y se deja fuera de las demandas de igualdad y el derecho igualitario, cuando se le denota como "diferencia". Esta condición es enteramente ignorada, con todas las mu-

Clara County, 480 U.S. 616 [1987], y California Federal Savings and Loan Association v. Guerra, 492 U.S. 272 (1987).

jeres que se hallan determinadas por ella, cuando solo los rasgos que las mujeres comparten con el grupo privilegiado son admitidos como base de sustentación de demandas de igualdad.

A esto sigue que ver las interrogantes sobre igualdad sexual como un asunto clasificable como razonable o poco razonable, expresa la dominación masculina en el derecho. Si a esto sigue el cambio de perspectiva de "género como diferencia" a "género como dominación", este cambia desde una distinción que es ontológica y presumiblemente válida hasta un desmedro que es epistemológico y presumiblemente sospechoso. Lo dado se convierte en lo contingente. En esta luz, el liberalismo, pretendiendo descubrir el género ha descubierto lo femenino y lo masculino en el espejo de la naturaleza; la izquierda lo ha descubierto en el espejo de la sociedad. La aproximación hecha desde el planteamiento de la subordinación de la mujer al hombre, por contraste, crítica y afirma la específica situación de forzada inferioridad y desvalorización de la mujer, apuntando fuera de los infinitos reflejos del salón de espejos del derecho-y-sociedad, donde el derecho de la igualdad sexual permanece, de otro modo, atrapado.

La igualdad entendida sustantivamente antes que abstractamente; definida en términos propiamente femeninos y en términos de la experiencia concreta de las mujeres, es lo que más necesita la mujer en sociedad, y lo que menos tiene. La igualdad es además lo que la sociedad sostiene que la mujer ya posee, y en consecuencia les garantiza, a través del derecho positivo. El derecho de la igualdad, estatutario y constitucional, por ende, proporciona una oportunidad jurisprudencial peculiar; una grieta en la pared entre el derecho y la sociedad. La ley habitualmente no garantiza derechos a cosas que actualmente no existen. Este puede ser el porqué los temas de igualdad han ocasionado tantas disputas jurisprudenciales sobre qué es el derecho y qué puede y debería hacer. Cada demanda del punto de vista de la mujer parece sustantiva, tal como demanda desde el punto de vista de la mujer requiere el cambio. ¿Puede las mujeres, demandando igualdad actual a través del derecho, ser parte en el cambio de la relación del Estado con la mujer, y de la mujer con el hombre?

El primer paso es denunciar la realidad concreta de la mujer. La desigualdad de la mujer ocurre en un contexto de paga desigual, ubicación en trabajos poco respetados, características físicas menospreciadas, situación de blanco de violaciones, golpizas domésticas, abuso sexual

en la infancia y sistemático acoso sexual. La mujer es diariamente deshumanizada, usada en diversiones denigrantes, privada del control reproductivo, y forzada por las condiciones de su vida hacía la prostitución. Estos abusos ocurren en un contexto legal históricamente caracterizado por la destitución, apartamiento del derecho a la propiedad, exclusión de la vida pública y falta de reconocimiento de injurias específicamente sexuales.[197] La desigualdad sexual es, en consecuencia, una institución política y social.

El paso siguiente es reconocer que las formas masculinas del poder sobre la mujer están afirmativamente materializadas como derechos individuales en el ordenamiento jurídico. Cuando el hombre pierde poder, siente que pierde derechos. A menudo no se equivoca. Los ejemplos incluyen la defensa basada en la equivocada creencia en que existió consentimiento en las leyes sobre violación, lo que determina legalmente si una violación ocurrió o no desde la perspectiva del violador; la libertad de expresión, que entrega a los proxenetas los derechos de torturar, explotar, usar y vender mujeres a los hombres a través de imágenes y palabras, y da a los consumidores el derecho de comprarlas; el derecho de la privacidad, que define el hogar y el sexo como presuntamente consensuales, y protege el uso de pornografía en el hogar; las leyes sobre custodia infantil, que presumen de neutralidad sexual mientras se aplica un estándar del "padre más adecuado" basado recursos de control masculino y normas de definiciones masculinas; a veces, apartando a los niños de las mujeres, pero más habitualmente controlando a las mujeres a través de la amenaza y el temor de perder a sus hijos. La verdadera igualdad sexual bajo el derecho calificaría o eliminaría estos poderes del hombre, y por tanto sus derechos habituales para usar, acceder, poseer y traficar con mujeres y niños.

En este contexto, muchos temas aparecen como temas de igualdad sexual por primera vez; el acoso sexual, por ejemplo. La violación es un atropello específicamente sexuado. No solo porque las víctimas son en su gran mayoría mujeres, y los victimarios mayoritariamente hom-

[197] Este contexto fue alegado como el enfoque adecuado para la igualdad, en una intervención hecha por el Fondo de Educación y Acción Legal de la Mujer (L.E.A.F) en el juicio Law Society of British Columbia v. Andrews (22 de mayo de 1987), ante la Corte Suprema de Canadá. Este enfoque hacia la igualdad en general, que da prioridad a la desventaja concreta y rechaza el test "Similary Situated", fue adoptado por la Corte Suprema de Canadá en ese caso (1989) -DLR (3d)-.

bres; también porque la violación de las mujeres por los hombres es inherente al modo en que la desigualdad sexual se da en la vida. La violación íntima con impunidad es el índice primario de poder social. La violación pone en evidencia y en práctica el bajo estatus de la mujer en relación al hombre. La violación de la mujer hace a está equivalente con lo violable, y a la sexualidad femenina con la intrusión forzable, de un modo que define y estigmatiza al sexo femenino como género. La amenaza de acoso sexual es la amenaza de castigo por ser mujer. El Estado tiene leyes en contra del acoso sexual pero no las hace valer. Como ocurriera con el linchamiento alguna vez, la violación está permitida socialmente, aun cuando formalmente es ilegal. Las víctimas de los crímenes sexuales, en su mayoría mujeres y niñas, están, por ello, en desventaja respecto de quienes perpetran delitos sexuales; en su mayoría, hombres.

Una desigualdad sistemática entre los sexos existe, por ende, en la práctica social de la violencia sexual —sujeción que define el estatus de la mujer y cuyas víctimas son mayoritariamente mujeres— y en el operar del Estado que, "de jure", proscribe la violencia sexual, pero "de facto" permite al hombre involucrase en ella a gran escala. Hacer que las leyes sobre asalto sexual sean neutras en cuanto al género no contribuye a señalar esto, no hace nada para alterar la igualdad social de lo femenino con lo violable, y puede oscurecer la especificidad sexual del problema. La violación debería definirse como sexo por compulsión, del cual la fuerza física es una forma. La idea de falta de consentimiento es redundante y no debería ser un elemento separado del delito.[198] Expandir este análisis supondría iniciativas de igualdad sexual en leyes que mantuvieran las historias sexuales de las mujeres fuera de los procesos por violación,[199] y la prohibición de la publicación de

[198] Ver Ill. Rev. Stat. 1985, ch. 38, par. 12-14; People v. Haywood, 515 N.E. 2d 45 (Ill. App. 1987) (el proceso no se sigue para probar la falta de consentimiento, desde la penetración sexual por la fuerza muestra implícitamente la falta de consentimiento); en contra, cfr. People v. Coleman, 520 N.E. 2d 55 (Ill. App. 1987) (el Estado debe probar la falta de consentimiento de la víctima más allá de toda duda razonable).

[199] Esto es alegado por L.E.A.F. en su demanda coadyuvante con múltiples grupos en Seaboyer v. The Queen (12 de julio de 1988) y Gayme v. The Queen (18 de noviembre de 1988), ambos en apelación ante la Corte Suprema de Canadá. Los precedentes en cuestión son The Queen v. Seaboyer y Gayme (1986) 50 C.R. (3d) 395 (Out. C.A.).

los nombres e identidades de las víctimas.[200] La defensa basada en la equivocada creencia de existir consentimiento —que da la medida en que una violación ha ocurrido desde el punto de vista del violador (hombre)— violaría los derechos a la igualdad sexual de la mujer porque toma el punto de vista masculino en la violencia sexual en contra de las mujeres.[201] De manera similar, el sistemático fracaso del Estado para dar vigor a las leyes sobre violación, efectiva o totalmente excluyen a la mujer del acceso igualitario a la justicia, permitiendo que las mujeres sean vejadas a gran escala, privándolas de la igual protección y el igual beneficio de las leyes.

El control reproductivo, originalmente un tema de privacidad, libertad o seguridad personal se convertiría en un tema de igualdad sexual. El marco para el análisis de los temas sobre reproducción se expandiría desde el foco puesto en el individuo en el momento de la decisión de abortar, hasta las mujeres en cuanto grupo en todos los momentos reproductivos. El contexto social de la desigualdad sexual niega a la mujer el control sobre los usos reproductivos de sus cuerpos y sitúa dicho control en manos del hombre. En un contexto de tecnología anticonceptiva inadecuada e insegura, la mujer está en desventaja socialmente para controlar el acceso sexual a su cuerpo a través del aprendizaje social, falta de información, presión social, costumbres, pobreza y dependencia económica forzosa, forzamiento sexual y refuerzo poco efectivo de las leyes contra el acoso sexual. Como resultado, a menudo no controlan las condiciones bajo las cuales quedan embarazadas. Si la relación sexual no puede presumirse que sea controlada por la mujer, tampoco lo es el embarazo. A las mujeres también les ha sido asignada la responsabilidad primaria en el cuidado íntimo de los niños; sin embargo, no controlan las condiciones bajo las que los crían, y por ende el impacto de dichas condiciones en sus propias vidas.

En este contexto el acceso al aborto es necesario para la sobrevivencia de la mujer en condiciones de desigualdad social. Proporciona una forma de alivio, aun cuando castigadora, en una vida que de otro modo lleva a condiciones que impiden la elección en una forma que

[200] L.E.A.F. y una coalición de centros de crisis por violación, grupos que se oponen al acoso sexual de mujeres y niños y medios de comunicación social feministas hicieron esta alegación en The Queen v. Canadian Newspapers Co. Ltd. La ley canadiense fue unánimemente confirmada por la corte (1988) —DLR (3d)—.

[201] Esto alega L.E.A.F. como coadyuvante en The Queen v. Gayme.

la mayoría de las mujeres no pudieron controlar. Esta aproximación también reconoce que cualquier cosa que se le haga al feto se le hace a la mujer. Quien controle el destino de un feto controla el destino de una mujer. Cualesquiera que sean las condiciones de la concepción, si el control reproductivo de un feto es ejercido por cualquiera que no sea la mujer, el control reproductivo es quitado solo de la mujer en cuanto mujer. Prevenir a una mujer sobre el ejercicio de la única elección que una sociedad igualitaria les deja es un refuerzo de la desigualdad social. Dar a la mujer el control sobre el acceso a su cuerpo y el adecuado apoyo de los embarazos y el cuidado de los niños extiende la igualdad sexual. En otras palabras, la maternidad forzosa es una práctica de desigualdad sexual.[202] Debido a que la maternidad sin elección es un tema de la igualdad sexual, el aborto legalizado debería ser un derecho de igualdad sexual. La tecnología reproductiva, el abuso en la esterilización y la maternidad subrogada o de reemplazo se transformarían si fuesen vistas bajo esa luz.

La pornografía, el tráfico de la mujer tecnológicamente sofisticado que expropia, explota, usa y abusa de la mujer, también se convierte en un tema de igualdad sexual. La producción masiva de pornografía universaliza el vejamen de la mujer en ella, esparciéndolo a todas las mujeres, que son entonces explotadas, usadas, abusadas y reducidas como el resultado del consumo masculino de ella. En las sociedades penetradas por la pornografía todas las mujeres son definidas por ella: esto es lo que una mujer quiere, esto es lo que una mujer es. La pornografía establece el estándar público para el trato de las mujeres en privado y los límites de la tolerancia para lo que puede permitirse en público, tal como en los juicios sobre violación. Sexualiza la definición de macho como dominante y hembra como subordinada. Iguala la violencia contra las mujeres al sexo, y proporciona una experiencia de tal unión. Engendra violación, abuso sexual de niños, golpizas, prostitución forzada y asesinato sexual.

En el legalismo liberal, se dice que la pornografía es una forma de libertad de expresión. Parece que la desigualdad sexual de la mujer es algo que los pornografistas desean decir, y el decirlo está protegido incluso si requiere hacerlo. Ser el medio para la expresión de los hombres reemplaza cualquier derecho que las mujeres puedan tener.

[202] Este argumento fue expuesto por L.E.A.F. como coadyuvante en Borowski v. Attorney General of Canadá (7 de octubre de 1987).

La mujer se trasforma en un discurso del hombre, en este sistema. La expresión o el discurso femenino es silenciado por la pornografía y el abuso que le es inherente. Desde el punto de vista de la mujer, la representación desviada del problema que hacen las leyes sobre obscenidad tratándolo como un asunto moral e ideacional es remplazada por la comprensión de que el problema de la pornografía es político y práctico. Las leyes sobre obscenidad se basan en el punto de vista de la dominación masculina. Una vez que esto es expuesto, el tema urgente de la libertad de expresión para la mujer no es primariamente el evitar la intervención estatal en cuanto tal, sino el obtener acceso igualitario a la expresión para aquellos a quienes les ha sido negada. Primero debe detenerse el abuso.[203] Los interminables debates morales entre el bien y el mal, conservadores o liberales, artistas y filisteos, las fuerzas de la oscuridad, represión y supresión y las fuerzas de la luz, la liberación y la tolerancia, serían reemplazados por el debate político, el debate político, el debate abolicionista: ¿son las mujeres seres humanos o no? Aparentemente, la respuesta proporcionada por los mandatos legales de la igualdad sexual requiere ser repetida.

Los cambios que la perspectiva de la igualdad sexual proporciona como lente interpretativo incluye a las leyes de igualdad sexual en sí mismas. El requerimiento de la intencionalidad sería eliminado. Los requisitos para hacer valer la responsabilidad del Estado serían erosionados. No se haría distinción entre la no discriminación y la discriminación positiva. La carga de la prueba presupondría la desigualdad antes que la igualdad como un telón de fondo fáctico y sería más sustantivamente sensible a las particularidades de la desigualdad sexual. Se requeriría de un mérito comparable. Las pruebas estadísticas de disparidad serían concluyentes. La interrogante principal sería: ¿participa cierta práctica en la subordinación de las mujeres a los hombres o no es parte de ella? Que las leyes sean sexualmente específicas o genéricamente neutrales no sería tan importante como si colaboran a reforzar o terminar la supremacía masculina; si están concretamente enraizadas o no en la experiencia de subordinación de la mujer. Las leyes de discriminación no

[203] La Ordenanza de Derechos Civiles Antipornografía (cfr. Mackinnon, *op. cit.*, cap. 11, notas 64 a 67) intenta hacer esto. Ver Andrea Dworkin y Catharine A. Mackinnon, *Pornography and Civil Rights: a New Day ror Women's Equality* (Minneapolis: Organizing Against Pornography, 1988).

estarían confinadas al empleo, la educación y la adaptación. Los recursos civiles en manos de las mujeres se enfatizarían. Los derechos de homosexuales y lesbianas se reconocerían como derechos de igualdad sexual. Desde que la sexualidad ampliamente define el género, la discriminación basada en el sexo es discriminación basada en el género. Otras formas de discriminación y explotación social de la mujer por el hombre, tales como la prostitución y la maternidad subrogatoria o de reemplazo, serían accionables.

La relación entre la vida y el derecho también cambiaría. La ley, dentro de la jurisprudencia liberal, objetiviza la vida sexual. El proceso legal se refleja a sí mismo en su propia imagen, hace estar allí aquello que pone allí, mientras se presenta a si mismo como pasivo y neutral en el proceso. Para deshacer esto, será necesario apoderarse de la dignidad de la mujer sin parpadear ante la dignidad de su condición, para imaginar la posibilidad de la igualdad sin minimizar la presa de la desigualdad, para rechazar el temor —que se ha hecho excesivo— hacía la sexualidad femenina, y la correspondiente denegación —que se ha hecho excesiva— de la política de la mujer y para demandar la paridad civil sin pretender que la demanda es neutral o que esa igualdad civil ya existe. En esta tentativa, el idealismo liberal y el materialismo de la izquierda se han convertido demasiado en lo mismo para la mujer. La teoría del derecho liberal que pretende que la ley debería reflejar la naturaleza o la sociedad, y la teoría del derecho de izquierda que pretende que todo lo que el derecho hace o puede hacer es reflejar las relaciones sociales existentes son dos disfraces de la epistemología objetivista. Si la objetividad es el planteamiento del cual la objetivización de la mujer es el proceso social, su imposición el paradigma del poder en forma masculina, entonces el Estado aparece más implacablemente imponiendo el modo de vista masculino cuando se acerca a la adquisición de su más alto criterio formal de perspectiva distanciada. Cuando es más implacablemente neutral, es más masculino; cuando es más ciego al sexo, es más ciego al sexismo del estándar que es aplicado. Cuanto más se acerca al precedente, a los “hechos”, a la intención legislativa, más cerradamente refuerza socialmente las normas masculinas y más acuciosamente priva a las mujeres de cuestionar su conformidad como si no se tratara en absoluto de un punto de vista.

Los derechos abstractos autentifican la verdadera experiencia masculina del mundo. Los derechos sustantivos de las mujeres no lo harían. Su autoridad sería lo que actualmente es impensable: autoridad no dominante, la autoridad de la verdad excluida, la voz del silencio. Se levantaría en contra de ambas visiones, la liberal y la de izquierda, de lo que es el derecho. La visión liberal de que el derecho es el texto de la sociedad, su mente racional, expresa la visión masculina en su forma normativa; la visión de la izquierda tradicional de que el Estado, y con él el derecho, es superestructural o epifenoménico, lo expresa a la manera empírica. Una teoría del derecho feminista, estigmatizada como particularista y proteccionista ante los masculinos ojos de ambas tradiciones, es responsable respecto de las condiciones concretas de la mujer y su cambio. Ambas visiones, la liberal y la de izquierda, racionalizan el poder masculino al presumir que es inexistente; que la igualdad entre los sexos (dando cabida a correcciones marginales) es la norma básica de la sociedad y su descripción fundamental. Solo la teoría del derecho feminista ve que el poder masculino sí existe, y que la igualdad sexual no, porque solo el feminismo capta el alcance hasta el cual el antifeminismo es misoginia, y ambos son tan normativos como empíricos. La masculinidad aparece entonces como una posición específica y no solo "el modo en que son las cosas"; sus juicios y parcialidades reveladas en proceso y procedimiento, adjudicación y legislación.

La igualdad requerirá cambio, no reflexión; una nueva teoría del derecho, una nueva relación entre la vida y las leyes. El derecho que no domina a la vida es tan difícil de concebir como una sociedad en que el hombre no domine a la mujer, y por las mismas razones. Como el derecho feminista incorpora el punto de vista de las mujeres, se dirá que sus leyes no son neutrales. Pero el derecho existente no es neutral. Se dirá que mina la legitimidad del sistema legal. Pero la legitimidad del derecho existente se basa en la fuerza a expensas de la mujer. La mujer nunca consintió en su regla, lo que sugiere que la legitimidad del sistema requiere de una reparación que las mujeres se encuentran en posición de proporcionar. Se dirá que el derecho feminista constituye una defensa especial para un grupo particular, y no se puede iniciar lo que no se sabe cómo terminará. Pero el derecho existente es, actualmente, un alegato especial para un grupo particular, y en esto ha terminado.

La interrogante no es adónde nos llevará, sino si podrá haber comienzo para cualquier grupo que no sea dominante. Se dirá que el derecho feminista no puede ganar y no funcionará. Pero decir esto es prematuro. Sus posibilidades no pueden ser valoradas en abstracto, sino que deben comprometerse con el mundo. Una teoría feminista del Estado ha sido escasamente imaginada; sistemáticamente, jamás ha sido intentada.

El movimiento antiesclavista y el nacimiento de los derechos de las mujeres[204]

Angela Davis

> Cuando se escriba la verdadera historia de la causa antiesclavista, las mujeres ocuparán un gran espacio en sus páginas, ya que la causa del esclavo ha sido, particularmente, una causa de mujeres.[205]

Estas son las palabras de un hombre exesclavo que llegó a estar tan íntimamente ligado al movimiento de las mujeres del siglo XIX que fue acusado de ser un "Don derechos de las mujeres".[206] Frederick Douglass, el abolicionista negro más importante del país, también fue el defensor masculino de la emancipación de las mujeres más destacado de su época.

En varias ocasiones, fue públicamente ridiculizado a causa de su apoyo convencido del controvertido movimiento de mujeres. En aquella época, la mayoría de los hombres que encontrara cuestionada su hombría se habría erguido, automáticamente, para defender su masculinidad. Pero Frederick Douglass adoptó una postura admirablemente antisexista y declaró que difícilmente se sentía degradado por la etiqueta de "*Don derechos de las mujeres* [...]. Me complace decir que nunca han conseguido avergonzarme con tal calificativo".[207] La actitud de Douglass hacia sus hostigadores pudo haber estado motivada, perfectamente, por su conocimiento de que a las mujeres blancas se las había llamado "amantes de los negratas" en un intento lábil de persuadirlas para que abandonaran la campaña abolicionista. Y él sabía que las mujeres eran indispensables dentro del movimiento abolicionista tan-

[204] Este texto apareció originalmente en Angela Davis (2005). *Mujeres raza y clase*, (pp. 39-54). Se publica por cortesía de Ediciones Akal.

[205] Frederick Douglass, *The Life and Times of Frederick Douglass*, cit. p.469

[206] *Ibíd.*, p. 472

[207] *Ibíd.*

to por su gran número como por "su eficacia abogando por la causa del esclavo".[208]

¿Por qué se unieron tantas mujeres al movimiento antiesclavista? ¿Había algo especial en el abolicionismo que atraía a las mujeres blancas del siglo XIX como no lo había sido capaz de hacer ningún otro movimiento? Si estas preguntas se hubieran planteado a una líder del movimiento abolicionista como Harriet Beecher Stowe, es posible que ella hubiera argumentado que los instintos maternales de las mujeres proporcionaban un fundamento *natural* para explicar su solidaridad con la causa antiesclavista. Al menos, esto parece llevar implícito su novela *La cabaña del lío Tom*, a cuya llamada abolicionista respondieron un gran número de mujeres.[209]

Cuando Stowe publicó *La cabaña del tío Tom*, el culto decimonónico a la maternidad vivía su momento más álgido. Tal y como aparecía retratada tanto en la prensa como en la nueva literatura popular e, incluso, en los dictámenes de los tribunales de justicia, la mujer perfecta era la madre perfecta. Su sitio estaba en el hogar y, por supuesto, nunca en la esfera de la política. En la novela de Stowe, la imagen que se brinda de la mayor parte de los esclavos es la de unos niños tiernos, cariñosos e inofensivos aunque, algunas veces, traviesos. El "apacible corazón hogareño" del Tío Tom era, como escribió Stowe, "la característica peculiar de su raza".[210] *La cabaña del tío Tom* está lleno de postulados sobre la inferioridad tanto negra como femenina. La mayoría de las personas negras son dóciles y están apegadas a la esfera doméstica mientras que la mayoría de las mujeres son madres y poco más. A pesar de lo irónico que pueda parecer, la obra más popular de la literatura antiesclavista de la época perpetuaba las ideas ra-

[208] *Ibíd.*

[209] H. B. Stowe, Uncle Tom's Cabin, *cit*. Frederick Douglass incluía los siguientes comentarios en su autobiografía: «En medio de estos conflictos acerca de los esclavos fugitivos llegó el libro conocido *como La cabaña del tío Tom*, un trabajo de una profundidad y potencia maravillosas. Nada podía haber sido más adecuado a las exigencias morales y humanas de la época. Su efecto fue asombroso, instantáneo y universal. Ningún libro sobre la cuestión de la esclavitud había tocado de modo tan amplio y favorable el corazón estadounidense. Combinaba todo el poder y la pasión que caracterizaban este tipo de publicaciones y muchas personas lo acogieron como una obra inspiradora. La señora Stowe se convirtió inmediatamente en objeto de interés y admiración», F. Douglass, *The Life and Times of Frederick Douglass*, *cit*., p. 282.

[210] H. B. Stowe, *La cabaña del tío Tom*, *cit*., p. 107.

cistas que justificaban la esclavitud y las nociones sexistas que justificaban la exclusión de las mujeres de la arena política donde se libraría la batalla contra aquella.

La patente contradicción entre el contenido reaccionario de *La cabaña del tío Tom* y su llamamiento progresista no respondía tanto a una veta de la perspectiva individual de la autora, sino a un reflejo de la naturaleza contradictoria del *status* de las mujeres en el siglo XIX. Durante las primeras décadas del siglo, la revolución industrial hizo que la sociedad estadounidense experimentara una profunda metamorfosis. En este proceso, las condiciones de vida de las mujeres blancas sufrieron una transformación radical. En la década de los treinta del siglo XIX, muchas de las tareas económicas tradicionales de las mujeres estaban siendo absorbidas por el sistema fabril. Cierto, estaban siendo liberadas de algunos de sus antiguos trabajos opresivos. Sin embargo, la incipiente industrialización de la economía estaba erosionando simultáneamente el prestigio de las mujeres en el hogar, que estaba basado en el carácter previamente *productivo* y absolutamente esencial de su trabajo doméstico. Consiguientemente, su *status* social comenzó a deteriorarse. Una de las consecuencias ideológicas del capitalismo industrial fue la formulación de una concepción más rigurosa de la inferioridad femenina. De hecho parecía que, cuanto más se encogían los deberes domésticos de las mujeres bajo el impacto de la industrialización, más rígida se volvía la afirmación de que "el lugar de las mujeres estaba en el hogar".[211]

En realidad, el lugar de las mujeres siempre había estado en el hogar, pero durante la era preindustrial la propia economía se había centrado en el mismo y en el terreno agrícola aledaño. Mientras los hombres cultivaban la tierra —a menudo ayudados por sus esposas— las mujeres se habían dedicado a la fabricación de tejido, ropa, velas, jabón y prácticamente todo el resto de productos necesarios para la familia. En efecto, el lugar de las mujeres había estado en el hogar, pero esto no se debía, simplemente, al hecho de que ellas dieran a luz y criaran a los niños o a que satisficieran las necesidades de sus maridos. Den-

[211] Véase Barbara EHRENREICH y Deirdre ENGLISH, «Microbes and the Manufacture of Housework», *For Her Own Good: 150 years of the Experts' Advice to Women*, Garden City, Nueva York, Anchor Press/Doubleday, 1978, cap. 5. Véase, también, Ann OAKLEY, *Woman's Work*: The *Housewife Past and Present*, Nueva York, Vintage Books, 1976.

tro de la economía doméstica, ellas habían sido trabajadoras productivas y su trabajo no había estado menos respetado que el de sus parejas masculinas. La ideología de la feminidad comenzó a ensalzar los ideales de la esposa y de la madre en el momento en el que la manufactura se desplazó del hogar a la fábrica. Como trabajadoras, las mujeres, al menos, habían disfrutado de la igualdad económica, pero como esposas estaban destinadas a convertirse en apéndices de sus compañeros varones, es decir, en sirvientas de sus maridos. Como madres, serían definidas como vehículos pasivos de la regeneración de la vida humana. La situación del ama de casa blanca estaba repleta de contradicciones. La resistencia era inevitable.[212]

La turbulenta década de los treinta del siglo XIX estuvo marcada por una intensa resistencia. La revuelta de Nat Turner,[213] en los primeros años de la misma, anunciaba inequívocamente que las mujeres y los hombres negros estaban profundamente descontentos con su destino como esclavos y que estaban más determinados que nunca a resistir al mismo. El movimiento abolicionista organizado nació en 1831, el año de la revuelta de Nat Turner. En las fábricas textiles norteñas, donde mayoritariamente trabajaban mujeres jóvenes y niños, los inicios de esta década también trajeron consigo "paros" y huelgas. En torno a aquellos mismos años, las mujeres blancas más acomodadas comenzaron a luchar por el derecho a la educación y por el acceso a

[212] Véase Eleanor FLEXNER, *Century of Struggle: The Women's Rights Movement in the US*, Nueva York, Atheneum, 1973. Véase, también, Mary E RYAN, *Womanhood in America*, Nueva York, New Viewpoints, 1975.

[213] El 22 de agosto de 1831 este esclavo, que justificaba con ideas religiosas la sublevación contra los amos blancos, se unió a otros ocho hombres para entrar en la casa de su propietario, donde mataron a este y a cinco miembros de su familia, e iniciar una revuelta que les llevó de plantación en plantación, reclutando aproximadamente a 70 esclavos, entre ellos algunas mujeres. Cuando las noticias del levantamiento llegaron a Washington, el gobierno federal envió a 3000 hombres para sofocarla. Se capturó a la mayoría de los insurrectos, pero Nat Tumer no fue encontrado hasta octubre de ese mismo año. El gobernador de Carolina del Norte, el Estado con más población esclava en aquellos momentos en Estados Unidos, amparándose en el temor a que se extendieran los levantamientos, envió una milicia que perpetró una matanza indiscriminada de población negra en la zona fronteriza entre ambos Estados. Debido a que los rumores de alzamientos inminentes continuaron creando alarma entre la población blanca, los códigos sobre la esclavitud se endurecieron, se formaron patrullas nocturnas, se hizo más difícil para los esclavos conseguir la libertad y se impusieron grandes restricciones a los esclavos libres (N. de la T.).

carreras profesionales fuera de sus hogares.[214] En el Norte, las mujeres blancas —las amas de casa de clase media, así como también las jóvenes "chicas de las fábricas textiles"— invocaban con frecuencia la metáfora de la esclavitud en su búsqueda por articular sus respectivas opresiones. Las mujeres más acomodadas comenzaron a denunciar sus insatisfactorias vidas domésticas definiendo el matrimonio como una forma de esclavitud. Para las mujeres obreras, la opresión económica que sufrían en el trabajo guardaba un fuerte parecido con aquella. Cuando las mujeres empleadas en las fábricas textiles de Lowell, Massachussets, se declararon en huelga en 1836, marcharon a través de la ciudad, cantando:

> Oh, no puedo ser una esclava, no seré una esclava.
> Oh, cuánto aprecio la libertad, no seré una esclava.[215]

Ciertamente, entre las mujeres trabajadoras y aquellas que provenían de prósperas familias de clase media, las primeras tenían unas bases más legítimas para compararse con los esclavos. Aunque nominalmente eran libres, sus condiciones de trabajo y sus bajos salarios suponían tanta explotación como para invitar, automáticamente, a establecer una comparación con la esclavitud. Sin embargo, eran las mujeres con más medios las que en su empeño por expresar la naturaleza opresiva del matrimonio invocaban la analogía con la esclavitud en un sentido más literal.[216] Durante la primera mitad del siglo XIX, la idea de que la antiquísima y consolidada institución del matrimonio pudiese ser opresiva era un tanto novedosa. Posiblemente, las primeras feministas describieron el matrimonio como una forma de «esclavitud» de la misma naturaleza que la sufrida por las personas negras, sobre todo, por el valor impactante de la comparación pues temían que, de otro modo, pudiera diluirse la gravedad de su

214 Véanse Herbert APTHEKER, *Nat Turner's Slave Rebellion*, Nueva York, Humanities Press, 1966; Harriet H. ROBINSON, *Loom and Spindle or Life Among the Early* Mill Girls, Kailua, Hawai, Press Pacifica, 1976; B. Wertheimer, *We Were There: The Story of Working Women in America*, cit. y E. Flexner, *Century of Struggle: The Women s Rights Movement in the US*, cit.

215 H. H. Robinson, Loom and Spindle or Life Among the Early Mill Girls, cit., p. 51.

216 Véase la discusión sobre esta tendencia a equiparar la institución del matrimonio con la esclavitud en Pamela ALLEN, «Woman Sufrrage: Feminism and White Supremacy», capítulo V del libro de Roben ALLEN, *Reluctant Reformen*, Washington, DC, Howard University Press, 1974, pp. 136ss.

protesta. Sin embargo, todo indica que ignoraron el hecho de que su identificación de las dos instituciones también implicaba que, en realidad, la esclavitud no era peor que el matrimonio. Pese a ello, el efecto más importante de esta comparación consistió en que las mujeres blancas de clase media sintieran una cierta afinidad con las mujeres y con los hombres negros, para quienes la esclavitud significaba látigos y cadenas.

Durante la década de los treinta del siglo XIX, las mujeres blancas —tanto las amas de casa como las obreras— se volcaron activamente en el movimiento abolicionista. Mientras que las mujeres de las fábricas textiles aportaban dinero de sus exiguos salarios y organizaban mercadillos para recaudar fondos, las mujeres de clase media se convertían en agitadoras y organizadoras de la campaña antiesclavista.[217] En 1833 cuando, a raíz de la convención fundacional de la Sociedad Americana Antiesclavista [American Anti-Slavery Society], nació en Filadelfia la Sociedad Antiesclavista Femenina [Anti-Slavety Female Society], había suficientes mujeres blancas manifestando una postura favorable hacia la causa de las personas negras como para que se hubieran establecido las bases de una unión entre los dos grupos oprimidos.[218] Ese mismo año, un acontecimiento que recibió una gran atención por parte de la prensa hizo emerger a una joven blanca como un modelo dramático de valentía y de militancia antirracista femeninas. Prudence Crandall era una profesora que desafió a sus conciudadanos blancos en Canterbury, Connecticut, aceptando en su escuela a una niña negra.[219] La coherencia y la firmeza de su postura durante toda la controversia simbolizaban la posibilidad de forjar una poderosa alianza entre la ya establecida lucha por la liberación negra y la batalla embrionaria por los derechos de las mujeres.

Los padres de las niñas blancas que asistían a la escuela de Prudence Crandall expresaron su oposición unánime a la presencia de la alumna negra organizando un boicot que recibió una amplia difusión por

[217] B. Wertheimer, *We Were There: The Story of Working Women in America*, cit., p. 106.

[218] La primera sociedad femenina antiesclavista fue creada por mujeres negras en 1832 en Salem, Massachusetts.

[219] Véanse E. Flexner, *Century of Struggle: The Women's Rights Movement in the U.S.*, cit., pp. 38-40, y Samuel SILLEN, *Women Against Slavery*, Nueva York, Masses and Mainstream, Inc., 1955, pp. 11-16.

parte de los medios de comunicación. Pero la profesora de Connecticut se negó a capitular ante sus demandas racistas. Siguiendo el consejo de la señora Charles Harris —una mujer negra que trabajaba para ella— Crandall decidió matricular a más niñas negras y, si fuese necesario, dirigir una escuela entera para estas niñas. La señora Harris, que era una experimentada abolicionista, presentó a Crandall a William Lloyd Garrison, quien, a su vez, publicó varias noticias sobre los acontecimientos que estaban teniendo lugar en la escuela en el *Liberator*,[220] su periódico antiesclavista. La ciudadanía de Canterbury respondió aprobando una resolución contraria a sus planes donde se proclamaba que "el gobierno de Estados Unidos, la nación con todas sus instituciones de derecho, pertenece a los hombres blancos que actualmente ostentan su dominio".[221] No cabe duda de que se referían a los *hombres* blancos en un sentido totalmente literal, ya que Prudence Crandall no solo había violado su código de segregación racial, sino que, además, había desafiado las actitudes tradicionales respecto a la conducta que debía guardar una *dama blanca*.

[220] William Lloyd Garrison comenzó a publicar su propio periódico, *Liberator*, en 1831, tras abandonar su colaboración con el periódico abolicionista *The Genius of Universal Emancipation*, dirigido por el cuáquero y defensor de la colonización Benjamín Lundy. Con este gesto, él marcó la primera de las múltiples divisiones que atravesarían la historia del movimiento abolicionista, del que él mismo fue uno de sus militantes más conocidos, poniéndose a la cabeza de la corriente más radical dentro del movimiento antiesclavista en aquellos momentos pues, hasta entonces, la oposición a la esclavitud no significaba un desafío al prejuicio racial ni a la consideración de los negros como seres inferiores. Garrison, a quien se acusaba de utilizar una retórica incendiaria, defendía la emancipación inmediata de los esclavos frente a los defensores de la colonización, que abogaban por el establecimiento de colonias donde los esclavos pudieran ser libres, pero no por el reconocimiento de la plena ciudadanía estadounidense a los mismos. Garrison también defendía de manera incondicional la participación directa de las mujeres dentro del movimiento antiesclavista, lo que le llevó a desatar otra disensión dentro de las filas del movimiento al proponer incorporar a una mujer, Abby Kelly, en el comité ejecutivo de la Sociedad Antiesclavista Americana, de cuyo texto fundacional, la Declaración de Sentimientos, él había sido redactor. El periódico de Garrison se convertiría en una eficiente arma de propaganda para el movimiento y fue publicado semanalmente hasta 1865. Por ejemplo, para Frederik Douglass su suscripción al mismo marcó un momento iniciático en su carrera militante y, más tarde, se convertiría en un acompañante de Garrison y de otros líderes en distintas convenciones organizadas por los antiesclavistas relatando su propia experiencia como esclavo. La ayuda del *Liberator* y de la Sociedad Antiesclavista Americana también permitió a Prudence Crandall abrir la escuela para niñas negras que se propuso (N. de la T.).

[221] S. Sillen, *Women Against Slavery*, cit., p. 13.

> A pesar de todas las amenazas, Prudence Crandall abrió la escuela [...]. Las alumnas negras permanecieron valientemente a su lado.
>
> Y los hechos que se sucedieron constituyen uno de los episodios más heroicos, y más vergonzosos, de la historia de Estados Unidos. Los tenderos se negaron a vender productos a la señorita Crandall [...]. El médico del pueblo no atendería a las estudiantes enfermas. El farmacéutico se negó a proporcionarle medicinas. Y para colmo de esta feroz inhumanidad, unos gamberros rompieron las ventanas, tiraron estiércol en el pozo del agua de la escuela y provocaron varios incendios en el edificio.[222]

¿De dónde sacó esta joven cuáquera su extraordinaria fuerza y su asombrosa perseverancia en un estado de sitio cotidiano? Probablemente, esto fue posible gracias a sus lazos con las personas negras cuya causa defendía tan ardientemente. Su escuela continuó funcionando hasta que las autoridades de Connecticut ordenaron su arresto.[223] Para entonces, Prudence Crandall había dejado una huella tan profunda en la época que, incluso a pesar de haber sido aparentemente derrotada, emergió como un símbolo de victoria.

El estallido de los acontecimientos de Canterbury, Connecticut, de 1833 coincidieron con el nacimiento de una nueva era. Al igual que la revuelta de Nat Turner, la aparición del *Liberator* de Garrison y la fundación de la primera organización nacional antiesclavista, anunciaba el advenimiento de una época de encarnizadas luchas sociales. La inquebrantable defensa de Prudence Crandall de los derechos de las personas negras a recibir educación constituía un ejemplo espectacular, más potente del que jamás se podía haber imaginado, para las mujeres blancas que estaban sufriendo las punzadas del alumbramiento de una conciencia política. De manera lúcida y elocuente, sus actos transmitían inmensas posibilidades de liberación si las mujeres blancas en masa estrechasen las manos de sus hermanas negras.

> Dejemos que tiemblen los opresores sureños —que tiemblen sus apologistas norteños—, que todos los enemigos de los negros perseguidos tiemblen [...]. Azuzadme a no emplear moderación en una causa como a la que nos enfrentamos. Hablo con la mayor seriedad —sin rodeos—, no pediré perdón —no retrocederé ni un palmo— y seré oído.[224] [Termina transcripción]

[222] *Ibíd.*

[223] *Ibíd.*, p. 14.

[224] *Liberator*, 1 de enero de 1831. Citado en William Z. FOSTER, *The Negro People in American History*, Nueva York, International Publishers, 1970, p. 108.

Esa era la declaración inamovible con la que William Lloyd Garrison se dirigía a los lectores del primer número del *Liberator*. En 1833, dos años después de su fundación, este pionero periódico abolicionista había conseguido atraer a una cantidad significativa de lectores, integrados por una proporción considerable de suscriptores negros y un creciente número de blancos. Prudence Crandall y otras mujeres como ella fueron fieles defensoras del periódico. Pero entre las personas que inmediatamente compartieron la postura antiesclavista militante de Garrison, también estuvieron las obreras blancas. De hecho, a partir del nacimiento del movimiento antiesclavista organizado, las trabajadoras de las fábricas prestaron un apoyo decisivo a la causa antiesclavista. Sin embargo, las figuras femeninas blancas más visibles de esta campaña no fueron aquellas que estaban obligadas a trabajar para obtener un salario, sino las esposas de los médicos, los abogados, los jueces, los comerciantes y los propietarios de fábricas, es decir, las mujeres de clase media y de la burguesía emergente.

En 1833, muchas de estas mujeres de clase media habían comenzado a tomar conciencia de que algo había salido terriblemente mal en sus vidas. Como «amas de casa», en la nueva fase del capitalismo industrial, habían perdido su importancia económica en el hogar y su *status* social como mujeres había sufrido el correspondiente deterioro. Sin embargo, este mismo proceso les había reportado un mayor tiempo libre, lo que creaba las condiciones para que pudieran convertirse en reformadoras sociales y, de este modo, en activas organizadoras de la campaña abolicionista. Por otro lado, el abolicionismo brindaba a estas mujeres la oportunidad de lanzar una protesta implícita contra su papel opresivo dentro de las paredes del hogar.

Cuando se celebró el congreso fundacional de la Sociedad Antiesclavista Americana, únicamente fueron invitadas a participar cuatro mujeres. Además, los organizadores masculinos de este encuentro, que tuvo lugar en Filadelfia, estipularon que su asistencia sería en calidad de «oyentes y espectadoras» y no de participantes de pleno derecho.[225] Esto no disuadió a Lucretia Mott —una de las cuatro mujeres— de dirigirse audazmente al público masculino en al menos dos ocasiones. En la sesión de apertura, se levantó decidida de su asiento de «oyente y espectadora» en el palco y manifestó su oposición a una moción para

[225] S. Sillen, *Women Against Slavery*, cit., p. 17.

posponer la reunión a causa de la ausencia de un destacado hombre de Filadelfia:

> Unos principios justos pueden más que los nombres. Si nuestros principios son justos, ¿por qué deberíamos acobardamos? ¿Por qué deberíamos esperar a aquellos que nunca han tenido el valor de afirmar los derechos inalienables de los esclavos?[226]

Sin lugar a dudas, Lucretia Mott, una pastora cuáquera practicante, dejó atónita a toda la audiencia masculina porque en aquellos tiempos las mujeres nunca expresaban sus opiniones en reuniones públicas.[227] A pesar de que recibió los aplausos de la convención, que, tal y como ella había sugerido, pasó a tratar los asuntos previstos, al final del encuentro ni ella ni el resto de mujeres fueron invitadas a firmar la Declaración de Sentimientos e Intenciones fruto de aquella convención. Bien porque expresamente se rechazaran las firmas de las mujeres, o bien porque, simplemente, a los líderes masculinos no se les ocurriera que debía invitarse a las mujeres a que lo hicieran, el hecho es que los hombres fueron extremadamente miopes. Sus actitudes sexistas les impidieron captar el vasto potencial que contenía la implicación de las mujeres en el movimiento antiesclavista. En el periodo inmediatamente posterior a que tuviera lugar la convención masculina, Lucretia Mott, que no era tan miope, organizó la reunión fundacional de la Sociedad Femenina Antiesclavista de Filadelfia.[228] Esta mujer, que estaba destinada a convertirse en una de las principales figuras públicas del movimiento, despertaría una amplia admiración por su absoluta valentía y por su firmeza frente a las muchedumbres racistas encolerizadas.

---

[226] *Ibíd.*

[227] La primera mujer en dar una conferencia pública en Estados Unidos fue la conferenciante y escritora nacida en Escocia Francés Wright (véase E. Flexner, *Century of Struggle: The Women's Rights Movenent in the US*, cit., pp. 27-28). Cuando la mujer negra María W. Stewart pronunció cuatro conferencias en Boston en 1832, se convirtió en la primera mujer nativa estadounidense en dar una conferencia pública [véase G. Lerner (ed.), *Black Women in White America: A Documentary History*, cit., p. 83].

[228] E. Flexner, *Century of Struggle: The Women's Rights Movement in the US*, cit., p. 42. Véase el texto de la constitución de la Philadelphia Female Anti-Slavery Society en Judith PAPACHRISTOU (ed.), *Women Together: A History in Documents of the Women's Movement in the United States*, Nueva York, Alfred A. Knopf, Inc., A Ms Book, 1976, pp. 4-5.

> En 1838, esta mujer de aspecto frágil y vestida con el sobrio vestido almidonado de las cuáqueras se enfrentó serenamente a la multitud proesclavista que incendió el ayuntamiento de Pensilvania con la connivencia del alcalde de Filadelfia.[229]

El compromiso de Mott con el abolicionismo la llevaba a asumir otros peligros, ya que su casa de Filadelfia era una estación muy transitada del Ferrocarril Clandestino en la que hicieron parada durante su viaje hacia las tierras del Norte fugitivos tan renombrados como Henry *Box* Brown.[230] En una ocasión, la propia Lucretia Mott ayudó a una mujer esclava a escapar en un carromato, perseguidas por la guardia armada.[231]

Al igual que Lucretia Mott, muchas otras mujeres blancas sin una experiencia previa en la política se unieron al movimiento abolicionista y recibieron, literalmente, su bautismo de fuego. En una ocasión, una muchedumbre proesclavista irrumpió en una reunión presidida por María Chapman Weston y arrastró por las calles de Boston a su orador, William Lloyd Garrison. Antes de disolver la reunión, Weston, que era una de las fundadoras de la Sociedad Antiesclavista Femenina de Boston, comprendió que la multitud blanca pretendía aislar y, posiblemente, agredir violentamente a las mujeres negras asistentes a la reunión, por lo que insistió en que cada una de las mujeres blancas abandonara el edificio acompañada de una mujer negra.[232] La Sociedad Antiesclavista Femenina de Boston fue uno de los numerosos grupos de mujeres que surgieron en Nueva Inglaterra inmediatamente después de que Lucretia Mott fundara la sociedad de Filadelfia. Si el número de mujeres que, seguidamente, fueron asaltadas por turbas racistas o que arriesgaron sus vidas de otro modo pudiera realmente

---

229 S. Sillen, *Women Against Slavery*, cit., p. 20.

230 Nacido en 1815 en una plantación en Virginia, Henry *Box* Brown tomó la decisión de escapar de la esclavitud en 1849 a raíz de que su esposa y sus hijos fueran vendidos por su propietario. Poco tiempo después, un estanquero simpatizante del abolicionismo accedió a que se metiera en una caja (*box*, en inglés) de tabaco y enviarla a Pensilvania, donde le esperaba su primera parada del Ferrocarril Clandestino. Tras haber sobrevivido a su viaje, se convirtió en un orador de la Sociedad Ancieslavista Americana y escribió su autobiografía, *Narration of the Life of Henry Box Brown*, 1851 (N. de la T.).

231 *bíd*., pp. 21-22.

232 *Ibíd*., p. 25.

determinarse, no cabe duda de que las cifras serían asombrosamente elevadas.

El hecho de trabajar dentro del movimiento abolicionista hizo que las mujeres blancas conocieran la naturaleza de la opresión de los seres humanos y este proceso de aprendizaje también les permitió extraer importantes lecciones acerca de su propia subyugación. Al afirmar su derecho a oponerse a la esclavitud, protestaban —a veces abiertamente, otras de manera implícita— contra su propia exclusión de la arena política. Si ellas aún no sabían cómo exponer colectivamente sus propias reivindicaciones, al menos podían defender la causa de una comunidad que también estaba oprimida.

El movimiento antiesclavista brindó a las mujeres de clase medida la oportunidad de demostrar su valía con arreglo a unos modelos que no estaban ligados a su papel de esposas y madres. En este sentido, la campaña abolicionista supuso para ellas un refugio donde podían ser valoradas por sus *trabajos* concretos. De hecho, la intensidad, el apasionamiento y el carácter incondicional que cobró su compromiso político con la batalla contra la esclavitud pudieron deberse a que estaban experimentando una alternativa emocionante a sus vidas domésticas. Y a que estaban oponiéndose a una opresión que guardaba cierta similitud con la suya propia. Además, ellas aprendieron cómo desafiar la dominación masculina en el seno del movimiento antiesclavista. Descubrieron que el sexismo que dentro de sus matrimonios parecía inalterable podía ser cuestionado y combatido en la arena de la lucha política. En efecto, las mujeres blancas serían convidadas a defender férreamente sus derechos como *mujeres* si querían luchar por la emancipación de las personas negras.

Tal y como revela el destacado estudio de Eleanor Flexner sobre el movimiento de mujeres, las abolicionistas acumularon inestimables experiencias políticas sin las cuales no hubieran podido organizar eficazmente la campaña por sus derechos más de una década después.[233] Diseñaron métodos para recaudar fondos, aprendieron a difundir material escrito, a convocar reuniones e, incluso, algunas se convirtieron en enérgicas oradoras públicas. Y lo más importante, aprendieron a utilizar de modo eficaz la petición, que se convertiría en el arma táctica principal de la campaña por los derechos de las

[233] E. Flexner, *Century of Struggle: The Women's Rights Movement in the US*, cit., p. 51.

mujeres. Al cursar peticiones manifestando su oposición a la esclavitud, las mujeres se vieron conminadas a defender simultáneamente su propio derecho a implicarse en el trabajo político. ¿De qué otro modo podían ellas, mujeres privadas del derecho a votar, convencer al gobierno de que aceptara sus firmas si no era impugnando de modo virulento la validez de su tradicional exilio de la actividad política? Y, como Flexner señala:

> [...] la esposa, la madre o la hija corrientes [necesitaron] sobrepasar los límites del decoro, ignorar las malas caras, las burlas o las prohibiciones expresas de los varones y [...] coger su primera petición, caminar por calles desconocidas, llamar a las puertas y pedir firmas para una demanda popular. Al hacerlo, ella no solo estaría saliendo a la calle sin la mirada atenta de su marido o de su hermano, sino que, por regla general, tendría que hacer frente a la hostilidad, cuando no directamente al insulto, a causa de su comportamiento impropio para una mujer.[234]

Las hermanas Grimke, de Carolina del Sur, Sarah y Angelina, fueron las primeras mujeres en el abolicionismo que conectaron de una manera más sólida la cuestión de la esclavitud con la opresión de las mujeres. Desde el comienzo de su turbulenta carrera como conferenciantes, se vieron obligadas a defender su derecho como mujeres a defender en público la abolición, lo que implicaba defender el derecho de todas las mujeres a dejar constancia, públicamente, de su oposición a la esclavitud.

Nacidas en el seno de una familia propietaria de esclavos en Carolina del Sur, las hermanas Grimke desarrollaron una aversión visceral hacia la "institución peculiar" y cuando fueron adultas decidieron trasladarse al Norte. En 1836, se sumaron al trabajo abolicionista y comenzaron a impartir conferencias en Nueva Inglaterra sobre sus vidas y sus encuentros diarios con los inenarrables horrores de la esclavitud. Aunque las reuniones eran promovidas por las sociedades antiesclavistas femeninas, un creciente número de hombres comenzó a asistir a las mismas. "Los caballeros, al oír hablar de la fuerza y de la elocuencia de sus discursos, pronto comenzaron a deslizarse tímidamente en los asientos de atrás".[235] Estas asambleas no tenían precedentes, ya que ninguna mujer se había dirigido nunca con regularidad a audiencias

[234] *Ibíd.*

[235] Elizabeth Cady STANTON, Susan R ANTHONY y Matilda Joslyn GAGE, *History of Woman Suffrage*, vol. 1 ®1848-1861©, Nueva York, Fowler and Wells, 1881, p. 52.

mixtas sin enfrentarse a gritos de desprecio y a ser interrumpida con abucheos lanzados por hombres que consideraban que hablar en público debía ser una actividad exclusivamente masculina.

Aunque los hombres que asistían a las reuniones de las Grimke estaban, sin duda, ávidos de aprender de las experiencias de las mujeres, las hermanas sufrieron ataques vengativos por parte de otras fuerzas masculinas. El ataque más despiadado les llegó de los círculos religiosos: el 28 de julio de 1837, el Consejo de Pastores Congregacionalistas de Massachussets les remitió una carta pastoral en la que se les reprendía severamente por su participación en actividades que subvertían el papel que por mandato divino correspondía a las mujeres:

> El poder de la mujer es su dependencia, que dimana de la conciencia de la debilidad que le ha sido conferida por Dios para su protección.[236]

Los pastores consideraban que las acciones de las hermanas Grimke habían creado «peligros que, en estos momentos, amenazan la naturaleza femenina con un daño generalizado y perpetuo».[237] Además:

> Apreciamos las oraciones sin ostentación de la mujer para promover la causa de la religión [...]. Pero, cuando ella asume el lugar y el tono propios del hombre en su papel de reformador público [...], renuncia al poder que le ha sido conferido por Dios para su protección y su naturaleza se acaba pervirtiendo. Si la parra, cuyo vigor y belleza residen en inclinarse sobre el enrejado y cubrir en parte al racimo, concibiera asumir su independencia y eclipsar la naturaleza del olmo, no solo dejaría de dar fruto, sino que caería en la vergüenza y en la deshonra quedando reducida a polvo.[238]

Esta carta pastoral, redactada por la congregación protestante más amplia de Massachussets, tuvo inmensas repercusiones. Si los pastores estaban en lo cierto, entonces Sarah y Angelina Grimke estaban cometiendo el peor de todos los pecados posibles, ya que estaban desafiando la voluntad de Dios. Los ecos de este ataque no comenzaron a

---

236 Citado en J. Papachristou (ed.), *Women Together: A History in Documents of the Women's Movement in the United States*, cit., p. 12. Véase el análisis que realiza Gerda LERNER de la carta pastoral en su trabajo *The Grimke Sisters from South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition*, Nueva York, Schocken Books, 1971, p. 189.

237 Citado en J. Papachristou (ed.), *Women Together. A History in Documents of the Women's Movement in the United States*, cit. p. 12.

238 *Ibíd.*

acallarse hasta que, finalmente, las Grimke decidieron terminar con su carrera como oradoras.

En un principio, ni Sarah ni Angelina habían tenido interés por cuestionar la desigualdad social de las mujeres, al menos no expresamente. Su máxima prioridad había sido exponer la esencia inmoral e inhumana del sistema esclavista y la responsabilidad especial que pesa sobre las mujeres por su perpetuación. Pero, desde el momento en el que se desencadenaron los ataques machistas contra ellas, comprendieron que, a menos que se defendieran como mujeres y, por ende, defendieran los derechos de las mujeres en general, serían barridas para siempre de la campaña para liberar a los esclavos. La oradora más enérgica de las dos, Angelina Grimke, respondió a este asalto a las mujeres en sus conferencias. Sarah, que era el genio teórico, comenzó a escribir *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women* [Cartas sobre la igualdad de los sexos y la condición de las mujeres].[239]

Concluido en 1838, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women*, de Sarah Grimke, supone uno de los primeros análisis exhaustivos del *status* de las mujeres en Estados Unidos escrito por una mujer. Al plasmar por escrito sus ideas, seis años antes de la publicación del sobradamente conocido tratado sobre las mujeres realizado por Margaret Fuller, Sarah cuestionaba la premisa de que la desigualdad entre los sexos era un mandato de Dios. "Los hombres y las mujeres fueron creados iguales: ambos son seres humanos morales y responsables".[240] Ella rebatió directamente las acusaciones de los pastores que sostenían que las mujeres que pretendían desempeñar cargos de liderazgo en los movimientos sociales reformistas eran antinaturales, insistiendo, por el contrario, en que "todo aquello que es correcto para el hombre lo es para la mujer".[241]

Los escritos y las conferencias de estas dos destacadas hermanas fueron acogidos con entusiasmo por parte de muchas de las mujeres que participaban activamente en el movimiento antiesclavista femenino.

[239] Sarah Grimke comenzó a publicar sus *Letters on the Equality of the Sexes* en julio de 1837. Estos escritos aparecieron en The New England Spectator y fueron reeditados en el Liberator. Véase G. Lerner, *The Grinke Sisters from South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition*, cit., p. 187.

[240] Citado en Alice ROSSI (ed.), *The Feminist Papers*, Nueva York, Bantam Books, 1974, p. 308.

[241] *Ibíd.*

Sin embargo, algunos de los líderes masculinos de la campaña abolicionista afirmaron que la cuestión de los derechos de las mujeres confundiría y alejaría a aquellas personas que únicamente estaban interesadas en la derrota de la esclavitud. La respuesta inmediata de Angelina explicaba llanamente su visión (y la de su hermana) de los fuertes lazos que ataban los derechos de las mujeres al abolicionismo:

> Hasta que no apartemos el obstáculo del camino es imposible que hagamos avanzar al abolicionismo todo lo que estaría en nuestras manos [...]. Puede que afrontar esta cuestión parezca que es salirse del camino [...]. No lo es: debemos abordarla y cuanto antes [...]. ¿Por qué, queridos hermanos, no podéis ver el astuto ardid urdido por el clero contra nosotras como conferenciantes? [...] Si este año renunciamos a o nuestro derecho a hablar en público, el que viene deberemos renunciar a nuestro derecho a cursar una petición y el siguiente a escribir, y así sucesivamente. ¿Qué puede hacer, entonces, la mujer por los esclavos si ella misma es pisoteada por el hombre y condenada con humillación al silencio?[242]

Diez años antes de que se organizara la oposición masiva de las mujeres blancas a la ideología de la dominación masculina, las hermanas Grimke ya instaron a las mujeres a resistir al destino de pasividad y dependencia que la sociedad había impuesto sobre ellas en aras a ocupar su lugar legítimo en la batalla por la justicia y por los derechos humanos. En *Appeal to the Women of the Nominally Free States* de 1837, Angelina argumenta poderosamente esta cuestión:

> Cuenta la leyenda que Bonaparte, cierto día, reprendió a una mujer por implicarse en asuntos de política. "Señor", respondió ella, "en un país en el que las mujeres son ejecutadas, es muy natural que las mujeres deseen saber la razón por la que esto sucede". Y, queridas hermanas, en un país en el que las mujeres son degradadas y brutalizadas, y donde sus desprotegidos cuerpos se desangran bajo el látigo, donde son vendidas en los mataderos de los "tratantes de negros" mientras se las priva de las ganancias que se vocean, y donde son desgajadas de sus maridos y se les arranca a la fuerza su virtud y su prole; sin duda, en un país como este, es muy natural que las mujeres deseen saber "la razón por la que esto sucede", especialmente cuando estas atrocidades sangrientas y este indescriptible horror se practican violando los principios de nuestra Constitución. Por lo tanto, nosotras ni podemos ni queremos aceptar la postura de que, puesto que se trata de un asunto político, las mujeres

[242] Citado en E. Flexner, *Century of Struggle: The Women's Rights Movement in the US*, cit., p. 48. Citado y discutido, también, en G. Lerner, *The Grimke Sisters from South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition*, cit., p. 201.

> deberíamos cruzarnos de brazos sin hacer nada y cerrar nuestros ojos y oídos a las "actos terribles" que se practican en nuestro país. La negación de nuestro deber de actuar es una descarada negación de nuestro derecho a actuar; y si no tenemos derecho a actuar, entonces, bien podríamos ser calificadas de "las esclavas blancas del Norte", ya que al igual que nuestros hermanos cautivos, debemos sellar nuestros labios con silencio y desesperación.[243]

El fragmento anterior es también una ilustración de la insistencia de las hermanas Grimke en que las mujeres blancas del Norte y del Sur reconocieran el lazo especial que las unía a las mujeres negras que padecían el tormento de la esclavitud. Una vez más, afirmaban:

> Ellas son nuestras compatriotas, son nuestras hermanas; y tienen derecho a acudir a nosotras, como mujeres, en busca de compasión por sus penas y de nuestro esfuerzo y nuestras súplicas para ser rescatadas.[244]

En opinión de las Grimke, "la cuestión de la igualdad de las mujeres», por utilizar los términos de Eleanor Flexner, no era «una cuestión de justicia en abstracto», «sino de permitir a las mujeres participar en una tarea urgente".[245] En la medida en que la abolición de la esclavitud era la necesidad política más acuciante de la época, instaban a las mujeres a participar en esta lucha con la convicción de que su propia opresión se nutría y perpetuaba por la existencia prolongada del sistema esclavista. Gracias a la conciencia tan profunda que tenían las hermanas Grimke del carácter inescindible de la lucha por la liberación negra y de la lucha por la liberación de las mujeres, nunca cayeron en la trampa ideológica de insistir en que una causa era absolutamente más importante que la otra. Ellas reconocían el carácter dialéctico de la relación entre ambas luchas.

Ambas hermanas impulsaron más que ninguna otra mujer la inclusión constante de la cuestión de los derechos de las mujeres en la campaña contra la esclavitud. Al mismo tiempo, argumentaban que las mujeres nunca podrían alcanzar su libertad independientemente de las personas negras. En una convención de mujeres patriotas en apoyo

---

243 Angelina Grimke, *Appeal to the Women of the Nominally Free States*, presentada por la Anti-Slavery Convention of American Women and Held by Adjournment, entre el 9 y 12 de mayo de 1837, Nueva York, WS Dorr, 1838, pp. 13-14.

244 *Ibíd*., p. 21.

245 E. Flexner, *Century of Struggle: The Women's Rights Movement in the US*, cit. p. 47.

del esfuerzo bélico de la guerra civil en 1863, Angelina dijo: "Quiero que se me identifique con los negros [...]. Hasta que no obtengan sus derechos, nunca alcanzaremos los nuestros".[246] Prudence Crandall había arriesgado su vida defendiendo el derecho de los niños negros a recibir educación. Si su postura contenía la promesa de una alianza fructífera y poderosa en la que confluían las personas negras y las mujeres en aras a alcanzar su sueño compartido de liberación, el análisis expuesto por Sarah y Angelina Grimke constituyó del mismo modo la expresión política más profunda y conmovedora de esta promesa de unidad.

[246] G. Lerner, *The Grimke Sisters from South Carolina: Pioneers for Women's Rights and Abolition*, cit., p. 353.

La eclosión del sujeto del feminismo y lacrítica de la modernidad capitalista[247]

Márgara Millán

RESUMEN: Comprendo al feminismo como un movimiento abierto y en curso, tanto teórico como práctico, hacia la emancipación desde el posicionamiento del sujeto denominado "mujer"; un movimiento que afecta y atañe a la sociedad que lo comprende. Creo por ello que es mejor hablar de los feminismos, ya que éstos no pueden comprenderse fuera del contexto en el que emergen: su crítica es siempre relacional y situada. Este ensayo explora la eclosión del "sujeto del feminismo" como parte de esa singularidad e historicidad del movimiento de las mujeres de frente a la crisis contemporánea. La "intencionalidad crítica" que emana desde estos feminismos multisituados es cada vez más una intencionalidad antisistémica frente a la crisis civilizatoria en que la modernidad capitalista nos sitúa.

PALABRAS CLAVE: Modernidad, crisis civilizatoria, feminismos, transformación social, sujeto del feminismo.

[247] Este texto se publicó originalmente en Pléyade, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales número 22, julio-diciembre 2018.

Diagnóstico del presente: modernidad capitalista y crisis civilizatoria

Lo que está en el mundo me pertenece,
en el sentido de responsabilidad

José Saramago

El momento presente parece uno de bifurcación[248] frente una crisis civilizatoria que no deja de profundizarse. La caída del "socialismo real" que orientó a la crítica en los pasados dos siglos abrió primero una época de desánimo y aparente rendición de las luchas por la transformación emancipatoria, para después dar paso a una complejización sobre el significado de la revolución, el sentido pluridimensional de la transformación social.[249] A fines de siglo XX el discurso crítico es relanzado desde una perspectiva renovada, descolonial y antipatriarcal como dimensiones de la lucha anticapitalista, y con una forma que propongo llamar diseminada, no vertical sino desde y por las bases, desde "abajo y a la izquierda", como el espacio y territorio "cambiar la vida".[250]

[248] Raúl Ornelas coord., *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas, 2013). La idea de bifurcación es tomada aquí en el sentido en que se anuncia en esta compilación: estamos frente a un cambio civilizatorio donde la superación del capitalismo puede llevar tanto a la barbarie como a una forma societal más complementaria con su entorno. La idea de crisis civilizatoria se refiere, en este texto, a la crisis de la civilización material capitalista, sus límites en tanto forma de reproducción social que pone en riesgo al planeta, que es tratado como arsenal de recursos, y a la vida de seres humanos y no humanos, frente a quienes se comporta como seres dispensables.

[249] Coincido con Susan Buck-Morss, quien plantea que la caída de mundo socialista –del socialismo realmente existente– en realidad fue el inicio del fin de la narrativa de la modernidad capitalista en tanto modernización e industrialización masiva. Socialismo y capitalismo compartían una misma forma de comprender la riqueza social como productivismo, desarrollo sin fin de las fuerzas productivas. La producción y el consumo masivo no conducen a ningún bienestar de las mayorías, sino al enriquecimiento del 1%. Susan Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste* (Madrid: A. Machado Libros, 2004).

[250] El zapatismo mexicano es sin duda un elemento central en este relanzamiento global de la crítica desde el mundo indígena y con una clara agenda de género, un anticapitalismo de "abajo y a la izquierda" que fue inspiración para una rearticulación de movimientos de resistencia al mundo neoliberal.

El *hecho* capitalista se presenta como totalizador; la globalización y la era neoliberal se presentan como el único mundo posible tanto del mundo material como subjetivo. Sin embargo, la persistencia de formas concretas de vida que se resisten a ser totalmente subsumidas por la lógica del valor abstracto está ahí, interpelándonos continuamente, defendiendo sus formas de vida, sus territorios, sus maneras de relacionarse con su entorno. Y también, los movimientos bien asentados en las lógicas de la modernidad prefiguran un sentido no capitalista de la misma, con propuestas de producción no depredador y de consumo acotado y sustentable.

El terreno de la crítica se ha ampliado en ese sentido, acumulando la experiencia de la lucha socialista pero también su crítica, y resistiendo a un capitalismo cada vez más depredador y cínico. Sería impensable una intencionalidad crítica feminista que no enfrentará en términos radicales esa constitución del mundo, que supone la enajenación de nuestra politicidad; mundo que se nos presenta cosificado y donde se nos asigna el lugar de víctima, victimario y/o espectador.[251]

El feminismo es hoy una llamada para la acción —en el hacer y en el pensar— por cambiar el estado de cosas presente, reconociendo y visibilizando la conexión y el encabalgamiento de capitalismo y "patriarcado", es decir, del valor abstracto que domina sobre el mundo de la vida concreta a través de la forma de poder en masculino, que domina el orden simbólico y de la Ley, y que subordina y desvaloriza lo femenino y sus haceres.[252] El orden de género de la modernidad capitalista. A contramarcha de la idea generalizada de que el mundo moderno ofreció la liberación de las mujeres, constatamos por el con-

[251] Rita Canto, "El deseo, un semblante de lo político", en *Prefiguraciones de lo político*, comp. Margara Millán (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), en prensa.

[252] Sobre esta clave de configuración de la modernidad capitalista se pueden revisar varios registros: la crítica al valor, sobre todo los trabajos de Roswitha Scholz acerca de la disociación del valor y la disociación sexual; los trabajos de Silvia Federici sobre las mujeres y lo femenino en el proceso de acumulación originaria; y, desde la antropología, los trabajos de Françoise Heritièr sobre los masculino y lo femenino en el orden simbólico occidental. Ver Roswitha Scholz, "A teoria da dissociação sexual e a teoria crítica de Adorno", 2004, consultado en julio de 2018, disponible en http://obeco.planetaclix.pt/roswitha-scholz9.htm, Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2010), y Françoise Heritièr, *Masculino/ Femenino* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007).

trario que el reforzamiento del capital y la masculinidad genera una liberalización de los cuerpos (masculinos y femeninos) en tanto cuerpos, y una dominación de las subjetividades en tanto sujetos del consumo, de la competencia y de la sobrevivencia, en el marco de lo que bien podemos considerar una guerra generalizada contra los sujetos autónomos en lo general y contra las mujeres en particular.[253]

El momento presente es paradoxal. Por un lado, el dominio del capital y su movimiento de valorización del valor va en contra y se enfrenta a los principios básicos que sostuvieron a la modernidad capitalista: justicia, democracia, libertad, Estado de derecho. Estos valores que fueron la base de la construcción institucional de la modernidad capitalista son valores insostenibles hoy por la misma dinámica del capitalismo depredador. Las mutaciones del capitalismo lo han vuelto "improductivo" en un doble sentido: cada vez depende menos de la producción y más de las ganancias de la llamada financiarización de la economía y de los negocios ilegales; cada vez puede ofrecer menos soluciones positivas a su propia reproducción: no puede ampliar el empleo, ni mantener una tasa de crecimiento que se refleje en el nivel de vida de las mayorías. Para seguir aumentando la acumulación de las ganancias, el capital ha recurrido al negocio ilegal, a la corrupción, y ha necesitado cada vez más de un Estado totalitario, garante de las corporaciones y en contra de la ciudadanía que le ha dado el poder;[254] cuando esto ha peligrado en un ápice, los regímenes se vuelcan hacia los golpes de Estado "blandos"[255]

[253] Sobre la violencia estructural de género en la modernidad capitalista y sus formas revisar el trabajo de Rita Segato, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres* (Buenos Aires y México: Editorial Tinta Limón / Pez en el árbol, 2013) y *Las estructuras elementales de la violencia* (Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2010).

[254] El resultado del Tribunal Permanente de los Pueblos realizado al Estado mexicano en el año 2014 habla de "desvió de poder", en tanto el poder del estado es un poder que debe usar para proteger a sus ciudadanos; se reconoce un desvío de poder cuando por acción directa y omisión, el estado deja de proteger a la ciudadanía que le ha dado el poder que tiene para gobernar. Ver "Libre Comercio, Violencia, Impunidad y Derechos de los Pueblos en México (2011-2014)". Audiencia final. Ciudad de México, 12-15 de noviembre de 2014. Sentencia.

[255] Es el caso del retorno al poder de las facciones más racistas e intolerantes en Brasil y en Argentina. Pero este límite en la transformación por la vía institucional también se vivió en Grecia en el 2015, con el golpe de Estado de los bancos que impidieron la transición pacífica que Siryza proponía en su negociación de la deuda y en el plan económico con objetivos sociales.

que han impuesto un estado de excepción notoriamente en América Latina, como resultado de los llamados gobiernos progresistas.

Saskia Sassen[256] documentando tanto hacia la crisis ecológica como la nueva esclavitud de las modernas prisiones, sobre todo en Estados Unidos, habla de "estructuras depredadoras" que son formaciones a través de las cuáles el capitalismo se expande, generando aridez y muerte humana y de la naturaleza a su paso, promovidas por una intencionalidad de ganancia rápida y sin escrúpulos;[257] las poblaciones somos para esta maquinaria algo renovable, desperdiciable. Quizás justamente por la crudeza del modo de operar del capital hoy tenemos *mayor consciencia* de la imposibilidad de seguir viviendo como su modelo nos ofrece. La crisis civilizatoria no solo es una crisis de sentido, sino de los límites de la vida misma a los que estamos llegando. La crisis ecológica silenciosa que día a día extermina vidas, depreda regiones, y que es producto directo del modelo de producción en su diario devenir, es obliterada sólo por el ánimo guerrerista que domina ya nuestra época.

Por otro lado, las subjetividades que se han ido creando en los tiempos del neoliberalismo, son subjetividades precarizadas, volcadas hacia el consumo de valores de uso degradados y monstruosos. Esto ocurre en todas las clases sociales, como "modo de vida" basado en el individualismo, el presentismo, y el consumismo y con un modelo exacerbado de género donde la hipermasculinidad violenta domina.[258] Con

[256] Saskia Sassen, *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global* (Buenos Aires-Madrid: Katz Editores, 2015).

[257] Es en este sentido también en que la economista Loretta Napoleoni ha caracterizado como "economía canalla" a esta fase del capitalismo global, donde ocurre un avasallamiento total de la dimensión de la política por la racionalidad económica. El término "economía canalla" da cuenta del control absoluto de la economía sobre la política a nivel global tras la incorporación del bloque exsocialista al Mercado: tráfico de mujeres, de órganos, piratería, lavado de dinero, industria de estupefacientes y psicotrópicos, tráfico de niños, industria de la extorsión, todo lo ***offshore***, comercio ***snuff***, turismo sexual, y más, acompañado de nuevas formas de esclavitud en la producción de todo lo que consumimos. Ver Loretta Napoleoni, *Economía canalla. La nueva realidad del capitalismo* (Madrid: Editorial Planeta, 2008).

[258] Ver el trabajo de Sayak Valencia, *Capitalismo gore* (Madrid: Editorial Melusina, 2010). La autora usa la palabra "endriago" para referirse a identidades monstruosas, mitad humanas y mitad fieras, para hacer referencia a los géneros hipermasculinizados y sobre cosificados que son puestos a andar en el dispositivo de la distopía social de la cultura del narco, por ejemplo, en México.

todo el aparato mediático dirigido a no problematizar este estado de cosas, sino al contrario, a entronizar la imagen del yo como subsidiario del consumo. Todo ello enrarecido y magnificado en amplios territorios donde los negocios globales implican una guerra de despojo, exterminio y mayor precarización de las poblaciones, con su subsecuente desplazamiento. Es en este tiempo histórico donde la bifurcación hacia la barbarie ya está presente: en México se habla de más de treinta mil desaparecidos en un aguerra que no tiene nombre porque no se reconoce.

Pero al mismo tiempo, la crudeza y profundidad de la crisis ha producido una consciencia anticapitalista sin precedente. Hace apenas una veintena de años, nombrar al capitalismo era tildado de ideología.[259] Terminábamos el siglo XX celebrando el fin de la historia y de las ideologías con la caída del "socialismo realmente existente". Sin embargo, la década de los noventas marca un retorno de la crítica. Una crítica que se compone de un léxico distinto al anterior. Los movimientos antisistémicos, una revuelta de los tiempos lentos y de las prácticas cotidianas se conjugan con revueltas sin precedentes que muestran el rechazo al estado vigente de cosas, aunque muchas veces no tengan una clara orientación política. Es dentro de este contexto de crisis civilizatoria, de pérdida de sentido, de reorientación básica de la forma de la reproducción social donde los feminismos y los movimientos de mujeres adquieren una singular importancia por su radicalidad. Es en ese contexto, en esa guerra en curso, que el feminismo tiene una responsabilidad y una presencia cada vez mayores.

[259] Hoy, la economía misma, la gran ciencia del capitalismo, tiene a dos premios nobel indicando la insostenibilidad del modelo –Joseph Stiglitz y Paul Krugman–, y a autores como Thomas Piketty indicando que dentro del sistema no hay solución posible.

El sujeto del feminismo y su eclosión

La emergencia del feminismo afroamericano, chicano, indígena, descolonial, trans, todo lo cual arroja también la categoría de "feminismo blanco", es un síntoma indicativo de la pluralidad, ambigüedad y contradictoriedad del sujeto del feminismo. Un primer registro de estos feminismos es sin duda la visibilización de la cadena de subordinaciones expresada justamente a través del concepto de "interseccionalidad", que deja ver cadenas de opresiones, de sujeciones y privilegios entre las mujeres por su condición de clase, raza, etnia, religión, edad, preferencia u orientación sexual. Los "feminismos emergentes" o los "nombres del feminismo" indican más una cartografía que una genealogía. No son "olas" que se desenvuelven unas de otras, o caracterizaciones de adscripción política, aunque estas funcionen (feminismo liberal, socialista, radical); las emergencias de los feminismos nos indican la pluralidad y diversidad del sujeto que se enuncia, muchas veces sin siquiera nombrarse feminista. Se trata de cartografiar la agencia, la acción, la reacción frente al estado de cosas vigente, que mujeres de muy diferentes lugares desarrollan. La eclosión del sujeto del feminismo que refiere a su multiplicidad, también indica que, en toda relación social, económica, política, el feminismo puede hablar, porque hay un componente del ordenamiento de género en y para cada uno de estos vectores. Más allá de la visibilización y desnaturalización de la estructura de poder y dominio que configuran al género (relación entre hombres y mujeres / relación entre lo masculino y femenino), la intencionalidad crítica del feminismo se encuentra abierta a la pluralidad interpretativa que se desprende de lo que algunas hemos llamado su proceso descolonizante: se trata del proceso de "transcrítica", de la crítica que una cultura ejerce sobre otra en un proceso de comunicación o traducción.[260] Desde mi punto de vista, el primer acto colonizador es el que el valor hace sobre el valor de uso,

[260] Tomo el concepto transcrítica de la lectura que propone Luis Tapia del trabajo del filósofo japonés Kojin Karatani. Tapia propone la trascrítica como procesos de conocimiento de otras matrices culturales donde se propicia un proceso que permite generar un mundo en común, sin que una cultura domine sobre la otra. Él lo dirige a una normativa de derechos que permitan un núcleo común de vida política; Karatani a su vez usa el concepto como una crítica interteórica que él establece entre Kant y Marx. Me parece que el procedimiento es fértil para pensar procesos de descolonización culturales hechos a partir del conocimiento y la interpelación de unas culturas a otras. Podemos pensar que los

el que las relaciones abstractas y homogenizadoras que impone a la vida en general el valor valorizándose, está ahí para ser deconstruido desde las culturas materiales concretas de la diversidad humana. Y, agregaríamos ahora, con una intencionalidad crítica feminista.

Salir del discurso de la modernidad capitalista es ir más allá de los ideales igualitarios y de derechos que el feminismo ha planteado, y que no dejan de ser válidos para visibilizar la desvalorización social de lo femenino. Sin embargo, sigue resultando descriptivo o fenomenológico si no apuntamos hacia la esencia de la forma de la reproducción social moderna capitalista. Por ello, más allá de que el trabajo doméstico y del cuidado de la reproducción de la vida, que continúan siendo una responsabilidad de las mujeres, sea un trabajo no pagado, lo que importa señalar es cómo esa disociación del valor (abstracto/concreto) que fundamenta la reproducción social también necesita o se vehicula con la disociación de lo femenino en lo general. Esto ha sido desarrollado sobre todo por Roswitha Scholz, para quien la crítica a la forma valor conlleva a la crítica de la disociación-valor:

La disociación de lo femenino en general resulta ser una precondición para que el mundo de la vida, lo científicamente intangible, lo contingente, sean despreciados y permanezcan en la oscuridad en los dominios de la connotación masculina de la ciencia, la economía y la política en la modernidad...[261]

Desde otro registro la historiadora feminista Joan W. Scott plantea dos ideas esenciales para comprender la imbricación del ordenamiento de género y la forma social. Se trata del hecho de que la diferencia de género es una de las primeras significaciones de poder en términos de la cultura humana, es decir, es una forma arcaica donde la diferen-

feminismos emergentes o adjetivados son esas culturas que al conocerse y dialogar se transforman entre sí. Ver Luis Tapia, *La invención del núcleo común* (La Paz: Muela del Diablo editores, 2006) y Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx* (Londres: MIT Press, 2005)

261 Roswitha Scholz, (A teoria da dissociação sexual e a teoria crítica de Adorno), consultado en http://obeco.planetaclix.pt/roswitha-scholz9.htm. Traducción mía del texto en portugués que dice: "A dissociação do feminino em general torna-se uma pré-condição para que o mundo da vida, o cientificamente inapreensível, o contingente sejam desprezados e permaneçam na obscuridade nos domínios de conotação masculina da ciência, da economia e da política na modernidade.". Presentación en el Seminario sobre la obra de Roberto Schwarz en la Universidad de São Paulo en Agosto de 2004.

cia se despliega en relaciones de poder masculino-femenino; y en segundo lugar, la idea de que el género es siempre de naturaleza recíproca a la sociedad.[262] En tanto significante de relaciones de poder, la disociación sexual (el hecho de la desvalorización de uno de sus polos) da pie a una serie de nuevas disociaciones valorativas, como la que corresponde a la clase y a la raza, siendo un modelo donde la diferencia se traduce y expresa como discriminación y subordinación. Y en tanto su ser de naturaleza recíproca a la sociedad significa que en sociedades complejas y multisocietales como la sociedad moderna, distintos ordenamientos y despliegues relacionales de género y del género con la naturaleza adquieren presencia y son simultáneos.[263] Lo femenino se encuentra multisituado, articulado a varios vectores de poder y opresión como bien muestra el análisis interseccional, pero en tanto precondición de la forma social determinada por el valor, lo femenino interpela de manera radical al propio proceso de reproducción social.

Esta crítica se despliega desde lugares distantes pero confluyentes, desde los cuáles los feminismos descolonizan el mundo de la cultura material y simbólica del capital, y su contenido patriarcal o masculino. El ecofeminismo, los feminismos comunitarios, la crítica feminista desde la construcción de lo común, el feminismo marxista, el feminismo zapatista, la defensa del territorio hecha por las mujeres frente al despojo, son algunas de las trayectorias de la "eclosión" del sujeto del feminismo. El feminismo se encuentra entonces en un campo de batalla, donde para hablar de sí, es decir, del lugar de las mujeres y su

262 Joan W. Scott, "El género, una categoría útil para el análisis histórico" en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, comp. Marta Lamas (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 1996).

263 Es decir, el significado del género en la modernidad capitalista contemporánea no es unívoco ni homogéneo, ya que la misma modernidad capitalista no totaliza y domina la multitud societal contemporánea, por ejemplo, el género en las comunidades y pueblos indígenas en América Latina, en las culturas de África o Asia pueden ser no solo dispares sino contrarias al género como se articula en el capitalismo tardío en las grandes ciudades. El género se corresponde a las cosmovisiones que lo sostienen. Utilizo el concepto de multisocietal como lo señala el boliviano Luis Tapia en su lectura de René Zavaleta, planteando que las sociedades latinoamericanas son sociedades donde conviven distintas formas civilizatorias refiriéndose a la presencia y actualización indígena. Ver Luis Tapia, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad.* (La Paz: Muela del Diablo editores, 2002).

potencial para "hacer mundo", debe hablar del todo social, que nos contiene y configura. Y lo hace desde múltiples lugares.

El reto que los feminismos contemporáneos enfrentan hoy día para conseguir tejerse, articularse políticamente, desde la perspectiva expuesta hasta acá, es el de "hablar la lengua de la otra", sin renunciar a la voz propia. Comprender el sentido de las emancipaciones en contextos situados y contradictorios. Comprender las tensiones y las diferencias dentro de un feminismo que se disemina en la lucha por mantenernos vivas al tiempo que dar otro sentido al mundo. Pongamos un ejemplo de lo que esto significa: el derecho a decidir sobre nuestro propio cuerpo es ya parte del léxico feminista, pero es hablado de múltiples formas según el contexto cultural en que esto se produce. No hay en ese sentido una agenda feminista universal que se imponga a todas las mujeres. Hay agencia feminista situada.[264] La diseminación del feminismo implica que las mujeres en muy distintas situaciones discuten con el poder del varón, del Estado, del capital, de la norma.

El re/conocimiento de la otra se va convirtiendo así en una *ontología feminista*, que descoloniza la mirada imperial y la mirada subimperialista, haciendo posible la interpelación cultural, la traducción de mundos inconmensurables, la dialéctica distópica[265] y la transcrítica. Es así como el poder de las mujeres para deconstruir los dispositivos de la modernidad capitalista aparece de múltiples maneras en diversos "casos" o acontecimientos, movilizaciones o pronunciamientos, luchas legales o luchas dentro de prefiguraciones autónomas y de las cuáles daré cuenta a continuación.

[264] Ver Chandra Talpade Mohanty, "Bajo los ojos de Occidente.: academia feminista y discursos coloniales" y Saba Mahmood, "Teoría feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", ambos en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández comps., *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (Valencia: Ediciones Cátedra, 2008).

[265] Raimon Panikar, *Mito, fe y hermenéutica (*Barcelona: Editorial Herder, 2007) y Boaventura de Sousa Santos, "Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo", en ed. Héctor Silveira Gorski, *Identidades comunitarias y democracia* (Madrid: Editorial Trotta, 2000).

Los feminismos emancipatorios de las mujeres en lucha

Los materiales que citaré a continuación conforman distintos posicionamientos de mujeres que luchan contra distintos interlocutores en varios países. Considero que es importante recolectar su palabra, sus declaraciones y manifiestos porque son parte de la actual teoría feminista. Muestran otra forma de teorizar de mujeres indígenas, rurales, urbanas, jóvenes y mayores, fundada en la potencia de la palabra, en la fuerza de la oralidad. Los casos que proponemos son ejemplares en el sentido de mostrar la complejidad de la lucha feminista contemporánea, su carácter procesual y relacional, su manera de abordar la totalidad desde las parcialidades de sus propias alocuciones. A través de estos testimonios / documentos que son palabras en el centro del torbellino de la resistencia y la lucha se va formando un nuevo archivo feminista, un archivo que caracteriza al Estado, la violencia, el orden heteronormativo, el capitalismo patriarcal, la codificación del mundo contemporáneo. Es vital conservar estos documentos porque son parte de las subjetividades que al resistir prefiguran otra forma de convivencia. En ellos se establece la experiencia en tanto crítica multisituada. También se establece agenda, guía de lucha, formas de articulación y propuestas para el encuentro. Se regresa el carácter vivo y fluido del pensar y hacer desde la lucha. Son, en ese sentido, mucho más potentes que cualquier teoría.

Hoy nos chingamos al Estado

Tras haber sido falsamente acusadas de privar de la libertad a seis elementos de la entonces Agencia Federal de Investigación (AFI) y haber pasado tres años presas por el Estado mexicano con base en pruebas falsificadas, el 21 de febrero del 2017 la Procuraduría General de la República (PGR), dio una disculpa pública a tres mujeres hñahñus: Jacinta Francisco Marcial, Alberta Alcántara y Teresa Hernández Cornelio. Era la culminación de once años de lucha para que el Estado reconociera la arbitrariedad e ilegalidad con la que sus aparatos de investigación policial y jurídicos habían actuado en este caso, uno más de tantos, donde se culpa y encarcela, como lo dijeron estas mujeres, a los pobres en recursos y en conocimientos legales. Esta es la segunda ocasión que el Estado mexicano es obligado pedir una disculpa

pública y reparar el daño del cuál es responsable.[266] Las mujeres hablaron fuerte, haciendo del acto un emblemático reclamo por el racismo del Estado y sus aparatos manifiesto en la negligencia y omisión en su proceso. Estas mujeres se transformaron en la lucha a la que su decisión de demandar al Estado las condujo.

"La detención injusta nos cambió la vida y también la de nuestras familias... Hoy quisiera darle un mensaje a mujeres víctimas como nosotras: que luchen, que no se queden calladas hasta que las autoridades las escuchen y la sociedad sepa la verdad. Sí se puede. A veces es por miedo que nos quedamos calladas" manifestó en su alocución Teresa González Cornelio.[267] Alberta Alcántara terminó su intervención diciendo:

Después de salir de la cárcel no fue fácil volver a la sociedad; algunos no te comprenden. No se queden callados. Hablen, busquen apoyo de las organizaciones, siempre hay alguien que nos puede ayudar, siempre hay una pequeña luz en el camino.

Señor procurador: espero no sea la primera disculpa pública. Hay muchas víctimas como nosotras. Espero que sus colaboradores trabajen bien. Con la disculpa no me devuelven el tiempo perdido.[268]

Por su parte, Jacinta Francisco Marcial dijo:

Yo digo que seamos escuchadas y que se respete nuestro derecho como indígenas, nada más. Que nos hablen y que nos digan: ''Tenemos mucho apoyo para los pueblos indígenas". A mí, aunque no me

[266] El primer caso fue el de Inés Fernández Ortega, indígena me'phaa, violada por tres militares frente a sus hijos en la Costa Grande del Estado de Guerrero, México. Ella interpuso demanda ante el Ministerio Público el 24 de marzo de 2002, sin resultado alguno más que el maltrato y la burla; acompañada por la Organización Indígena de Pueblos Tlapanecos (OPIT) y el Centro de Derechos Humanos de la Montaña "Tlachinollan" (CDHT), y por la Organización de los Pueblos Indígenas Me´phaas (OPIM), presentó denuncia en junio de 2004 ante la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos, (CIDH) y ganó. Este caso que referimos acá fue acompañado por el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, PRODH.

[267] "La detención injusta cambió mi vida y también la de nuestras familias", Periódico La Jornada, miércoles 22 de febrero de 2017, p. 5, consultado en abril del 2017, disponible en http://www. jornada.unam.mx/2017/02/22/politica/005n2pol.

[268] "La disculpa no devuelve el tiempo perdido" Periódico La Jornada, miércoles 22 de febrero de 2017, p. 4, consultado el 04 de abril del 2017, http://www.jornada.unam.mx/2017/02/22/ politica/004n2pol

den apoyo, aunque no me den un peso, con tal de que se haga justicia con todo lo que hay en este momento, porque ahorita yo ya la viví y me duele mucho escuchar a otros y verlo en otras personas (...).[269]

Fue la poderosa intervención de Estela Hernández, hija de Doña Jacinta, la que resume cuál es la politicidad creciente dentro de las mujeres indígenas en México y cómo develan la colonialidad del poder. Su palabra resuena aún. Transcribo *in extenso*:

Es lamentable, vergonzoso e increíble que a seis meses de cumplirse 11 años del caso 482006, hoy por fin la Procuraduría General de la República (PGR) reconoce de manera forzada, no por voluntad, que el caso citado fue un error. La disculpa es por funcionarios mediocres, ineptos, que fabricaron el delito de secuestro e inventaron que Jacinta era delincuente (...) la investigaron los mismos policías demandantes, la encarcelaron con mentiras, sin decirle que tenía derecho a un abogado de oficio y a un traductor (...). El caso 482006 es un simple ejemplo de tantas de las muchas arbitrariedades ilegales que cometen las autoridades que tienen título, nombramiento, reconocimiento oficial en este nuestro país que es México (...). Este largo proceso de desgaste económico, emocional, físico y psicológico, dejó una gran experiencia de la realidad. Hoy se sabe que en la cárcel no necesariamente están los delincuentes, están los pobres que no tienen dinero, los indefensos de conocimiento, los que los poderosos someten a su voluntad. Los delincuentes de mayor poder, de cuello blanco, no pisan la cárcel. No conocimos en Querétaro a ningún rico que estuviera en la cárcel (...) Preguntarán si es suficiente la disculpa pública y la aclaración de inocencia de Jacinta, pero jamás lo será. No basta la reparación de daños para superar el dolor, la tristeza, la preocupación y las lágrimas ocasionadas.

¿Quién va a devolver la vida de mi hermano José Luis, que no pudo estar tres años con su mamá y que hoy, a seis días de cumplir siete años que falleció, seguimos recordando que solo estuvo 5 meses con su mamá? A los que solo piensan en el dinero de reparación de daños, no se preocupen, no nacimos con él ni moriremos con él. Nuestra riqueza no se basa en el dinero, pueden estar tranquilos. Lo destinare-

[269] "Que ya termine la injusticia", Periódico La Jornada, Miércoles 22 de febrero de 2017, p. 4, consultado el 04 de abril del 2017, http://www.jornada.unam.mx/2017/02/22/politica/004n1pol.

mos y lo haremos llegar a donde tiene que llegar en su momento justo (...) En este sentido, nuestra existencia hoy tiene que ver nuestra solidaridad con los 43 estudiantes normalistas que nos faltan, con los miles de muertos, desaparecidos y perseguidos, con nuestros presos políticos, con mis compañeros maestros caídos, con mis compañeros cazados por defender lo que por derecho nos corresponde. Pido por ellos, porque por buscar mejores condiciones de vida y trabajo, es el plato que recibimos (...) A las víctimas actuales, a mis hermanos luchadores sociales, a los maestros que estamos en pie de lucha, a los caídos, los desaparecidos, encarcelados, exiliados, perseguidos, aterrorizados que defienden, luchan a favor de los derechos humanos, quiero decirles que después de vivir este terrorismo de Estado, asumimos el dolor y vencimos el miedo para que la victoria fuera nuestra. Hoy, como dijo una compañera (...) *Hoy nos chingamos al Estado*. La ignorancia, el miedo no puede estar encima de nadie. (...) Hoy la historia la podemos escribir gracias a las personas que nos atrevemos a levantar la voz, los que nos atrevimos a hacer uso de la palabra, los que todavía tenemos principios humanos. Estamos orgullosos de que esta historia, aun cuando en los tiempos actuales está de moda enaltecer la corrupción, la estupidez y la ignorancia, no se las dejamos (...) Hoy queda demostrado que ser pobre, mujer e indígena, no es motivo de vergüenza. Vergüenza hoy es de quien supuestamente debería garantizar nuestros derechos como etnia, como indígenas y como hermanos (...) Este caso nos cambió la forma de ver la vida. Hoy sabemos que no es necesario cometer un delito para ser desaparecido, perseguido o estar en la cárcel. Por los que seguimos en pie de lucha por la justicia, la libertad, la democracia y la soberanía de México, para nuestra patria, por la vida, para la humanidad, quedamos de ustedes, por siempre y para siempre, la familia Jacinta, *hasta que la dignidad se haga costumbre*. Gracias.[270]

La teorización de Esthela Hernández sobre lo aprendido en el caso de su madre apunta hacia una caracterización del papel del Estado y sus personeros dejando ver su mezquindad e ignorancia, su ceguera y sumisión al dinero. La frase "hoy nos chingamos al Estado" muestra

[270] El texto íntegro de se puede encontrar en el sitio web Desinformémonos, consultado en abril del 2017, disponible en https://desinformemonos.org/hoy-nos-chingamos-al-estado-dicen-indigenas-agraviadas-ante-la-solicitud-de-perdon-de-la-pgr/. También pueden consultarse los siguientes videos: https://www.youtube.com/watch?v=qsZaGf9L2oA, https://www.youtube.com/watch?v=rNb8PKHcCJE.

con claridad la nueva certidumbre del poder que hoy saben que tienen las mujeres pobres e indígenas, un poder que no dejarán de ejercer *hasta que la dignidad se haga costumbre*.

Para que nada siga como está: tomar las calles, llenar las plazas, reinventar los discursos

#Ni una menos y *#Nos queremos vivas* son llamados hermanos, en Argentina el primero, España y muchos otros países después. A partir del 2015, estamos presenciando el *#Ya basta!* de las mujeres del mundo. Indignación ante el asesinato de mujeres, la violación y escarnio del cuál somos víctimas, y sobre todo, de la impunidad que circunda esta guerra soterrada. El 3 de junio del 2015 abre un parteaguas por el éxito de la movilización en muchas ciudades en la Argentina, y la diseminación que a partir de ahí vivimos. En México, el 24 de abril del 2016, *#24A*, se producen manifestaciones en más de 40 ciudades; mujeres jóvenes, de mediana edad y adultas mayores, acompañadas de miles de hombres protestaban y dejaban ver su rabia y hartazgo. Parte de su manifiesto declara:

Hoy, 24 de abril de 2016, nosotras, mujeres feministas, mujeres sin partido, mujeres de todas las diversidades, estamos aquí frente a la historia reciente de México para gritar, exigir, denunciar que estamos hartas de todos los tipos de violencia machista a los que sobrevivimos día a día, desde la más directa hasta la que proviene de las partes más obscuras de este sistema económico, político y cultural heteropatriarcal capitalista; de este Estado fallido e indolentemente feminicida, que nos reconoce como sujetas fiscales, como mano de obra, como capital intelectual y manual para acrecentar su riqueza, pero nos desconoce como personas, que nos quita la identidad en todos los sentidos, condenándonos a una fosa común en la historia.

Hoy mujeres obreras, campesinas, indígenas, mestizas, estudiantas, militantes, maestras, activistas, trabajadoras sexuales y trabajadoras del hogar, artistas, cocineras, lesbianas, bisexuales, heterosexuales, mujeres trans, disidentas sexogenéricas, mujeres de todas las corporalidades, mujeres con discapacidades, mujeres de todas las clases, profesionistas, analfabetas, encarceladas, guerrilleras, presas políticas, parteras, chamanas, mujeres en situación de calle..., tenemos un propósito común: manifestar nuestro absoluto hartazgo, nuestra rabia acumulada en con-

tra de la violencia estructural, cultural e institucional que crecientemente provoca cifras alarmantes de feminicidios, el extremo más grave de estas violencias, que convierte las desapariciones forzadas y asesinatos de mujeres en manifestaciones brutales de odio y amarillismo.

Hoy nos manifestamos multitudinariamente para visibilizar estas violencias machistas, pero no queremos dejar esta movilización como un mero acto de rechazo y condena, sino que es nuestra vía para denunciar y exigir.

En esta movilización contra las violencias machistas, buscamos que la denuncia y la exigencia se conviertan en un inmenso, hondo y duradero grito colectivo que haga temblar las instituciones gubernamentales y privadas, económicas, culturales, de medios de comunicación. Un grito que fracture las columnas sobre las que descansa el heteropatriarcado capitalista que nos domina, oprime, explota y violenta.

Lo que en este pronunciamiento exigimos no debe ni puede quedarse en el archivo de lo postergable, de lo que pueda olvidarse. Cada exigencia a la que aquí llamamos es también una vía de solución que ya incorporamos en nuestras luchas y propósitos.[271]

Recuperar el 8 de marzo

El llamado a *#Nosotras Paramos* le da un nuevo y beligerante contenido al 8 de marzo. Inicia en el 2017, para el 2018 su convocatoria es internacional y las respuestas son al menos en 54 países del mundo.[272]

> Entonces, el 8 de marzo haremos huelga por el encarcelamiento masivo, la violencia policial y los controles fronterizos, contra la supremacía blanca y las guerras imperialistas estadounidenses, contra la pobreza y la violencia estructural en nuestras escuelas y hospitales, que envenena nuestras aguas y alimentos y nos niega una justicia reproductiva.

[271] "Pronunciamiento de la Movilización #24A #VivasNosQueremos EDOMEX-CDMX", en sitio web Centro de Medios Libres, consultado en septiembre de 2018, disponible en https:// www.centrodemedioslibres.org/2016/04/27/pronunciamiento-de-la-movilizacion-24a- vivasnosqueremos-edomex-cdmx/. Cursivas mías.

[272] Mariel Martínez, "Paro internacional de mujeres: que nada siga como está", sitio web Notas Periodismo Popular, consultado en septiembre de 2018, disponible en sitio web: https://notasperiodismopopular.com.ar/2017/03/07/paro-internacional-mujeres-nada-siga-como- esta/.

> Y vamos a parar por los derechos laborales, la igualdad de derechos para todxs lxs migrantes, por un salario digno y equitativo, porque la violencia sexual en el lugar de trabajo puede agravarse cuando no tenemos una protección colectiva.
>
> El 8 de marzo de 2018 será un día de feminismo para el 99%: un día de movilización de las mujeres negras y morenas, de las cis y bi, de las lesbianas y las mujeres trans, de las pobres y las de bajos salarios, de las que hacen trabajos de cuidado no remunerados, de las trabajadoras sexuales y de las migrantes.[273]

Estas movilizaciones tienen en común formarse en "nodos", a través de grupos y colectivas que se van vinculando en red, construyendo un llamado, una declaratoria, que hace sentido a muchas más que ellas mismas, y finalmente llenando la calle de protesta. La convocatoria transita por varios estratos sociales y generacionales. Vincula distintas luchas, por ejemplo, en Latinoamérica las madres de las desparecidas. Impresiona la fuerza, belicosidad, de estas mujeres aguerridas, que se forman en defensa personal, y transitan por un feminismo hetero/homo/trans, así como comparten con las feministas "históricas" y con las académicas, espacios de interlocución.

Se trata de un nuevo movimiento de mujeres, translocal, transnacional, popular y callejero, afincado en una pluralidad de comunidades diversas basadas en la afinidad que a su vez están en red con otros tantos movimientos sociales: por la defensa de los territorios, contra la desaparición, *Black Lives Matter*, contra el neoliberalismo, por la despenalización del aborto, contra la precarización de la vida, y por la vida.

Un feminismo desbordado que contagia el gesto insumiso al tiempo que acuerpa las demandas de un cambio de época. Sin dejar las demandas "sectoriales" centrales que han definido a la lucha feminista en los últimos 30 años, su posicionamiento se abre a la crítica del sis-

[273] Parte del manifiesto firmado por Linda Alcoff, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Rosa Clemente, Angela Davis, Zillah Eisenstein, Liza Featherstone, Nancy Fraser, Barbara Smith y Keeanga-Yamahtta Taylor, "Un feminismo para el 99%: por eso las mujeres haremos huelga este año", en CTXT Revista Contexto, 31 de enero de 2018. Consultado en septiembre de 2018, disponible en https://ctxt.es/es/20180124/Politica/17499/angela-davis-nancy-fraser- linda-alcoff-cinzia-arruzza-Tithi-Bhattacharya-Rosa-Clemente-Zillah-Eisenstein-Liza Featherstone-Barbara-Smith-Keeanga-Yamahtta-Taylor-feminismo-strike-huelga-8-de-marzo-lucha-machismo-metoo-timesup.htm.

tema global, usando un nuevo lenguaje.[274] Producto de una mayor politización de la sociedad, este feminismo callejero contribuye a profundizar esa misma politización de la vida cotidiana, y en las movilizaciones autoconvocadas lo que sucede es el ejercicio de producción discursiva que impacta al sentido común.

¿Se trata de un movimiento de masas, como sugieren algunas de las participantes?[275] Precarización de la vida, contra los proyectos neoliberales, son enunciados que no pueden ya separarse de la lucha contra la violencia hacia las mujeres. Una alianza multiidentitaria da mayor contenido a un feminismo que ya no puede definirse a través de una agenda estrecha. Se trata del feminismo lanzado al proyecto societal totalizante, desde la experiencia y los deseos de las mujeres.

Dicen en el Manifiesto del #8M 2018:

> El nuestro es un grito global, transfronterizo y transcultural. Somos un movimiento internacional diverso que planta cara al orden patriarcal, racista, capitalista y depredador con el medio ambiente, y que propone otras vidas y otro mundo radicalmente distinto. Formamos parte de las luchas contra las violencias machistas, por el derecho a decidir sobre nuestro cuerpo y nuestra vida, por la justicia social, la vivienda, la salud, la educación, la soberanía alimentaria, y la laicidad, contra el extractivismo y los tratados de libre comercio, la explotación y muchas otras luchas colectivas. Unidas por otra forma de entender y organizar la vida, la economía y las relaciones. *Porque somos antimilitaristas y estamos contra las guerras, y las fronteras, contra los Estados autoritarios y represores que imponen leyes mordaza y criminalizan la protesta y la resistencia feminista*. Unidas a las mujeres que defienden los derechos humanos y la tierra, arriesgando sus vidas.
>
> Formamos parte de un proceso de transformación radical de la sociedad, de la cultura, de la economía, de las relaciones. Queremos ocupar el espacio público, reapropiarnos de la decisión sobre nuestro cuerpo y nues-

[274] Consultar el sitio español Hacia la huelga feminista, consultado en septiembre de 2018, disponible en http://hacialahuelgafeminista.org/?page_id=10.

[275] En el sitio argentino Notas Periodismo Popular de febrero 22, 2017, Julia de Tito escribe: "Florencia Alcaraz, del colectivo Ni Una Menos, asegura con contundencia que 'estamos asistiendo a una cuarta ola dentro del feminismo'. 'Uno del 99%', agrega, en referencia a un artículo escrito por Nancy Fraser, Angela Davis y otras académicas y activistas estadounidenses. Manuela Castañeira, de Las Rojas, prefiere hablar de un 'nuevo momento del movimiento de mujeres', incluyendo también a aquellas que participan de acciones y debates pero no se reivindican feministas". Julia del Tito, "¿Una nueva ola de feminismo?", consultado en septiembre de 2018, disponible en https://notasperiodismopopular.com.ar/2017/02/22/nueva-ola-feminismo/.

> tra vida, reafirmar la fuerza política de las mujeres, lesbianas y trans y preservar el planeta en el que vivimos. Y por eso el 8M pararemos nuestro consumo, el trabajo doméstico y los cuidados, el trabajo remunerado y nuestros estudios, para demostrar que sin nosotras no se produce, y sin nosotras no se reproduce.[276]

Los movimientos de mujeres que se han autoconvocado protestan desde el núcleo del feminismo histórico hacia un feminismo transfronterizo en el sentido literal y metafórico. No dejar nada fuera, ir construyendo a manera de un gran tejido, que fluya de forma horizontal, que aprenda de la lengua de *la otra*, que movilice el sentido en sus tres órdenes: el sentir, el significado y la dirección. El sentido general de la vida en común. Es en estos gestos del feminismo contemporáneo donde podemos encontrar inspiración y prefiguración de un "otro mundo posible".

La fuerza discursiva que encontramos en estos últimos manifiestos dejan ver las marcas de distintas experiencias, sin duda se reconoce el zapatismo y su impacto en la reconfiguración de la crítica, y todo lo que las luchas feministas ya llevan en su propio proceso de deconstrucción: transcultural, transclasista, y muy importantemente, callejero; y por callejero entiendo el que la teoría recorra la calle, se anude en las pintas y grafitis, se posicione en la palabra de todas.

No necesitamos permiso para ser libres

El movimiento insurgente zapatista es, sin duda, un referente en el fin de siglo que marca el derrotero de la comprensión y la práctica de la lucha anticapitalista, desde las nociones del *Ya Basta!,* de la dignidad, de la fuerza de los más pequeño, y dentro de ellos, de las mujeres. El primer encuentro internacional político, deportivo, artístico y cultural de mujeres que luchan, convocado por el EZLN del 8 al 11 de marzo del 2018, continúa con mucha más fuerza lo que me parece ha sido una la política cultural que en torno al género que ha mantenido este movimiento desde su inicio en el año 1994. La convocatoria llega sin duda en un tiempo distinto. Si bien el zapatismo siempre ha tenido redes y vínculos internacionales, esta vez la convocatoria con exclusividad para y hacia las mujeres fue muy bienvenida. Se mostró la organización de cientos

[276] "Manifiesto 8M", en sitio web La huelga feminista, consultado en septiembre de 2018, disponible en http://hacialahuelgafeminista.org/?page_id=10.

de mujeres zapatistas, de cinco distintas etnias e idiomas, abriendo el espacio del encuentro bajo un mensaje certero contra el sistema capitalista patriarcal. Acababa de terminar la campaña de María de Jesús Patricio, Vocera del Concejo Indígena de Gobierno. De este encuentro solo quisiera relevar el mensaje final, que tras de agradecer el que miles de mujeres de muchos lugares del mundo hallan ido a un lugar retirado y sin comodidades, agradecer también a los hombres que se quedaron cuidando a los niños y los hogares, y disculparse por los errores de organización que un evento de esa magnitud pudo tener, despiden a las participantes con un regalo que acá transcribo:

Porque pensamos que lo más importante es, primero, que estén un poco bien aquí y que se sientan a gusto. Pero también es importante que miramos y escuchamos a todas, porque si no de balde hicieron la chinga de venir hasta acá y pues lo justo es que escuchemos y miremos a todas. Aunque estemos o no estemos de acuerdo con lo que dicen.

Entonces pues no basta un colectivo para organizar todo eso. Por eso llegamos aquí más de 2 mil mujeres zapatistas de los cinco caracoles. Y tal vez no bastó, porque ustedes son como cinco mil, aunque algunas dicen que 8 mil y otras dicen que 9 mil (...). Viera que sabemos que son tanto así, pues tal vez llegamos más mujeres zapatistas y así podríamos abrazarlas a todas y cada una y poder decirles en personal lo que ahora les decimos en colectivo. Vendríamos seis mujeres zapatistas para cada una de ustedes: una pichita (que así les decimos a las que acaban de nacer), una niña, una jóvena, una adulta, una anciana y una finada. Todas mujeres, todas indígenas, todas pobres, todas zapatistas que te abracen fuerte, porque es el único regalo que podemos darte de vuelta (...). Hermanas y compañeras: Este día 8 de marzo, al final de nuestra participación, encendimos una pequeña luz cada una de nosotras. La encendimos con una vela para que tarda, porque con cerillo rápido se acaba y con encendedor pues qué tal que se descompone.

Esa pequeña luz es para ti. Llévala, hermana y compañera. Cuando te sientas sola.

Cuando tengas miedo.

Cuando sientas que es muy dura la lucha, o sea la vida,

Préndela de nuevo en tu corazón, en tu pensamiento, en tus tripas. Y no la quedes, compañera y hermana.

Llévala a las desaparecidas.

Llévala a las asesinadas.

Llévala a las presas. Llévala a las violadas. Llévala a las golpeadas. Llévala a las acosadas.

Llévala a las violentadas de todas las formas.

Llévala a las migrantes. Llévala a las explotadas. Llévala a las muertas.

Llévala y dile a todas y cada una de ellas que no está sola, que vas a luchar por ella.

Que vas a luchar por la verdad y la justicia que merece su dolor.

Que vas a luchar porque el dolor que carga no se vuelva a repetir en otra mujer en cualquier mundo.

Llévala y conviértela en rabia, en coraje, en decisión.

Llévala y júntala con otras luces.

Llévala y, tal vez, luego llegue en tu pensamiento que no habrá ni verdad, ni justicia, ni libertad en el sistema capitalista patriarcal.

Entonces tal vez nos vamos a volver a ver para prenderle fuego al sistema. Y tal vez vas a estar junto a nosotras cuidando que nadie apague ese fuego hasta que no queden más que cenizas. Y entonces, hermana y compañera, ese día que será noche, tal vez podremos decir contigo: "bueno, pues ahora sí vamos a empezar a construir el mundo que merecemos y necesitamos".

Y entonces sí, tal vez, entenderemos que empieza la verdadera chinga y que ahorita como quien dice que estamos practicando, entrenando pues, para ya estar sabedoras de lo más importante que se necesita.

Y eso que se necesita es que nunca más ninguna mujer, del mundo que sea, del color que sea, del tamaño que sea, de la edad que sea, de la lengua que sea, de la cultura que sea, tenga miedo.

Porque acá sabemos bien que cuando se dice "¡ya basta!" Es que apenas empieza el camino y que siempre falta lo que falta. Hermanas y compañeras: Aquí, delante de todas las que somos aquí y las que no están pero están con el corazón y el pensamiento, les proponemos que acordemos seguir vivas y seguir luchando, cada quien según su modo, su tiempo y su mundo (...) Como ya lo vimos y escuchamos que no todas están contra el sistema capitalista patriarcal, pues respetamos eso y entonces proponemos que lo estudiemos y lo discutamos

en nuestros colectivos si es que es cierto que el sistema que nos imponen es el responsable de nuestros dolores.

Si es que sale que sí es cierto, pues entonces, hermanas y compañeras, saldrá otro día el acuerdo de que luchamos contra el patriarcado capitalista y contra cualquier patriarcado.

Y claro decimos que contra cualquier patriarcado, no importa qué idea tenga, no importa cuál sea su color o su bandera. Porque nosotras pensamos que no hay patriarcado bueno y patriarcado malo, sino que son lo mismo contra nosotras como mujeres que somos.

Si sale que no es cierto, bueno, como quiera nos vamos a estar viendo para luchar por la vida de todas las mujeres y por su libertad y que ya cada quien, según su pensamiento y lo que mira, pues va construyendo su mundo como vea mejor.

¿Están de acuerdo de, en sus mundos y según sus modos y tiempos, estudiar, analizar, discutir y, si se puede, acordar nombrar quién o quiénes son los responsables de nuestros dolores que tenemos? (...) Les proponemos el acuerdo de volver a reunirnos en un segundo encuentro el próximo año, pero no nada más aquí en tierras zapatistas, sino que también en sus mundos de cada quien, de acuerdo a sus tiempos y modos. O sea que cada quien organice encuentros de mujer es que luchan o como le quieran llamar.[277]

Conclusiones

Quisiera poner en contrapunto dos temas centrales que sin duda sostienen la praxis feminista en los últimos tiempos: el tema de la violencia contra las mujeres y el tema de la revolución, la transformación social. Rita Segato, una de las voces que con más precisión establece las raíces que vuelven inteligible el feminicidio y la violación, plantea la masculinidad como algo que no está dado, sino que ocurre como potencia, siempre con relación a un eje horizontal o de pares. La masculinidad se forma, y se exige, en la cofradía. Es un mandato de la manada, un mandato de crueldad, de formarse para la crueldad, de tener el poder de ser

[277] "Palabras de las mujeres zapatistas en la clausura del primer encuentro internacional, político, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan en el caracol zapatista de la zona tzotz choj", 10 de marzo del 2018. Consultado en marzo de 2018, disponible en http:// enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/10/

cruel. La masculinidad comprendida así, conlleva el contenido de poder y de guerra que hasta el día de hoy se le atribuye y que se le exige socialmente. En contextos de exacerbación de la violencia, en contextos de guerra entre comunidades, en la guerra actual del Estado y el capital contra la vida, Segato plantea que se instituye una violencia expresiva, es decir, una violencia que ocurre para expresar algo más que el acto mismo de violencia. En ese contexto, los cuerpos femeninos son medios para la violencia expresiva. Es en el cuerpo de la mujer donde se actúa la violación del territorio, la destitución del poder del otro.

Hay acá dos claves de comprensión del vínculo entre capitalismo, masculinidad y violencia. En primer lugar, la constatación de que la estructura de la masculinidad es análoga a la estructura del pacto mafioso, el pacto entre pares que exige "no tener escrúpulos". Y, en segundo lugar, el que en el cuerpo de las mujeres se inscribe el poder jurisdiccional.[278] Se le viola y mata por ser mujer, porque se puede y porque se busca mostrar y demostrar ese poder. Una vez que el "lenguaje expresivo de la violencia" se instituye es muy difícil desmontarlo, cambiarlo: se vuelve paisaje, dirá Segato, se estabiliza. Esto la lleva a iluminar la paradoja de que nunca antes ha habido tantas leyes y regulaciones contra la violencia hacia las mujeres, y esta violencia no deja de aumentar. Segato tiene muy presente al género como relacional, y su naturaleza recíproca a la sociedad. Plantea que hay un tributo que fluye de lo femenino a lo masculino, que construye la masculinidad. Cuando esto no ocurre en la paz, se hace mediante la guerra.

¿Podríamos sugerir que quizá el aumento de la violencia hacia las mujeres es la violencia expresiva de un mandato amenazado? ¿Qué la hegemonía del capitalismo empieza a ser desestabilizada, y que uno de los efectos de este desmontaje de capital-masculinidad-violencia es la exacerbación de la violencia expresia? ¿Podemos leer en la guerra actual contra las mujeres un síntoma del derrumbe de la alianza masculinidad-violencia-heteronormatividad-capitalismo?

palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-clausura-del-primer-encuentro-internacional/.

278 Segato realiza una larga investigación entrevistando a violadores presos, de donde concluye su hipótesis del mandato de violación, que es un mandato social; y la tesis de la violencia expresiva y su soporte en el cuerpo de la mujer, viene tras el análisis del feminicidio en Ciudad Juárez, México. Ver Segato, L*as estructuras elementales de la violencia y Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres.*

La otra deriva que quisiera señalar es la de la transformación social. Entendida bajo la estela de la revolución, el imaginario moderno de la transformación social tuvo su auge con las grandes revoluciones sociales del siglo XX. El derrumbe del "socialismo realmente existente", no inauguró el mundo sin ideologías a la Fukuyama, sino el inicio del derrumbe de la narrativa de la modernidad en tanto industrialización y progreso, a la Susan Buck-Morss. Es así como se abre un período, de apenas una treintena de años, de radicalización profunda de la crítica. Esa radicalización de la crítica se ha recorrido hacia abajo y se ha expandido horizontalmente. Su figura es muy otra al imaginario del cambio social que emana de la revolución, pensada esta desde arriba, por las dirigencias, a través de las vanguardias ilustradas, a través de cortes con el pasado. La revolución hoy está en búsqueda de imágenes otras, a ras de tierra, con discontinuidades, que recupera la noción de lo pequeño y lo cercano, en un mundo donde lo distante es próximo, y lo pequeño contiene el todo. Fernández-Savater lo propone así:

Imágenes adecuadas para ver y pensar un cambio social complejo, no lineal, con sus mareas altas y bajas, procesos y eventos, continuidades y discontinuidades. Capaces de dar valor y visibilidad a las transformaciones invisibles y silenciosas, intersticiales e informales, imprevisibles e involuntarias, micropolíticas y afectivas, bastardas e impuras. Imágenes en las que encontremos compañía, valor y potencia".[279]

Desde su punto de vista, ocurre hoy lo que denomina una revolución cultural de las mujeres Señala tres fuentes generadoras de imágenes de esa otra forma de la revolución: la guerra de posiciones en Gramsci, la "revolución social" de la filosofía anarquista, y la praxis feminista del siglo XX, y agregamos, del siglo XXI.

La tercera fuente de inspiración posible son los movimientos de mujeres durante el siglo XX (como movimientos y como pensamiento: el feminismo). Sin organización única o centralizada, sin toma alguna del Palacio de Invierno, los movimientos de mujeres han desencadenado transformaciones político-antropológicas de una magnitud inaudita, redefiniendo radicalmente las relaciones hombre-mujer y, con ello, el orden masculino de lugares, funciones y

[279] Amador Fernández Savater, "Reimaginar la revolución", *Lobo Suelto!* Consultado en septiembre de 2018, disponible en http://lobosuelto.com/?p=13117.

cuerpos: lo público y lo privado, lo personal y lo político, la producción y la reproducción (...).[280]

Referencias bibliográficas

BUCK-MORSS, S. (2004). *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. A. Machado Libros.

DE SOUSA SANTOS, B. (2000). Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo. En H. Silveira Gorski (Comp.), *Identidades comunitarias y democracia* (pp. 264-284). Editorial Trotta. Trotta, 2000.

DEL TITO, J. (2017, 22 de febrero). ¿Una nueva ola de feminismo? *Notas Periodismo Popular*. https://notasperiodismopopular.com.ar/2017/02/22/nueva-ola-feminismo/

CANTO, R. (2018). El deseo, un semblante de lo político. En M. Millán (Comp.), *Prefiguraciones de lo político*. Universidad Nacional Autónoma de México (en prensa).

FEDERICI, (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Editorial Tinta Limón.

FERNÁNDEZ SAVATER, A. (2018, septiembre). *Reimaginar la revolución. Lobo Suelto!* http://lobosuelto.com/?p=13117

HERITIÈR, F. *Masculino/Femenino*. Fondo de Cultura Económica.

HERNÁNDEZ, E. (2017, 21 de febrero). "Hoy nos chingamos al Estado", dicen indígenas agraviadas ante la solicitud de perdón de la PGR. Desinformémonos. https://desinformemonos.org/hoy-nos-chingamos-al-estado-dicen-indigenas-agraviadas-ante-la-solicitud-de-perdon-de-la-pgr/

KARATANI, K. (2005). Transcritique. On Kant and Marx. MIT Press.

LA JORNADA, (2017, 22 de febrero). La detención injusta cambió mi vida y también la de nuestras familias. *La Jornada. http://www.jornada.unam.mx/2017/02/22/politica/005n2pol*

MAHMOOD, S. (2008). Teoría feminista y el agente dócil: Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En L. Suárez Navaz & R. A. Hernández (Comps.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 165-222). Ediciones Cátedra.

[280] *Ibídem.*

MARTÍNEZ, M. (2017, 7 de marzo). Paro internacional de mujeres: Que nada siga como está. *Notas Periodismo Popular*. https://notasperiodismopopular.com.ar/2017/03/07/paro-internacional-mujeres-nada-siga-como-esta/

MOHANTY, C. T. (2008). Bajo los ojos de Occidente: Academia feminista y discursos coloniales. En L. Suárez Navaz & R. A. Hernández (Comps.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-164). Ediciones Cátedra.

NAPOLEONI, L. (2008). Economía canalla. La nueva realidad del capitalismo. Editorial Planeta.

ORNELAS, R. (Coord.). (2013). *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.

PANIKAR, R. (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Editorial Herder.

SCOTT, J. W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género..

SEGATO, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Editorial Prometeo.

_____, R. (2013). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Editorial Tinta Limón y Pez en el árbol.

SCHOLZ, R. (2004). A teoria da dissociação sexual e a teoria crítica de Adorno. http://obeco.planetaclix.pt/roswitha-scholz9.htm

TAPIA, L. (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. Muela del Diablo Editores..

_____, (2006). *La invención del núcleo común*. Muela del Diablo Editores.

VV.AA. (2018, 10 de marzo). Palabras de las mujeres zapatistas en la clausura del primer encuentro internacional, político, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan en el caracol zapatista de la zona tzotz choj. *Enlace Zapatista*. http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/10/palabras-de-las-mujeres-zapatistas-en-la-clausura-del-primer-encuentro-internacional/

_____, (2018, septiembre). Manifiesto 8M. La Huelga Feminista. http://hacialahuelgafeminista.org/?page_id=10.

_____, (2018, 31 de enero). Un feminismo para el 99%: Por eso las mujeres haremos huelga este año. *CTXT Revista Contexto*. https://ctxt.es/es/20180124/Politica/17499/angela-davis-nancy-fraser-linda-alcoff-cinzia-arruzza-Tithi-Bhattacharya-Rosa-Clemente-Zillah-Eisenstein-Liza-Featherstone-Barbara-Smith-Keeanga-Yamahtta-Taylor-feminismo-strike-huelga-8-de-marzo-lucha-machismo-metoo-timesup.htm

_____, (2018, septiembre). Pronunciamiento de la Movilización #24A #VivasNosQueremos EDOMEX-CDMX. Centro de Medios Libres. https://www.centrodemedioslibres.org/2016/04/27/pronunciamiento-de-la-movilizacion-24a-vivasnosqueremos-edomex-cdmx/

Práctica del derecho crítico

El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos[281]

Jürgen Habermas

RESUMEN: En este artículo Habermas defiende la tesis que sostiene que siempre ha existido una conexión interna entre la noción moral de dignidad humana y la concepción jurídica de los derechos humanos, aunque esta solo se haya manifestado de manera explícita en el pasado reciente. Contra posturas escépticas y estrategias deflacionarias, sostiene que el concepto de dignidad humana no es una expresión clasificatoria vacía, sino que, por el contrario, es la fuente de la que derivan todos los derechos básicos (en la experiencia concreta de violaciones a la dignidad humana), además de ser la clave para sustentar la indivisibilidad de todas las categorías (o generaciones) de los derechos humanos. A través de una reconstrucción histórica y conceptual de dos tradiciones diferentes, demuestra cómo la idea de la dignidad humana sirve como un *portal* a través del cual la sustancia igualitaria y universalista de la moral se traslada al derecho.

PALABRAS CLAVE: dignidad humana, derechos individuales, respeto igualitario.

Abstract

In this article, Habermas wants to defend the thesis that a conceptual connection between the moral notion of human dignity and the juridical conception of human rights has always existed, even if it has only become explicit in the recent past. Against skeptical positions or deflationary strategies, he wants to maintain that the concept of human dignity is not merely an empty classificatory expression, but rather, the source from which all the basic rights derive their sustenance (in concrete experiences of violations of human dignity), as well as the key to ground the indivisibility of all the categories (or generations) of human rights. Through a historical and conceptual reconstruction of the interconnections of two different traditions, he demonstrates how

[281] Este texto fue publicado originalmente en *Diánoia,* vol. 55, núm. 64, mayo, México, 2010, pp. 3-25.

the idea of human dignity becomes the "portal" through which the egalitarian and universalistic substance of morality is imported into the law.

Key words: human dignity, individual rights, equal respect.

El artículo 1° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, inicia con la siguiente afirmación: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos".[282] Con el mismo espíritu, el preámbulo de la Declaración se refiere a la dignidad humana y los derechos humanos al reafirmar la "fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana". La Ley Fundamental de la República Federal Alemana, promulgada hace sesenta años, inicia también con una sección dedicada a los derechos fundamentales *(Grundrechte);* el artículo 1° de esta sección abre con la afirmación siguiente: "La dignidad humana es inviolable." Anteriormente habían aparecido afirmaciones similares en tres de las cinco constituciones políticas alemanas promulgadas entre 1946 y 1949. En la actualidad, la "dignidad humana" ostenta un lugar prominente en el discurso de los derechos humanos y la toma de decisiones judiciales.[283]

La inviolabilidad de la dignidad humana reclamó la atención del público alemán cuando la Corte Constitucional Federal declaró inconstitucional la Ley de Seguridad Aérea en el año 2006. Al momento de promulgarla, el parlamento tenía en mente el escenario internacional creado el 11 de septiembre [de 2001] por el ataque terrorista a las torres gemelas en el World Trade Center [de la ciudad de Nueva York]. En dicha ley se pretendía autorizar a las fuerzas armadas para que, en una situación similar, pudieran derribar un avión de pasajeros que se hubiera convertido en un proyectil viviente, previniendo así la amenaza a un número incierto, aunque considerable de personas que se encontraran en tierra. Para la corte, sin embargo, la muerte de los pasajeros producida en esas circunstancias por agentes estatales constituía una acción no amparada por el orden constitucional alemán. La corte

[282] La primera frase del preámbulo aboga, a la vez, por el reconocimiento de la "dignidad intrínseca" y de los "derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana".

[283] Denninger, 2009a.

argumentó que el deber del Estado (conforme al artículo 2.2. GG)[284] de proteger la vida de las víctimas potenciales de un ataque terrorista era secundario frente al deber de respetar la dignidad humana de los pasajeros. "La manera en la que el Estado podría haber dispuesto unilateralmente de la vida de las personas a bordo del avión les habría negado el valor debido por sí mismo a todo ser humano." [285] Sin lugar a dudas, el eco del imperativo categórico kantiano se escucha en las palabras de la corte. El respeto a la dignidad de todo ser humano prohíbe que el Estado trate a una persona simplemente como un medio para alcanzar un fin, incluso si ese otro fin fuera el de salvar la vida de muchas otras personas.[286]

Vale la pena resaltar el hecho de que la dignidad humana, como concepto filosófico que ya existía en la Antigüedad y que adquirió su expresión canónica actual con Kant, solo alcanzó a materializarse en textos de derecho internacional y en las constituciones nacionales recientes hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Únicamente durante las últimas décadas la dignidad humana ha desempeñado un papel protagónico en la jurisdicción internacional. De manera contrastante, la noción de dignidad humana no apareció como concepto legal ni en las declaraciones clásicas de los derechos humanos del siglo XVIII, ni en las codificaciones del siglo XIX.[287] ¿Por qué el discurso de los derechos humanos obtuvo una importancia legal prominente con tanta anterioridad al discurso de la dignidad humana? Ciertamente, los documentos fundacionales de las Naciones Unidas que establecieron una conexión explícita entre los derechos humanos y la dignidad humana fueron una respuesta clara a los crímenes masivos cometidos bajo el régimen nazi y las masacres de la Segunda Guerra

[284] "Toda persona tiene derecho a la vida y a la integridad física".

[285] BverfG, 1 BvR 357/05 vom 15.02.2006, Absatz–Nr. 124. (Véase la versión en inglés en <http://www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20060215_1bvr035705en.html>.) Sobre el juicio, véase Bernstorff, inédito, 2008.

[286] Kant define el concepto de dignidad como un requerimiento moral que exige tratar a toda persona como un fin en sí mismo. Las palabras de Kant son las siguientes: "[Todo] tiene o un precio o una dignidad. Lo que tiene un precio puede ser sustituido por otra cosa como equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite equivalente, posee dignidad" (Kant 2003, p. 74 (4: 434)]. [Las referencias entre paréntesis corresponden a la numeración de las obras completas en alemán. (N. del t.)].

[287] McCrudden 2008.

Mundial. Pero ¿puede esto dar cuenta también del lugar destacado que se le otorgó a la dignidad humana en las constituciones de la posguerra de Alemania, Italia, y Japón, y de igual forma en los regímenes sucesivos de los países que causaron y participaron directamente en esa catástrofe moral del siglo XX? ¿O únicamente en el marco histórico del Holocausto la idea de los *derechos humanos* se convirtió, de manera casi retrospectiva, en una idea moralmente cargada —y tal vez sobrecargada— con el concepto de *dignidad humana?*

La manera en que se acude al concepto de "dignidad humana" en las discusiones constitucionales y sobre legislación internacional recientes parece apoyar esta idea. Existe solamente una excepción a mediados del siglo XIX: en la justificación de la abolición de la pena de muerte y del castigo corporal del §139 de la Constitución alemana de marzo de 1849, donde se encuentra la siguiente afirmación: "Un pueblo libre debe respetar la dignidad humana incluso en el caso de un criminal".[288] Pero esta constitución, producto de la primera revolución burguesa de Alemania, nunca entró en vigor. De cualquier modo, resulta bastante llamativa la discontinuidad temporal que existe entre la historia de los *derechos humanos* —iniciada en el siglo XVII— y la relativamente reciente aparición —a mediados del siglo pasado— del concepto de *dignidad humana* en codificaciones nacionales, en el derecho internacional y la administración de la justicia.

Sin embargo, contra la suposición que atribuye solamente una carga moral retrospectiva a los derechos humanos, me gustaría defender la tesis de que siempre ha existido —aunque inicialmente solo de modo implícito— un vínculo *conceptual* interno entre los derechos humanos y la dignidad humana. Nuestra intuición nos dice, en cualquier caso, que los derechos humanos han sido producto de la resistencia al despotismo, la opresión y la humillación. Hoy en día ninguna persona podría pronunciar esos venerables artículos —por ejemplo, el artículo 5° de la Declaración Universal: "Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes"— sin escuchar en ellos el clamor de las innumerables criaturas humanas torturadas y asesinadas. La defensa de los derechos humanos se nutre de la indignación de los humillados por la violación de su dignidad humana. De modo que si esto configura su punto de partida histórico, tendrían que

[288] Denninger 2009a, p. 1.

estar también presentes vestigios del vínculo conceptual entre la dignidad humana y los derechos humanos desde los inicios del desarrollo del derecho mismo *(Recht)*. De esta manera, nos enfrentamos a la pregunta de si la "dignidad humana" es un concepto normativo fundamental y sustantivo, a partir del cual los derechos humanos pueden ser deducidos mediante la especificación de las condiciones en que son vulnerados, o si, por el contrario, se trata de una expresión que simplemente provee una fórmula vacía que resume un catálogo de derechos humanos individuales no relacionados entre sí.

Quiero ofrecer algunas razones legales para mostrar que la "dignidad humana" no es únicamente una expresión clasificatoria, como si se tratara de un parámetro de sustitución vacío que agrupara una multiplicidad de fenómenos diferentes. Por el contrario, pretendo sostener (I) que constituye la "fuente" [289] moral de la que todos los derechos fundamentales derivan su sustento. (II) A continuación presentaré, por un lado, un análisis de la función catalizadora desempeñada por el concepto de dignidad en la construcción de los derechos humanos, en términos de una historia conceptual y a partir de la moral racional; y, por otro, en la forma de derechos subjetivos. Por último, (III) mostraré cómo el origen de los derechos humanos en la noción moral de dignidad humana puede dar cuenta de la fuerza política explosiva de la utopía concreta que me gustaría defender, tanto contra el rechazo generalizado de los derechos humanos (Carl Schmitt), como de los intentos más recientes por quitarle filo a su fuerza radical.

I

Debido a su carácter abstracto, los derechos fundamentales necesitan ser especificados en términos concretos en cada caso particular. En este proceso, en contextos culturales diferentes los legisladores y jueces suelen llegar a resultados diferentes; hoy en día esto puede verse, por ejemplo, en la regulación de asuntos éticos controvertidos como el suicidio asistido, el aborto y la manipulación genética. Es indudable también que, en virtud de esa necesidad de interpretación, los conceptos legales universales facilitan la negociación de acuerdos. Así, apelar al concepto de dignidad humana sin duda posibilitó que se llegara a

[289] Como se afirma en la Constitución del Estado de Sajonia, promulgada en 1989.

un consenso traslapado, por ejemplo, en la fundación de las Naciones Unidas. Por la misma razón se invoca este concepto para negociar tratados de derechos humanos en convenciones legales internacionales y para dirimir disputas legales internacionales entre partes de culturas diferentes: "Todo el mundo podía estar de acuerdo en que la dignidad humana era algo central, pero no por qué ni cómo."[290]

A pesar de esta observación, el significado jurídico de la dignidad humana no se *agota* en la función de crear una cortina de humo para ocultar diferencias más profundas. El hecho de que el concepto de "dignidad humana" también pueda ocasionalmente facilitar acuerdos al momento de precisar y extender los derechos humanos mediante la neutralización de diferencias abismales no puede servir como explicación para su tardía aparición *como concepto legal*. En este contexto, me gustaría argumentar que las condiciones históricas cambiantes simplemente nos han hecho conscientes de algo que ya estaba inscrito desde el inicio en los derechos humanos: el sustrato normativo de la igual dignidad de cada ser humano que los derechos humanos únicamente precisan con más detalle. De ese modo, los jueces apelan a la protección de la dignidad humana cuando, por ejemplo, los riesgos no previstos de nuevas tecnologías invasivas los llevan a introducir un nuevo derecho, como en el caso del derecho a la autodeterminación informativa *(Informationelle Selbstbestimmung)*.[291]

De ahí que la experiencia de violaciones a la dignidad humana haya desempeñado en muchos casos, y pueda desempeñar aún, una función creativa: ya sea ante las insoportables condiciones de vida y la marginación de las clases sociales empobrecidas; o ante el trato desigual a hombres y mujeres en el lugar de trabajo, o la discriminación de extranjeros y minorías raciales, religiosas, lingüísticas o culturales; o también ante la terrible experiencia de mujeres jóvenes provenientes de familias inmigrantes que tienen que liberarse ellas mismas de la violencia de códigos de honor tradicionales; o, por último, ante la brutal expulsión de inmigrantes ilegales y solicitantes de asilo. A la luz de tales retos históricos específicos, diferentes aspectos del significado de la dignidad humana surgen desde la plétora de experiencias de lo

[290] McCrudden 2008, p. 678. También sobre este tema, el autor habla de "domesticar y contextualizar los derechos humanos" (2008, pp. 719 y ss.).

[291] Sobre este tema, McCrudden habla de "justificar la creación de nuevos derechos y justificar la extensión de los ya existentes" (2008, p. 721).

que significa ser humillado y herido profundamente. Los aspectos de la dignidad humana especificados y actualizados de esta manera podrían conducir tanto al *agotamiento más acentuado* de los derechos civiles existentes, como al descubrimiento y *construcción* de nuevos derechos. A través de este proceso, la intuición subyacente de la humillación labra su camino antes que nada en la conciencia de los individuos maltratados y, después, en los textos legales donde encuentra su articulación y elaboración conceptual.

La Constitución de la República de Weimar de 1919, pionera en la implementación de los derechos sociales fundamentales, sirve para ejemplificar lo anterior: el artículo 151 habla de "alcanzar una vida digna para todas las personas". Allí, el concepto de dignidad humana se esconde tras el uso de una expresión coloquial, pero ya en 1944 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) emplea la retórica de la dignidad humana en el mismo contexto sin calificativo alguno. Es más, apenas unos años después, el artículo 22 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos aboga también por garantías para los derechos económicos, sociales y culturales, de tal forma que todo individuo pueda vivir en las condiciones que son "indispensables para su dignidad y el libre desarrollo de su personalidad". Desde entonces solemos hablar de las "generaciones" sucesivas de los derechos humanos. La función heurística de la dignidad humana es la clave para entender las interconexiones lógicas que existen entre estas cuatro categorías de derechos.

Los *derechos liberales,* que cristalizan en torno a la inviolabilidad y seguridad de la persona, del libre comercio y el libre ejercicio de la religión, fueron establecidos para prevenir la intromisión estatal en la esfera privada y constituyen, junto con los *derechos democráticos de participación,* el conjunto de los así llamados derechos civiles clásicos. Sin embargo, en la práctica, los ciudadanos tienen iguales oportunidades para hacer uso de estos derechos solo si de forma simultánea disfrutan también de garantías para tener un nivel suficiente de independencia en su vida privada y en su situación económica y si, además, tienen la posibilidad de formar identidades personales en un entorno cultural escogido por ellos mismos. Las experiencias de exclusión, maltrato y discriminación nos enseñan que los derechos civiles clásicos adquieren "igual valor" (Rawls) para todos los ciudadanos únicamente cuando se *complementan* con derechos sociales y cultu-

rales. Los reclamos para tener acceso a un reparto adecuado de la prosperidad y la cultura en la sociedad plantean límites estrechos a la pretensión de transferir los costos y riesgos *sistémicos* a los *individuos*. Dichas exigencias tienen por objeto evitar la profundización de las desigualdades sociales y la exclusión de algunos grupos de la vida social y cultural, de ahí que algunas de las políticas que han predominado en décadas recientes, no solo en Estados Unidos y Gran Bretaña, sino también en la Europa continental y, de hecho, alrededor del mundo —por ejemplo, aquellas que pretenden asegurar una vida autónoma a los ciudadanos *primordialmente* a través de la garantía de libertades económicas— tienden a destruir el equilibrio entre las diferentes categorías de los derechos fundamentales. La dignidad humana, que es una y la misma en todas partes y para todo ser humano, fundamenta la *indivisibilidad* de todas las categorías de los derechos humanos. Únicamente sobre la base de una colaboración recíproca, los derechos fundamentales pueden cumplir la promesa moral de respetar por igual la dignidad humana de cada persona.[292]

El protagonismo creciente de la dignidad humana explica también el papel manifiesto que recientemente ha tenido este concepto en la administración de la justicia. En la medida en que los derechos civiles se difunden con mayor profundidad en todo el sistema legal, su influencia se extiende y adquiere mayor alcance, más allá de la relación vertical entre los ciudadanos individuales y el Estado, hasta llegar a impregnar las relaciones horizontales entre los individuos y los grupos sociales. Como resultado, se presentan con mayor frecuencia conflictos que requieren equilibrar exigencias contrapuestas que se esgrimen a nombre de los derechos fundamentales.[293] Una decisión justificada en casos difíciles *(hard cases)* suele ser posible únicamente si se apela a una violación de la dignidad humana, cuya validez *absoluta* fundamenta la prioridad de una de las exigencias sobre la otra. En el discurso judicial, por lo tanto, el papel de este concepto dista mucho de ser un vago parámetro de sustitución que opera ante la ausencia de una conceptualización de los derechos humanos. La

[292] Lohmann, 2005.

[293] La discusión en torno al llamado efecto horizontal *[Drittwirkung]* de los derechos fundamentales, que se llevó a cabo en Europa en la última mitad del siglo pasado, ha encontrado eco recientemente en Estados Unidos. Véase Gardbaum 2003, pp. 399-459.

"dignidad humana" desempeña la función de un sismógrafo que registra lo que es constitutivo de un orden democrático legal, a saber: precisamente aquellos derechos que los ciudadanos de una comunidad política deben concederse a sí mismos si son capaces de *respetarse entre sí,* como miembros de una asociación voluntaria entre personas libres e iguales. *La garantía de estos derechos humanos da origen al estatus de ciudadano de quienes, como sujetos de iguales derechos, tienen la facultad de exigir ser respetados en su dignidad humana.*

Después de doscientos años de historia constitucional moderna, poseemos ya un mejor entendimiento de lo que distinguió este desarrollo *desde sus inicios: la dignidad humana configura el portal a través del cual el sustrato igualitario y universalista de la moral se traslada al ámbito del derecho.* La idea de la dignidad humana es el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario de toda persona con el *derecho* positivo y el proceso de legislación democrático, de tal forma que su interacción puede dar origen a un orden político fundado en los derechos humanos. Ciertamente, cuando las declaraciones clásicas de los derechos humanos se refieren a los derechos "innatos" o "inalienables", a los derechos "inherentes" o "naturales", o a los *droits inaliénables et sacrés,* delatan sus orígenes religiosos y metafísicos: "Sostenemos como evidentes por sí mismas dichas verdades [...], que todos los hombres son creados con ciertos derechos inalienables". Ahora bien, para un Estado secular, tales afirmaciones funcionan primordialmente como parámetros de sustitución: nos alertan sobre un modo especial de *justificación generalmente aceptable* cuya dimensión epistémica se encuentra más allá del control del Estado. Los "padres fundadores" reconocieron, además, que los derechos humanos, a pesar de su simple y llana justificación moral, requieren una "declaración" democrática y deben ser aplicados de manera constructiva en el interior de una comunidad política establecida.

En virtud de que la *promesa moral* de igual respeto a todo ser humano debe ser cambiada a una *moneda legal,* los derechos humanos exhiben un rostro que, como el de Jano, observa simultáneamente la moral y el derecho.[294] A pesar de su *contenido* exclusivamente moral, los derechos humanos tienen la *forma* de derechos subjetivos exigi-

[294] Lohmann 1998.

bles que conceden libertades y pretensiones específicas. Han sido diseñados para ser *traducidos en términos concretos* en la legislación democrática; para ser *especificados,* caso por caso, en las decisiones judiciales, y para *hacerlos valer* en casos de violación. De modo que los derechos humanos se circunscriben de manera precisa solo en aquella parte de la moral que *puede* ser traducida al ámbito de la ley coercitiva y transformarse en una realidad política mediante la fórmula robusta de derechos civiles efectivos.[295]

II

En esta categoría enteramente nueva de derechos se reunifican dos elementos que se habían separado antes, en el curso de la desintegración del derecho natural cristiano, y que se desarrollaron posteriormente en direcciones opuestas. El resultado de esta diferenciación fue, por una parte, la moral internalizada y justificada racionalmente, anclada en la conciencia individual —que Kant confina por entero al dominio de lo trascendental— y, por otra, el derecho promulgado positivo y coercitivo, que sirvió a los gobernantes absolutistas y a las asambleas tradicionales de los estados como instrumento para construir las instituciones del Estado moderno y la sociedad de mercado. El concepto de derechos humanos es el producto de una síntesis inverosímil entre estos dos elementos: la "dignidad humana" *sirvió así como el eje conceptual que permitió establecer dicha conexión*. Esto me lleva a dirigir brevemente la mirada a la historia conceptual, en el

[295] Esto no constituye una revisión, sino solamente un complemento a mis reflexiones previas sobre los derechos humanos. Véanse Habermas. 1998, pp. 184-197, y 2001. Los derechos humanos difieren de los derechos morales en que los primeros están orientados hacia la institucionalización y requieren un acto colectivo de formación de la voluntad, mientras que los sujetos morales se relacionan entre sí como personas sin necesidad de mediaciones al estar inscritos en una red de derechos y deberes morales (*cfr.* Flynn. 2003, pp. 437-444). Sin embargo, al principio no tuve en cuenta los dos aspectos siguientes: primero, las experiencias acumuladas de humillaciones a la dignidad humana que constituyeron una fuente de motivaciones morales para incorporar, a finales del siglo XVIII y sin precedentes históricos, la práctica de la elaboración de constituciones. Segundo, la noción generadora del estatus del reconocimiento social a la dignidad de las personas que funciona como puente conceptual entre la idea moral del respeto igualitario para todos y la forma legal de los derechos humanos. Dejo por ahora de lado la pregunta de si este cambio de punto de vista tiene consecuencias adicionales para la lectura deflacionaria del principio discursivo D como parte de la justificación de los derechos fundamentales (*cfr.* Habermas. 2006b).

curso de la cual los antiguos conceptos romanos y cristianos de la "dignidad humana" se transformaron en el proceso de esta síntesis moderna. Es de especial interés en este proceso un elemento conceptual adicional; a saber, la noción de *dignidad social,* en el sentido de la idea del honor asociado con los *estatus* particulares de las sociedades estratificadas de la Europa medieval y de la Europa moderna temprana.[296] Debo reconocer que la hipótesis que voy a desarrollar requiere aún mayor investigación, tanto en lo referente a la historia conceptual que voy a presentar, como en lo que respecta a la propia historia de las revoluciones europeas.

Me gustaría, entonces, simplemente resaltar dos aspectos: por una parte, *a)* la función mediadora de la "dignidad humana" en el cambio de perspectiva que tuvo lugar con el paso de los deberes morales a exigencias legales, y por otra, *b)* la paradójica generalización de un concepto de dignidad que no estaba originalmente orientado a la distribución igualitaria de la dignidad, sino que, por el contrario, servía como indicador de diferencias de estatus.

a) Las doctrinas modernas de la moral y del derecho, que afirman estar basadas por entero en la razón humana, comparten los conceptos de autonomía individual e igual respeto para todas las personas. Esta fundamentación común de la moral y del derecho suele oscurecer la diferencia decisiva entre la moral, que impone *deberes* con otras personas y que abarca, sin excepción, todas las esferas de la acción, y el derecho moderno, que crea *dominios* bien definidos de elecciones privadas en el curso de la vida de cada individuo. Bajo la premisa revolucionaria que sostiene que está permitido todo lo que no está explícitamente prohibido por la ley, los derechos subjetivos, y no los deberes, constituyen el punto de partida de la construcción de los sistemas legales modernos. Para Hobbes, así como para el derecho moderno en general, el principio guía es el de que todas las personas pueden actuar como lo deseen, o se les permite abstenerse de actuar, dentro de los límites establecidos por la ley. Los actores asumen una perspectiva diferente cuando en vez de cumplir con deberes morales acuden a sus derechos. En una *relación moral,* las personas se preguntan por lo que deben a los otros, independientemente de su rela-

[296] Acerca de la evolución del concepto legal de la dignidad humana mediante la generalización de la dignidad vinculada al estatus, véase Waldron, 2007.

ción social con ellos, esto es: de cuánto los conocen, cómo se comportan y qué esperarían de ellos. En una *relación legal,* en cambio, lo que interesa a los individuos son las posibles *exigencias o* reclamaciones que podrían provenir de otras personas. En una comunidad legal, una persona adquiere obligaciones como resultado de las demandas que un tercero presenta ante ella.[297] Por ejemplo, en el caso de un oficial de policía que quisiera obtener la confesión de un sospechoso mediante la amenaza ilegal de tortura; en cuanto persona moral, la simple amenaza como tal aun sin hacer referencia al acto efectivo de infligir dolor sería suficiente para desarrollar una mala conciencia sin importar el comportamiento del transgresor; por el contrario, la relación legal entre el agente de policía que estuviera actuando ilegalmente y el individuo sometido a interrogatorio solo se actualizaría cuando este último se defendiera y emprendiera las acciones legales necesarias para hacer valer sus derechos (o cuando un defensor público actuara en su nombre). Naturalmente, en ambos casos, la persona amenazada es la fuente de las exigencias normativas que se violan con la tortura. No obstante, el hecho de que las acciones en cuestión transgredan normas morales es todo lo que se requiere para atribuirle al infractor una mala conciencia, mientras que en el caso de la relación legal, aquello que es objetivamente vulnerado se mantiene latente hasta que una demanda lo actualice.

Así, para Klaus Günther, la "transición de las obligaciones morales recíprocas a los derechos recíprocamente establecidos y acordados"[298] puede interpretarse como el paso de un momento de "autoempoderamiento a uno de autodeterminación". La transición de la moral al derecho exige un cambio desde perspectivas simétricamente entrelazadas de respeto y estima por la autonomía del otro, a perspectivas que dan origen a la posibilidad de exigirle al otro el reconocimiento de la autonomía personal. La preocupación moralmente impuesta por la vulnerabilidad del otro es reemplazada por la demanda autojustificada *(self-confident)* del reconocimiento legal que se posee en virtud de ser

[297] Lohmann, 1998, p. 66: "Un derecho moral cuenta como justificado cuando existe un deber moral correspondiente que, por sí mismo, cuenta ya como justificado; un derecho legal, en cambio, cuenta como justificado cuando forma parte de un sistema legal positivo que puede reclamar legitimidad como un todo".

[298] Algo que Lohmann parece malinterpretar como la transición de una moralidad tradicional a una ilustrada (veáse 1998, p. 87).

un sujeto autodeterminado *(self-determined)* que "vive, siente y actúa de acuerdo con su propio juicio".[299] De manera que el reconocimiento legal *demandado* por los ciudadanos va más allá del reconocimiento moral recíproco entre sujetos responsables, y posee el significado concreto del respeto exigido por un estatus que es *merecido* y que, como tal, se encuentra impregnado de las connotaciones de "dignidad" que en el pasado se asociaban al hecho de pertenecer a ciertos cuerpos corporativos socialmente respetados.

b) El concepto concreto de dignidad o de "honor social" pertenece al mundo de las sociedades tradicionales organizadas jerárquicamente. En esas sociedades, una persona podía derivar la dignidad y respeto debidos, por ejemplo, del código de honor de la nobleza, o del *ethos* de los gremios de los oficios o profesiones, o aun del espíritu corporativo de las universidades. Cuando estas dignidades dependientes del estatus, que se daban siempre en plural, se fusionaron con la idea de la dignidad universal de todos los seres humanos, esta nueva dignidad abstracta se despojó de las características particulares de los *ethos* corporativos. Al mismo tiempo, sin embargo, la dignidad universalizada que se predica de todas las personas por igual preserva la connotación del respeto propio *(self-respect)* que depende del reconocimiento social. Como forma de dignidad social, la dignidad humana también requiere estar anclada a un estatus social; esto es, como pertenencia a una comunidad situada espacial y temporalmente, solo que en este caso el estatus debe ser el mismo para todos. Así, el concepto de dignidad humana transfiere el contenido de una moral basada en el respeto igualitario al orden del estatus de ciudadanos que derivan el respeto propio del hecho de ser reconocidos por todos los demás ciudadanos como *sujetos de derechos iguales y exigibles*.

En este contexto, no es poco importante el hecho de que este estatus solamente pueda ser establecido dentro del marco de un Estado constitucional, y que nunca pueda surgir por *motu proprio*. A su vez, este marco debe ser *creado* por los ciudadanos mismos, acudiendo a los medios que proporciona el derecho positivo, y debe ser protegido al desarrollarse en condiciones históricamente cambiantes. Como concepto *legal* moderno, la dignidad humana se encuentra

[299] Günther, inédito, 2009b, pp. 13 y ss.

asociada con el estatus que los ciudadanos asumen en ese orden político *autogenerado (self-created).* Como sus destinatarios, los ciudadanos pueden llegar a disfrutar de los derechos que protegen su dignidad humana si y solo si primero se vinculan como los autores de la tarea democrática de establecer y mantener un orden político basado en los derechos humanos.[300] Desde la perspectiva de esa comunidad de ciudadanos autolegisladores *(self-legislating),* la dignidad conferida por el estatus de la ciudadanía democrática se alimenta de la valoración republicana de una orientación hacia el bien común. Esto trae a la memoria el significado que los antiguos romanos otorgaban a la palabra *dignitas;* a saber: el prestigio de los hombres de Estado y de los empleados públicos al servicio de la *res pública.* Aunque, por supuesto, la distinción otorgada a algunos "dignatarios" excepcionales y a unos cuantos notables contrasta con la dignidad que el Estado constitucional debe garantizar a *todos* los ciudadanos *por igual.*

En este sentido, Jeremy Waldron llama la atención sobre el hecho paradójico de que el concepto igualitario de la dignidad humana sea el resultado de una generalización de dignidades particulares que, por otra parte, no deben perder del todo la connotación de "distinciones de excelencia": "Asociada en ese entonces a la diferenciación jerárquica de rango y estatus, actualmente la 'dignidad' transmite la idea según la cual todas las personas humanas pertenecen a un mismo rango, que es, efectivamente, uno muy alto".[301] Waldron concibe este proceso de generalización de tal forma que todos los ciudadanos adquieren ahora el más alto rango posible, como lo sería, por ejemplo, aquel que anteriormente estaba reservado a la nobleza. Pero ¿realmente puede capturarse así el significado de la igual dignidad de todo ser humano? Ni siquiera los precursores directos del concepto de dignidad humana en la filosofía de los estoicos y el humanismo romano (por ejemplo, Cicerón) ofrecieron un puente semántico hacia el significado igualitario del concepto moderno. En ese mismo pe-

[300] Así, los derechos humanos no se oponen a la democracia, sino que son cooriginarios con ella. La relación entre ambos es de mutua presuposición: los derechos humanos hacen posibles los procesos democráticos sin los cuales no podrían promulgarse y concretarse en el interior del marco de un Estado constitucional basado en los derechos civiles (Günther, 2008).

[301] Waldron, 2007, p. 201.

riodo se encuentra una noción colectiva bien desarrollada de la *dignitas humana,* pero explicada en términos del estatus ontológico distinguido de los seres humanos en el cosmos y del rango particular del que disfrutan *vis-á-vis* formas de vida "inferiores", en virtud de las facultades propias de su especie tales como la razón y la reflexión. Ahora bien, el valor superior de la especie pudo haber justificado alguna clase de protección especial para la misma, pero no la inviolabilidad de la dignidad de la persona individual como fuente de exigencias normativas.

Faltan aún dos etapas decisivas en la genealogía del concepto. En primer lugar, a la universalización debe seguir la individualización; lo que está en juego es el *valor del individuo* en las relaciones horizontales entre diferentes seres humanos, y no el estatus de los "seres humanos" en su relación vertical con Dios, o con las criaturas *inferiores* en la escala evolutiva. En segundo lugar, la relativa superioridad de la humanidad y de sus miembros debe reemplazarse por el valor absoluto de todo ser humano; esto es, por la noción del *valor único* de cada persona. Estos dos pasos se dieron en Europa cuando la filosofía recuperó ideas provenientes de la tradición judeocristiana, un proceso al que quisiera referirme brevemente.[302]

El vínculo cercano entre las nociones de *dignitas* y persona ya se había propuesto en la Antigüedad, pero fue solamente a partir de las discusiones medievales sobre la creación de los seres humanos a imagen y semejanza de Dios cuando la persona individual logró liberarse de su dependencia respecto de un conjunto de roles sociales: todos tendrán que enfrentar el Juicio Final como personas únicas e irreemplazables. Otra etapa en la historia conceptual de la individualización estuvo representada por los escolásticos españoles en su búsqueda para distinguir los derechos subjetivos del sistema objetivo del derecho natural;[303] pero los parámetros clave fueron finalmente establecidos con la moralización del concepto de libertad individual planteada por Hugo Grotius y Samuel Pufendorf. Kant, a su vez, radicalizó esta concepción en un concepto deontológico de autonomía; no obstante, el precio a pagar por la radicalidad de ese

[302] Sobre el trasfondo teológico del concepto de los derechos humanos, véase el análisis de la historia de las ideas en Stein, 2007, en particular el cap. 7. También Huber ,1996, pp. 222-286.

[303] Böckenförde, 2002, pp. 312-370.

concepto fue otorgarle un estatus incorpóreo a la voluntad libre *(Freien Willens)* en el trascendental "reino de los fines". En esta concepción, la libertad consiste en la capacidad de legislar para uno mismo [autolegislación] y de obedecer leyes razonables que reflejen valores e intereses generalizables. La relación de los seres racionales entre sí está determinada por el reconocimiento recíproco de la universalidad de la voluntad legisladora de cada persona, por el cual cada persona deberá: "tratarse a sí misma y a todos los demás *nunca como un simple medio* sino siempre *al mismo tiempo como fines en sí mismos*".[304]

El imperativo categórico define los límites de una esfera que debe permanecer absolutamente fuera del alcance de los otros. La "dignidad infinita" de cada persona consiste en la exigencia de que los otros respeten la inviolabilidad de esa esfera de voluntad libre. Pero el concepto de "dignidad humana" no adquirió importancia sistemática en Kant, puesto que la carga completa de la justificación descansa en la explicación filosófico-moral de la autonomía. Ahora bien, para poder entender lo que queremos decir con la expresión "dignidad humana", debe explicarse el "reino de los fines" en primer lugar.[305]

En la *Doctrina del derecho*, Kant introduce los derechos humanos —o, más bien, el *único derecho* que toda persona puede exigir en virtud de su humanidad— mediante una referencia directa a la libertad de cada uno: "en la medida en que pueda coexistir con la libertad de los otros, de acuerdo con una ley universal".[306] En Kant, asimismo, los derechos humanos derivan su contenido moral que se especifica en el lenguaje del derecho positivo, de una concepción universalista e individualista de la dignidad humana. No obstante, esta última se asimila a la idea de una libertad inteligible más allá del tiempo y del espacio; de ese modo se pierden precisamente aquellas connotaciones de estatus que le permitían fungir como enlace conceptual entre la moral y los derechos humanos. De manera que también se pierde la razón de ser del *carác-*

[304] Kant, 2003 (4: 432).

[305] I. Kant (BA 78 oder Weischedel Bd IV, 68): "Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde" (veáse la versión en castellano en la nota 5).

[306] Kant, 1994 (6: 237).

ter legal de los derechos humanos; a saber, que estos deben proteger la dignidad humana, que deriva sus connotaciones de autorrespeto y reconocimiento social de un estatus situado en un espacio y tiempo determinados: el de la ciudadanía democrática.[307]

III

La carga moral de los derechos coercitivos explica por qué la fundación de los estados constitucionales a finales del siglo XVIII surgió con una tensión provocadora en el interior de las sociedades modernas. Sin duda, en todas partes existe en el ámbito social una diferencia entre la conducta real y las normas; sin embargo, la práctica sin precedentes de redactar constituciones dio lugar a una brecha utópica completamente diferente en la dimensión temporal. Por un lado, los derechos humanos pueden adquirir la calidad de derechos exigibles únicamente en el interior de una comunidad política particular, esto es, en el interior del Estado-nación; pero, por otro, los derechos humanos están conectados con una demanda universal de validez que desborda toda frontera nacional.[308] Esta contradicción solo podría encontrar una solución razonable en una sociedad mundial constitucionalizada (no necesariamente con las características de una república mundial).[309] Existe entonces, para empezar, una tensión

[307] Desde las premisas de la teoría de Kant no se necesita ninguna "mediación" entre el reino trascendental de la libertad y el reino fenoménico de la necesidad. Sin embargo, tan pronto como el carácter nouménico de la libre voluntad es "destrascendentalizado", debe salvarse la brecha conceptual entre la moral y el derecho. La concepción de la dignidad dependiente del estatus es la que provee esta conexión.

[308] Wellmer 1998. Para un sagaz análisis de las implicaciones de la brecha entre derechos humanos y derechos civiles, tanto para ciudadanos como para residentes inmigrantes dentro del Estado–nación, *cfr*. Denninger, 2009b.

[309] Acerca de la constitucionalización del derecho internacional, véanse Habermas, 2006a, y 2009. La contradicción entre los derechos civiles y los derechos humanos no puede resolverse exclusivamente mediante la difusión global de estados constitucionales junto con el "derecho a tener derechos" *(right to have rights)* exigido por Hannah Arendt (teniendo en mente los ríos de personas desplazadas al final de la Segunda Guerra Mundial), pues el derecho internacional clásico deja las relaciones internacionales en un "estado de naturaleza". La necesidad de coordinación en la sociedad mundial que entre tanto se ha originado solo podría satisfacerse a partir de una condición jurídica cosmopolita (en un sentido kantiano adaptado y contemporáneo). En este contexto debo corregir un grave malentendido en la introducción al número especial de *Metaphilosophy,* vol. 40, núm. 1, 2009, p. 2 (y en el artículo de Andreas Føllesdal en el mismo

dialéctica entre los derechos humanos y los derechos civiles establecidos, aunque en condiciones históricas favorables podría detonarse una dinámica de fortalecimiento mutuo.

No es mi intención sugerir la existencia de una dinámica autopropagadora *(self-propelling)* capaz de superar la tensión dialéctica entre exclusión e inclusión. Conseguir ampliar la protección de los derechos humanos en el interior de los Estados-nación, o presionar para que se difundan más allá de las fronteras nacionales, nunca ha sido posible sin movimientos y luchas sociales y políticas, o sin la resistencia valiente a la opresión y la degradación. La batalla por implementar los derechos humanos continúa en la actualidad tanto en nuestros propios países, como, por ejemplo, en Irán o en China, en partes de África, en Rusia o en Kosovo. Cada vez que un solicitante de asilo es deportado en un aeropuerto a puertas cerradas, cada vez que un barco que lleva refugiados que escapan de la pobreza se vuelca en el cruce entre Libia y la isla italiana de Lampedusa, o cada vez que se dispara una bala en la cerca que divide la frontera con México, los ciudadanos de las naciones occidentales desarrolladas enfrentamos una cuestión inquietante. La primera declaración de los derechos humanos estableció un estándar que inspira a los refugiados, a todos los que han sido forzados a vivir en la miseria, a los que han sido excluidos y humillados; es un estándar que afirma que esos sufrimientos no son un destino natural. Con la traducción del primer derecho humano en derecho positivo surgió el *deber legal* de cumplir con requerimientos morales rigurosos, y esto es algo que ha quedado grabado en la memoria colectiva de la humanidad.

Los derechos humanos constituyen una utopía realista en la medida en que no proponen más imágenes engañosas de una utopía social que promete la felicidad colectiva, sino que fundan el ideal de una sociedad justa en las instituciones de los estados constitucionales.[310] Sin duda, esta idea de la justicia que pretende trascender todo contex-

número, pp. 85 y ss.). Sin lugar a dudas, yo defiendo la extensión de las identidades políticas colectivas más allá de las fronteras de los Estados nacionales y de ninguna manera comparto las reservas de los liberales nacionalistas en este aspecto. Siendo un defensor de un sistema global multinivel de una sociedad mundial constitucionalizada, expongo otras razones por las que un gobierno mundial no es ni necesario ni realizable.

310 Bloch, 1987.

to introduce también una tensión problemática con las realidades sociales y políticas. Además de la fuerza meramente simbólica de los derechos humanos de algunas "democracias de fachada" que encontramos en América Latina y en otros lugares del mundo,[311] la política de los derechos humanos de las Naciones Unidas revela la contradicción que existe entre difundir, por un lado, la retórica de los derechos humanos, y por el otro, abusar de ellos como medio para legitimar las políticas de poder usuales. Aunque también es cierto que la Asamblea General de la ONU ha promovido la codificación de los derechos humanos en el derecho internacional y la diferenciación de sus contenidos, por ejemplo, mediante la celebración de convenios de derechos humanos. Además, pueden señalarse algunos avances en la institucionalización de los derechos humanos en los procedimientos de petición individual, en los informes periódicos sobre la situación de los derechos humanos en países particulares y, sobre todo, en la creación de cortes internacionales, como la Corte Europea de Derechos Humanos, diversos tribunales de crímenes de guerra y la Corte Penal Internacional. Más notables aún son las intervenciones humanitarias autorizadas por el Consejo de Seguridad en nombre de la comunidad internacional, algunas veces incluso contra la voluntad de gobiernos soberanos. No obstante, justamente estos casos revelan la naturaleza problemática de intentar promover un orden mundial que en el presente se encuentra institucionalizado solo de manera fragmentaria. En este sentido, su carácter ambiguo es aún más grave que el fracaso de los intentos legítimos para alcanzar su institucionalización, ya que pone en entredicho y desacredita los estándares morales mismos.[312]

Solo tendríamos que recordar las decisiones altamente selectivas y cortas de vista de un Consejo de Seguridad no representativo y muy lejano a la imparcialidad, o las incompetentes y poco comprometidas implementaciones de las intervenciones [militares] autorizadas y sus catastróficos fracasos (Somalia, Ruanda, Darfur). Estas supuestas operaciones de vigilancia continúan siendo conducidas como guerras en las que los militares dan por descontada la muerte y el sufrimiento de

311 Neves, 2007.

312 Además, "las políticas gubernamentales de derechos" humanos dominantes en la actualidad están destruyendo progresivamente el vínculo entre los derechos humanos y la democracia; véase la nota al pie 19 en conexión con Maus 1999. Sobre esta tendencia, véase también Günther, inédito, 2009[a].

civiles inocentes al considerarlos "daños colaterales" (como en Kosovo). Las potencias interventoras tendrían aún que demostrar en un caso concreto que son capaces de canalizar la energía y la resistencia necesarias para la construcción de un Estado, o para reconstruir la infraestructura destruida o dilapidada en las regiones aún no pacificadas (como en el caso de Afganistán). Cuando la política de derechos humanos se convierte en una simple hoja de parra para encubrir e imponer los intereses de los más poderosos, o cuando una superpotencia desprecia abiertamente la Carta de la ONU y se arroga unilateralmente el derecho de intervención e invade un país, violando el derecho internacional humanitario, y al mismo tiempo pretende justificarse en nombre de valores universales, parecería confirmar la sospecha de que el programa de los derechos humanos *consiste justamente* en su abuso imperialista.[313]

Esta tensión entre idea y realidad, que se manifestó en la realidad misma cuando los derechos humanos fueron traducidos en derecho positivo, nos confronta hoy con el reto de pensar y actuar de forma realista sin traicionar el impulso utópico. Esta ambivalencia nos puede llevar muy fácilmente a la tentación de adoptar una perspectiva idealista pero no comprometida en la defensa de requerimientos morales rigoristas o, por el contrario, a la postura cínica de los así llamados "realistas". En la medida en que ya no es considerado realista seguir a Carl Schmitt en su rechazo completo al programa de los derechos humanos, ya que su fuerza subversiva entre tanto ha impregnado los poros de *todas* las regiones del mundo, el "realismo" asume hoy una

[313] *Cfr.* Schmitt 1988 [1938], y 1994 [1945]. Carl Schmitt fue el primero en formular explícitamente esta sospecha. Él denunció los derechos humanos ante todo como una ideología que invoca la guerra como un medio legítimo para resolver conflictos internacionales. Schmitt ya había hecho responsable al ideal pacifista de la política wilsoniana de paz por el hecho de que "la distinción entre guerra justa e injusta está dando origen a una distinción, aún más profunda, aguda y total, entre amigo y enemigo". En el dominio brutal de las relaciones internacionales, señaló Schmitt, la moralización de los enemigos constituye un método desastroso para oscurecer los intereses propios, pues el atacante se protege y se esconde tras la fachada, en apariencia transparente, de una abolición de la guerra supuestamente racional y humanitaria. Sin embargo, la crítica a la "moralización" del derecho en nombre de los derechos humanos es odiosa justamente porque no da en el blanco; a saber, la transposición de los contenidos morales al ámbito del derecho coercitivo. En la medida en que la prohibición de la guerra lleva actualmente a la domesticación legal de las relaciones internacionales, la distinción entre guerras "justas" e "injustas" es reemplazada por la distinción entre guerras "legales" e "ilegales". Sobre esto, véase Günther, 1994, pp. 137-157.

forma diferente. La crítica directa y desenmascaradora ahora está siendo reemplazada por otra más débil y deflacionaria; este nuevo minimalismo debilita las exigencias de los derechos humanos al arrancarles su fuerza moral esencial; esto es: la protección de la igual dignidad de todo ser humano.

Siguiendo a John Rawls, Kenneth Baynes caracteriza este enfoque como una concepción "política"[314] de los derechos humanos, en contraste con las nociones del derecho natural de unos derechos "inherentes" que se supone posee cada persona en virtud de su naturaleza misma: "los derechos humanos son concebidos como condiciones para la inclusión en una comunidad política".[315] Este primer paso sigue la línea del argumento anterior; pero el paso problemático es el siguiente, ya que anula el significado moral de esta inclusión; a saber: que toda persona debe ser respetada en su dignidad humana como un sujeto de iguales derechos. Desde esta segunda perspectiva, el núcleo de todo el enfoque se reduce a meros asuntos de política internacional de derechos humanos.[316] Con ello, la fuente normativa de esta dinámica es ignorada; esto es, la tensión que se mantiene entre los derechos humanos universales y los derechos civiles particulares que existe incluso en el interior de estados constitucionales ejemplares.[317]

Desde ese punto de vista estrecho, la difusión global de los derechos humanos requiere una justificación independiente. Dicha justificación se ofrece como un argumento que sostiene que en las relaciones internacionales las obligaciones morales entre los estados (y entre los

[314] Baynes, 2009b.

[315] Baynes, 2009a.

[316] Baynes, 2009a, p. 7: "Los derechos humanos se entienden primordialmente como normas internacionales que buscan proteger intereses humanos fundamentales y/o asegurar a los individuos la oportunidad de participar como miembros en una sociedad política". Charles Beitz inicia su nuevo libro *The Idea of Human Rights* (2009, p. 1) con la siguiente observación: "los derechos humanos se han convertido en una elaborada práctica internacional".

[317] Para una crítica convincente de este enfoque minimalista, *cfr.* Forst, inédito, 2009: "En general es desorientador enfatizar la función político-legal de tales derechos para proveer razones para una política de intervención legítima. Eso es poner el carro delante de los caballos. Primero necesitamos construir (o encontrar) un conjunto justificable de derechos humanos que tienen que ser respetados por las autoridades políticas, y solo después podemos preguntarnos qué tipos de estructuras legales se requieren a nivel internacional para supervisar lo anterior y ayudar a asegurar que la autoridad política se ejerza de esa forma".

ciudadanos) se originan en la interconexión sistémica creciente de una sociedad mundial cada vez más interdependiente.[318] Las exigencias normativas de inclusión se habrían originado inicialmente en las dependencias recíprocas de interacciones *fácticamente* establecidas.[319] Este argumento tiene cierta fuerza explicativa ante la pregunta *empírica* de cómo se ha despertado una sensibilidad para dar respuesta a las exigencias legítimas de inclusión, esgrimidas por poblaciones marginadas y desfavorecidas, en nuestras sociedades relativamente prósperas. Sin embargo, estas mismas exigencias normativas tienen como fundamento nociones morales universalistas que se han incorporado desde hace mucho tiempo a los derechos humanos y civiles de las constituciones democráticas, a través de una idea de dignidad humana dependiente del estatus. Únicamente este vínculo interno entre la dignidad humana y los derechos humanos puede dar lugar a la fusión explosiva de contenidos morales con el derecho coercitivo; en otras palabras, en el derecho como el medio por el cual debe realizarse la construcción de órdenes políticos justos.

Investir el derecho con una carga moral es el legado de las revoluciones constitucionales del siglo XVIII. Neutralizar esta tensión implicaría abandonar el entendimiento dinámico que hace que los ciudadanos de nuestras sociedades, parcialmente liberales, estén dispuestos a lograr una realización cada más exhaustiva de los derechos ya existentes, dejándolos, en cambio, expuestos al peligro siempre presente y agudo de la erosión de tales derechos.

[*Versión en castellano: Javier Aguirre Román, revisada por Eduardo Mendieta y María Herrera.*]

[318] Cohen, 2004.

[319] Baynes, 2009b, p. 382: "los derechos y los deberes correspondientes se crean por la relación especial en la que se encuentran los individuos entre sí, más que por el hecho de ser exigencias que los individuos tienen simplemente en virtud de su humanidad".

Bibliografía

BAYNES, K. (2009a). Discourse ethics and the political conception of human rights. *Ethics and Global Policy, 2*(1), 1-21..

_____, (2009b). Toward a political conception of human rights. *Philosophy and Social Criticism, 35*(4), 371-390.

BEITZ, C. (2009). *The idea of human rights*. Oxford University Press.

BERNSTORFF, J. V. (2008). Luftsicherheitsgesetz und Menschenwürde: Zum unbedingten Vorrang staatlicher Achtungspflichten im Anwendungsbereich von Art 1 GG. [Manuscrito inédito].

BLOCH, E. (1987). *Natural law and human dignity*. The MIT Press.

BÖCKENFÖRDE, E. (2002). *Geschichte der Rechts-und Staatsphilosophie* (pp. 312-370). Mohr Siebeck.

BRUGGER, W. Neumann, U., & Kirste, S. (Comps.). (2008). *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*. Suhrkamp.

BRUNKHORST, H. Köhler, W. R., & Lutz-Bachmann, M. (Comps.). (1999). *Recht auf Menschenrechte*. *Suhrkamp*.

COHEN, J. (2004). Minimalism about human rights: The most we can hope for. *The Journal of Political Philosophy, 12*(2), 190-213.

DENNINGER, E. (2009a). Der Menschenwürdesatz im Grundgesetz und seine Entwicklung in der Verfassungsrechtsprechung. [Manuscrito inédito].

_____, (2009b). "Die Rechte der Anderen". Menschen und Bürgerrechte im Widerstreit. *Kritische Justiz*, 42(3), 226-238.

FLYNN, J. (2003). Habermas on human rights: Law, morality, and international dialogue. *Social Theory and Practice, 29*(3), 431-457.

FØLLESDAL, A. (2009). Universal human rights as a shared political identity: Impossible? Necessary? Sufficient? *Metaphilosophy*, 40(1), 77-91.

FORST, R. (2009). The justification of human rights and the basic right to justification: A reflexive approach. *Ethics*. [Próximo a publicarse].

GARDBAUM, S. (2003). The horizontal effect of constitutional rights. *Michigan Law Review, 102,* 388-459.

GOSEPATH, S., & Lohmann, G. (Comps.). (1998). P*hilosophie der Menschenrechte* (pp. 265-291). Suhrkamp.

GÜNTHER, K. (2009a). Die Definition und Fortentwicklung der Menschenrechte als Akt kollektiver Selbstbestimmung. [Manuscrito inédito].

_____, (2009b). Vom vertikalen zum horizontalen Verständnis der Menschenrechte? [Manuscrito inédito].

_____, (2008). Liberale und diskurstheoretische Deutungen der Menschenrechte. En W. Brugger, U. Neumann, & S. Kirste (Comps.), *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert* (pp. 338-359). Suhrkamp.

_____, (1994). Kampf gegen das Böse? *Kritische Justiz, 27, 135-157.*

HABERMAS, J. (2009). The constitutionalization of international law and the legitimation problems of a constitution for world society. *En Europe, the faltering project. Polity Press*.

_____, (2006a). Does the constitutionalization of international law still have a chance? En *The divided West*. Polity Press.

_____, (2006b). Sobre la arquitectónica de la diferenciación de discursos. En *Entre naturalismo y religión* (pp. 83-103). Paidós.

_____, (2001). Constitutional democracy: A paradoxical union of contradictory principles? *Political Theory, 29,* 766-781.

_____, (1998). *Facticidad y validez* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Trotta.

HUBER, W. (1996). *Gerechtigkeit und Recht. Grundlagen einer christlichen Rechtsethik*. Chr. Kaiser.

KANT, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. García Morente, Trad.). Ediciones Encuentro.

_____, (1994). *Metafísica de las costumbres* (A. Cortina & J. Conill, Trads.). Tecnos.

_____, (1968). *Kants Werke: Akademie Textausgabe*. De Gruyter.

LOHMANN, G. (2005). Die Menschenrechte: Unteilbar und gleichgewichtig? En *Studien zu Grund und Menschenrechten, 11,* 5-20.

_____, (1998). Menschenrechte zwischen Moral und Recht. En S. Gosepath & G. Lohmann (Comps.), *Philosophie der Menschenrechte* (pp. 62-95). Suhrkamp.

MAUS, I. (1999). Menschenrechte als Ermächtigungsnormen internationaler Politik. En H. Brunkhorst, W. R. Köhler, & M. Lutz-Bachmann (Comps.), *Recht auf Menschenrechte* (pp. 276-291). Suhrkamp.

MCCRUDDEN, C. (2008). Human dignity and judicial interpretation of human rights. *The European Journal of International Law, 19* (4), 655-724.

NEVES, M. (2007). The symbolic forms of human rights. *Philosophy and Social Criticism, 33,* 411-444.

SCHMITT, C. (1994). *Das international-rechtliche Verbrechen des Angriffskrieges* (H. Quaritsch, Ed.). Duncker und Humblot.

_____, (1988). *Die Wendung zum diskrimierenden Kriegsbegriff*. Duncker und Humblot.

STEIN, T. (2007). *Himmlische Quellen und irdisches Recht*. Campus.

TINNEVELT, R., & De Schutter, H. (2009). Introduction: Global democracy and exclusion. *Metaphilosophy, 40*(1), 1-7.

WALDRON, J. (2007). Dignity and rank. *Archives Européennes de Sociologie, 48,* 201-237.

WELLMER, A. (1998). Menschenrechte und Demokratie. En S. Gosepath & G. Lohmann (Comps.), *Philosophie der Menschenrechte* (pp. 265-291). Suhrkamp.

Otro universalismo es posible: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos[320]

Seyla Benhabid

RESUMEN: La expansión de los derechos humanos, así como su defensa e institucionalización, se ha convertido en el lenguaje indiscutible, aunque no la realidad, de la política global. Este texto plantea la cuestión del universalismo en los sentidos cultural, metafísico, moral y legal en referencia al debate contemporáneo sobre los derechos humanos. Defiendo que existe un derecho moral fundamental, el "derecho a tener derechos" (Hannah Arendt) de todo ser humano a ser reconocido por otros, y a su vez reconocer a otros, como una persona con derecho a respeto moral y a derechos legalmente protegidos dentro de una comunidad humana. Los derechos humanos articulan los principios morales que protegen la libertad comunicativa de los individuos. Estos principios morales son distintos de la positivización legal y de la especificación de estos derechos; existe sin embargo una conexión necesaria y no meramente contingente entre los derechos humanos en tanto que principios morales y su forma legal. La unidad y diversidad de los derechos humanos solo se puede defender desde la base de un compromiso con formas democráticas de gobierno, así como con una sociedad civil y una esfera pública libres. "Otro universalismo" sugiere que los procesos de aprendizaje y las conversaciones, así como los enfrentamientos sobre el alcance y la justificación de los derechos humanos, no son discusiones globales.

PALABRAS CLAVE: Universalismo, derechos humanos, derecho de gentes, derecho a tener derechos, democracia, Arendt, Husserl, Dworkin, Nussbaum, Rawls y Walzer.

ABSTRACT

The spread of human rights, as well as their defense and institutionalization, have become the uncontested language, though not the reality, of global politics. This lecture poses the question of universalism in the cultural, metaphysical, moral and legal senses with reference to the contemporary debate on human rights. I argue that there is one fundamental moral right, the "right to have rights" (Hannah

[320] Este trabajo apareció originalmente en la revista *Isegoría*, núm. 39, España, 2008, pp.175-203.

Arendt) of every human being to be recognized by others, and to recognize others in turn, as a person entitled to moral respect and to legally protected rights in a human community. Human rights articulate moral principles protecting the communicative freedom of individuals. Such moral principles are distinct from the legal positivization and specification of rights; nevertheless, there is a necessary and not merely contingent connection between human rights as moral principles and their legal form. The unity and diversity of human rights can be defended only on the basis of a commitment to democratic forms of government, a free civil society and public sphere. "Another universalism" suggests that learning processes and conversations as well as confrontation on the extent and justification of human rights are not global exchanges.

Key words: universalism, human rights, law of peoples, right to have rights, democracy, Arendt, Husserl, Dworkin, Nussbaum, Rawls and Walzer.

I

Entre 1934 y 1937, mientras Europa se deslizaba hacia una nueva guerra, un Edmund Husserl ya enfermo componía la serie de reflexiones, notas y conferencias que serían publicadas póstumamente como *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.[321] A la vista del oscuro horizonte que se congregaban sobre el continente europeo, Husserl dio voz a su premonición y angustia respecto a una inminente crisis de civilización:

"Las verdaderas luchas de nuestro tiempo, las únicas significativas, son las luchas entre una humanidad ya desmoronada y otra que aún arraiga sobre suelo firme, pero que lucha por ese arraigo o, lo que es igual, por uno nuevo" (*Crisis*, p. 15). Para Husserl esas luchas no eran de naturaleza fundamentalmente política entre las ideologías totalitarias

[321] Edmund Husserl; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* (tr. Jacobo Muñoz y Salvador Mas), Barcelona, Crítica, 1991. todas las referencias en el texto remiten a esta edición y aparecen abreviadas como *"Crisis"*. Ver también *Die Krisis die europäischen Wissenshaften und die transzendentale Phänomenologie,* edición e introducción de Elisabeth Stroker (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1977).

del nazismo y el comunismo de estilo soviético contra la democracia liberal. Se trataba ante todo contiendas filosóficas[322] (*Crisis*, p. 15).

En estas circunstancias, lo que más atormentaba a Husserl, y podría muy bien retarnos a nosotros hoy en día, era el posible fin de la universalidad y el racionalismo occidental. Si esta forma de indagación, que tiene su origen en la búsqueda griega de la *theoria*, no tiene pretensión de universalidad, si es únicamente la manifestación de un mundo de vida (*Lebenswelt*) cultural entre otros, entonces no puede "decidirse, en palabras de Husserl, si la humanidad europea lleva en sí una idea absoluta (*sic*) en lugar de ser un mero tipo antropológico empírico como 'China' o 'India'" (*Crisis*, p. 16). Para Husserl la reflexión sobre la crisis de las ciencias europeas era esencial no únicamente para comprender el malestar espiritual y político de Europa; implicaba el coraje de defender el legado del racionalismo filosófico desde los griegos no solo como la forma cognitiva de indagación de un mundo de vida históricamente contingente —Occidente— sino como una que posee pretensión de universalidad para toda la humanidad, para otras formas de vida que se estaban entonces, en palabras de Husserl, "europeizándose cada vez más".

En una conferencia ante la Sociedad Cultural de Viena el 7 y 10 de mayo de 1935, mientras redactaba *La crisis de las ciencias europeas*, Husserl se muestra más tajante si cabe:

> Formulemos la pregunta: ¿cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa? O sea, Europa no en un sentido geográfico, no desde el punto de vista de los mapas, como si fuera posible determinar el conjunto de

[322] Atrapado entre el positivismo de la escuela de Viena y la ontología existencial de su antiguo alumno Martin Heidegger, Husserl contemplaba la misión de la filosofía como una batalla en dos frentes: mostrar que las modernas ciencias matemáticas de la naturaleza, a pesar de sus logros considerables, no podían definir por sí solos qué cuenta como una "razón". Las cuestiones filosóficas atañen "al hombre en tanto que ser libre, que se autodetermina en su conducta de cara al mundo que constituye su entorno humano y extrahumano" y las ciencias no tienen nada que decir "sobre nosotros en tanto que sujetos de esta libertad", así afirmó (*Crisis,* p. 6). Husserl estaba igualmente preocupado con otro enfoque dominante en las "ciencias históricas humanas" o las *Geistwissenschaften.* De acuerdo con este historicismo relativista, "todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman —simplemente— y deshacen como olas fugitivas, que siempre ha sido así y será siempre, que la razón muta una y otra vez en sinsentido y las obras buenas en castigos" (*Crisis,* pp. 6-7). "¿Podemos darnos por satisfechos con ello?", pregunta.

> los hombres que coexisten aquí territorialmente como humanidad europea. Los "dominios" ingleses, los Estados Unidos, pertenecen claramente, en un sentido espiritual, a Europa; no así los esquimales o los indios de las tiendas de campaña de las ferias anuales, ni los gitanos que vagabundean continuamente por Europa. Es manifiesto que bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones.[323]

Estos intentos, por parte de un Husserl ya mayor, que moriría el 27 de abril de 1938, de salvar un sentido de lo que Occidente tiene en común, diferenciando su legado filosófico y espiritual no solo de los mundos de las grandes civilizaciones de China e India, sino también de los mundos menores de los esquimales, gitanos e indios (entendiendo por ello los pueblos indígenas de América del Norte y del Sur) son profundamente conmovedores. El de Husserl es un eurocentrismo que, sin sonrojo alguno, encuentra necesario el jerarquizar distintos mundos de vida y totalidades culturales de acuerdo con si son capaces o no de alcanzar "la entelequia de la humanidad" (Husserl), esto es, la razón filosófica universal. Se trata quizás de la más cruel de las ironías que los Nazis, que entrarían en Polonia año y medio después de la muerte de Husserl, pensasen que los judíos de Europa, a los que Husserl pertenecía, lejos de ser los descendientes espirituales de los griegos, guardaban mayor afinidad con los gitanos, otro pueblo de tez oscura, sin tierra y que vaga entre las naciones del mundo. Los campos de concentración europeos devastaron a los sinti y a los roma, junto con los judíos. Husserl tuvo la suerte de no haber experimentado la peor parte y de haber muerto con su fe en el racionalismo europeo intacta.

II

¿Por qué recordar este episodio? ¿Por qué desempolvar una obra compuesta en un período tan convulso de la historia? Ciertamente, no tengo intención de defender el proyecto de Husserl de una fenomenología trascendental o su búsqueda de una "idea absoluta" acarreada por la humanidad occidental. Sin embargo, sus últimas reflexiones articulan una cuestión que todavía nos acompaña: ¿qué

[323] Husserl, "Conferencias de Viena", texto complementario Tratado I: "La crisis de la humanidad europea y la filosofía", en *La crisis de las ciencias europeas,* p. 328.

es el universalismo? ¿En qué sentido, si lo tiene, es universal el legado del racionalismo occidental? La respuesta de Husserl a estas cuestiones es esencialista: procede identificando el *logos* como la entelequia —en sus palabras— de la humanidad y afirmando que otras formas de vida culturales, que ciertamente merecen respeto por sus logros,[324] son sin embargo inferiores a la vida occidental de *theoria* o el espíritu de la contemplación.

Estas cuestiones se han vuelto más apremiantes en nuestros días. Mientras que a Husserl lo que le preocupaba era el ascenso inminente del fascismo y la retirada de Europa del racionalismo liberal, nosotros hoy nos enfrentamos a la galopante expansión a todos los rincones del mundo, de "nuestro" modo de vida occidental. Este con frecuencia se escuda en la excusa de la razón de occidente y la Ilustración para colocar a otras culturas bajo la influencia de un capitalismo global inigualitario cuyos efectos no son, de modo evidente, ni racionales ni humanos. El legado del racionalismo occidental ha sido usado y abusado, al servicio de instituciones y prácticas que no soportan el escrutinio de la misma razón que declaran expandir. Al tiempo que el planeta se convierte materialmente en un único mundo, se hace cada

[324] Introduzco esta matización porque Husserl también afirma que en India, al igual que en China, se desarrollaron "filosofías similares", que aspiraban a un conocimiento universal del mundo (Husserl, "Conferencias de Viena", p. 335). Estas búsquedas originaron comunidades vocacionales que a su vez transmitieron sus conocimientos de generación en generación. Lo que distingue a la búsqueda griega de *theoria* de estas otras empresas es su desvinculación de intereses cosmológicos y religioso-comunales, precipitado por la emergencia de una comunidad de hombres, "que teoría y nada más que teoría". (*ibid.*). Husserl repite aquí unas asunciones sociológicas bien establecidas en su tiempo como que en otras culturas superiores, y en contraste con la experiencia griega, la búsqueda del "conocimiento universal del mundo" nunca se liberó de los intereses y vocaciones de una élite cultural (los brahmanes en India), una casta sacerdotal (los monjes budistas en a lo largo de toda Asia), o una burocracia estatal (los mandarines chinos). Ver Reinhard Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait,* con una nueva Introducción de Guenther Roth (University of California Press: Berkeley, 1977), p. 90 y ss. *Cf.* La pregunta de Max Weber: "¿qué cadena de circunstancias ha conducido al hecho de que en Occidente y solo en Occidente, han aparecido fenómenos culturales que sin embargo —o al menos es lo que nos gusta pensar— se hayan en una línea de desarrollo que poseee significado (*Bedeutung*) y validez (*Gültigkeit*) universal? [which chain of circumstances has led to the fact that in the West, and in the West alone, cultural phenomena have appeared, which nonetheless —or at least we like to think— lie in a line of development having universal significance (*Bedeutung*) and validity (*Gültigkeit*)?"] (Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* In *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Mohr Verlag, Tübingen, 1920

vez más urgente el comprender cómo se pueden reconciliar las pretensiones de universalidad con la diversidad de formas de vida.

El vocabulario público en el que se articulan estas cuestiones con mayor exigencia es el *lenguaje de los derechos humanos*.[325] La expansión de los derechos humanos, así como su defensa e institucionalización, se ha convertido en el lenguaje incontestable, aunque no la realidad, de la política global. Es en estos mismos términos de los derechos humanos en los que me gustaría plantear aquí de nuevo la cuestión de la universalidad. Defenderé que existe un derecho moral fundamental, el "derecho a tener derechos"[326] de todo ser humano, esto es, de ser reconocido por otros y de reconocer a otros a su vez como persona

[1. English translation: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* transl. Talcott Parsons (Scribner's: New York, 1958)]. Por razones que detallo en otros lugares, he empleado mi propia traducción de este párrafo en lugar de la habitual de Talcott Parsons. Ver Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986), p. 395, núm. 64.
En una serie de artículos influyentes, Amartya Sen ha defendido que algunos de los aspectos más valorados del racionalismo occidental, como la discusión pública, la tolerancia y la consulta de los gobernados, han sido también desarrollados y valorados por otras tradiciones. Ver Amartya Sen, "Elements of a Theory of Human Rights", *Philosophy and Public Affairs* 32 (2004): 315-56; here p. 352; A. Sen, "Human Rights and Asian Values", *The New Republic* (July 14 and July 21, 1997): 33-40; A. Sen, "The Reach of Reason: East and West", *The New York Review of Books* (July 20, 2000): 33-38; A. Sen, "Democracy and its Global Roots", *The New Republic* (October 2003): 28-35. Resulta evidente que Husserl y Weber se basaban en una teoría comparativa de culturas y civilizaciones que necesita una seria actualización para nuestros tiempos.

325 Ver Michael Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría,* editado por Amy Gutmann (Barcelona, Paidós, 2003). Empleo el concepto de "un vocabulario público" para diferenciarlo del concepto rawlsiano de "razón pública". La razón pública es fundamentalmente para Rawls del despliegue de la razón como una tarea de justificación en una sociedad liberal pluralista en la que diversas visiones del mundo compiten por la lealtad de los ciudadanos. Ver John Rawls, *El liberalismo político* (Barcelona, Paidós, 1996). La exploración de a totalidad de las diferencias epistemológicas y metodológicas que subyacen entre el concepto rawlsiano de razón pública y el modelo teorético-discursivo que defenderé posteriormente, trasciende los límites de este ensayo. En relación a mi primera crítica de Rawls, ver Seyla Benhabib, "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", in *Democracy and Difference,* editado por Benhabib (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 67-95.

326 La expresión "el derecho a tener derechos" fue acuñada por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, *The Origins of Totalitarianism* [1951] (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979); originally published in Britain as The Burden of Our Times (London: Secker and Warburg, 1951), en la p. 296. Igualmente, Hegel comienza su *Filosofía del derecho* con el derecho a la "personalidad", que

merecedora de respeto moral y de derechos legalmente garantizados en el seno de una comunidad humana. Defenderé que los derechos humanos articulan principios que protegen la libertad comunicativa de los individuos. Aunque estos principios morales son distintos de la especificación moral de los derechos, existe sin embargo una conexión necesaria, y no meramente contingente, entre los derechos humanos como principios morales y su forma legal.

Existe un amplio desacuerdo en el pensamiento contemporáneo sobre la justificación filosófica, así como sobre el contenido de los derechos humanos. De hecho, se ha destacado que "en los años recientes, mientras que el compromiso político con los derechos humanos ha crecido, el filosófico ha menguado".[327] Algunos defienden que los derechos humanos constituyen "el núcleo de una moralidad universalista tenue" (Michael Walzer), mientras que otros argumentan que estos conforman "condiciones razonables para un consenso político mundial" (Martha Nussbaum). Otros estrechan el concepto de derechos humanos a "un estándar mínimo de instituciones políticas bien-ordenadas para todos los pueblos"[328] (John Rawls) y advierten que es necesario diferenciar entre la lista de derechos humanos incluida en la Ley de los Pueblos, defendible desde el punto de vista de una razón pública mundial, y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Estas diferentes justificaciones de los derechos humanos conducen inevitablemente a una cierta variación en su contenido ya la elección arbitraria de entre varias listas de derechos. Michael Walzer, sugiere que

consiste en el derecho del individuo a la titularidad sobre derechos. Al igual que Arendt, Hegel considera que este estatus emerge del desarrollo de luchas políticas, sociales y culturales en la comunidad mundial, pero también lo considera como la única posición compatible con el concepto moderno de libertad. See G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in Werke in 20 Bd., vol. 7, edited by Eva Moldenhauer and K. Markus Michel (Frankfurt: Suhrkamp, 1970); Hegel's Philosophy of Right, translated by T.M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1973). See section on "Abstraktes Recht".

[327] Susan Mendus. "Human Rights in Political Theory". *Political Studies* (1995), XLIII, p. 10.

[328] John Rawls. "The Law of Peoples" [1993]. En: Collected Papers, editado por Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 529-64; p. 552. Existen interesantes diferencias en cuanto a la formulación entre este artículo más antiguo y su libro posterior, *The Law of Peoples*, que no comento en este ensayo. Ver J. Rawls, *The Law of Peoples* y "The Idea of Public Reason Revisited" (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

una comparación de entre los códigos morales de varias sociedades puede producir un conjunto de estándares, "al que pueden ser sometidos todas las sociedades —mandatos negativos, probablemente, normas contra el asesinato el engaño, la tortura, la opresión y la tiranía".[329] Pero este modo de proceder generaría una lista relativamente corta.

"Entre otros —advierte Charles Beitz— serían con certeza excluidos los derechos que requieren formas políticas democráticas, tolerancia religiosa, igualdad legal para la mujer y la libre elección de pareja".[330] Desde el punto de vista de muchos de los sistemas morales del mundo, como el judaísmo antiguo, el cristianismo medieval, el confucionismo, el budismo e hinduismo, "los mandatos negativos contra la opresión y la tiranía" de Walzer serían compatibles con enormes grados de desigualdad entre los géneros, clases, castas y grupos religiosos.

Otra sugerencia es la de que una concepción no-parroquial de los derechos humanos, aunque no fuese adoptada necesariamente por todas las moralidades convencionales, puede, de hecho, ser aceptada por las principales concepciones de *justicia política y económica* del mundo: entendidos de este modo, los derechos humanos constituirían el núcleo de un "solapado consenso" (*overlapping consensus*) político en vez de moral. La defensa de Martha Nussbaum de los derechos humanos sigue esta estrategia.[331] Concuerdo con que podemos leer los documentos de derecho público de nuestro mundo, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y la Convención de Ginebra de 1951 con su Protocolo de 1967, como una materialización de ese "solapado consenso político".[332] Sin embargo, el método de Nussbaum de deducción filosófica, que vincula de un modo demasiado íntimo el

[329] Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994).

[330] Charles Beitz. "Human Rights as a Common Concern", *American Political Science Review,* 95 (June 2001): 272.

[331] Martha C. Nussbaum. "Capabilities and Human Rights". *Fordham Law Review,* 66 (1997-98): 273-300.

[332] La Comisión de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, creada en 1946, redactó en su borrador "los más importantes estándares internacionales de derechos humanos, incluyendo los dos convenios internacionales sobre derechos humanos, que, en conjunto, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) adoptada anteriormente, forman lo que se conoce como la Carta

concepto de derechos a una antropología filosófica de las capacidades humanas, resulta problemático. No distingue entre derechos en tanto que principios morales y prerrogativas legales por una parte, y "el principio de los derechos" y la "agenda de los derechos" por la otra. Cuando un Estado de derecho está debidamente constituido, entonces reconoce el principio de los derechos; pero esto deja abierta la cuestión sobre el grado de variación en la enumeración, contenido e interpretación de los derechos que se permite, en el sentido de ser normativamente defendible, entre diferentes "agendas de derechos". Nussbaum concibe una correspondencia uno-a-uno entre la lista de derechos humanos derivada filosóficamente, basada en una teoría moral de las capacidades, y las positivizaciones de legislativos específicos. Así ignora el modo en que pueden emerger variaciones legítimas en las interpretaciones, contextualización y aplicación de los derechos humanos.[333]

Ciertamente, la defensa más provocadora de la limitación de los derechos humanos a "un estándar mínimo de instituciones políticas bien-ordenadas para todos los pueblos" ha sido la de John Rawls. Rawls enumera el derecho a la vida (a los medios de subsistencia y seguridad); a la libertad (a vivir libre de esclavitud, servidumbre y ocupación forzosa y a una suficiente libertad de conciencia que asegure la libertad de conciencia y pensamiento); a la propiedad personal y a

Internacional de Derechos Humanos". Yvonne Terlingen. "The Human Rights Council: A New Era in Human Rights Work?", *Ethics and International Affairs,* 21 (Summer 2007): 167-79; p. 168. Para la documentación de la Declaración y de los Convenios, ver: Henry J. Steiner and Philip Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, 2nd ed (Oxford: Oxford University Press, 2000). Louis Henkin escribe: "En 1999, de 140 a 145 (de cerca de 190 miembros de Naciones Unidas) se han adherido a ambos Convenios, aunque en algunos casos con reservas significativas. En contra de las expectativas y de las anteriores tendencias, hay casi tantos que son partes del Convenio sobre Derechos Civiles y Políticos como del Convenio sobre Derechos Económicos y Sociales". En *Realizing Human Rights. Moving from Inspiration to Impact*, editado por Samantha Power y Graham Allison (St. Martin's Press: New York, 2000), 3-39; p. 15.

333 Amartya Sen critica el intento de Nussbaum de identificar una lista "omnicomprensiva" de capacidades con el argumento de que esta "lista canónica", así como el peso que se le debe atribuir a los distintos elementos de la lista, no pueden ser escogidos sin una mayor especificación del contexto. De un modo más importante, Sen percibe en este tipo de procedimiento "una disminución sustancial del dominio de la razón pública" (Sen, "Elements of a Theory of Human Rights", p. 333, núm. 31). Como argumentaré más adelante, la propia perspectiva de Sen puede ser igualmente criticada por implicar la "disminución del dominio de la razón pública". Ver nota 37.

la "igualdad formal tal como se expresa en las normas de la justicia natural (esto es, que los casos iguales se tratan de modo similar)"[334] como los derechos humanos básicos. Los derechos de libertad de conciencia y asociación se recortan en *The Law of Peoples* (1999) de modo que acomoden a las "decentes, sociedades jerárquicas". Estas sociedades garantizan cierta libertad de conciencia a otros credos mas no igual libertad de conciencia a las religiones minoritarias que no son la oficial del Estado. El artículo 18 de la DUDH, por el contrario, que garantiza "el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión", incluyendo el derecho individual a cambiar de religión, "a manifestar la propia religión o credo en la enseñanza, práctica, culto y observancia", es mucho más igualitario y menos condescendiente frente a las religiones estatales existentes que el derecho de Rawls a la "libertad de conciencia no-igualitaria".

De modo más significativo, Rawls soslaya sin comentario el crucial artículo 21 de la Declaración Universal, que garantiza a todos "el derecho a participar en el gobierno de su país, de modo directo a través de representantes libremente elegidos", y que estipula que la voluntad del pueblo debe ser el fundamento de la autoridad del gobierno.[335]

[334] Rawls, *The Law of Peoples* (1999), 65. La lista anterior en el artículo homónimo de 1993 presentaba una formulación ligeramente diferente: aquí se incluían como derechos humanos "los elementos del imperio de la ley, así como el derecho a cierta libertad de conciencia y libertad de asociación, y el derecho a la emigración" (Rawls 1993, p. 554).

[335] Ver *The Law of Peoples* (1993), pp. 553-54; *The Law of Peoples* (1999), pp. 79-80. La principal motivación para limitar de este modo la lista de los derechos humanos que fuese o pudiese ser aprobada por todas las visiones del mundo comprehensivas conocidas y reconocidas en la comunidad global, de tipo moral, religioso, científico, etc. Si o fundamental del liberalismo político es formular una concepción política que los ciudadanos pudiesen aprobar a pesar de la amplia divergencia en sus visiones comprehensivas dentro de una comunidad nacional, lo fundamental de la razón pública en una escala global es formular de un modo similar "una concepción minimalista de los derechos humanos", que pudiese ser apoyada por pueblos con tradiciones religiosas y morales divergentes. Joshua Cohen o explica claramente: "El minimalismo justificativo es animado por un reconocimiento del pluralismo y una aceptación de la tolerancia. Aspira a presentar una concepción de los derechos humanos sin conectar esta concepción a un punto de vista particular, ético o religioso". Joshua Cohen. "Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For?" *The Journal of Political Philosophy* 12 (2004): 190-213, p. 192. La estrategia de justificación propuesta por la perspectiva teorético-discursiva respeta el pluralismo de visiones

No hay un derecho humano básico al autogobierno en el proyecto de Rawls.[336]

Dado que la Declaración Universal de los Derechos Humanos es el documento más cercano en nuestro mundo al derecho internacional público, ¿cómo podemos explicar este intento por parte de los filósofos de restringir el contenido de los derechos humanos a una fracción de lo que está acordado internacionalmente —al menos sobre el papel? No estoy descartando la posibilidad que estos documentos puedan ser filosóficamente confusos, producidos a consecuencia de

del mundo sin imagina conceptualmente, por así decir, lo que podrían hipotéticamente acordar un budista y un católico, sino encuadrando y animando que tenga lugar un diálogo real entre un budista y un católico de modo que pueda producir un acuerdo razonable. El énfasis en la ética del discurso se centra en las constricciones necesarias para el procedimiento dialógico, que es a su vez lo suficientemente "tenue" como para que no pueda ser identificado con ninguna visión del mundo particular, y por el contrario, lo suficientemente "denso" para guiar la conversación hacia un acuerdo racionalmente justificable. Esta es al menos mi aspiración cuando defiendo la ética del discurso.
Existe un problema metodológico al identificar a los constituyentes interpelados por la razón pública global con "visiones del mundo" en lugar de con individuos, o incluso con pueblo con historias complejas en las que varias imágenes del mundo se entrecruzan, chocan y buscan o no una síntesis, en función de cada caso. La posición rawlsiana procede a partir de un "holis mo metodológico" al razonar sobre estos asuntos y el ensayo de Josh Cohen, "Minimalism about Human Rights", tampoco es inmune a esta crítica. Para una crítica del holismo metodológico y de la deficiente sociología de Rawls en *The Law of Peoples,* ver Seyla Benhabib, *"The Law of Peoples,* Distributive Justice, and Migrations", *Fordham Law Review* LXXII, No. 5 (April 2004): 1761-87.

336 Para un lúcido análisis de la posición ralwsiana, cf. Joshua Cohen, "Is There a Human Right to Democracy?" The Egalitarian Conscience. Essays in Honor of G.A. Cohen, edited by Christine Sypnowich (Oxford: Oxford University Press, 2006), 226-48. En contraste con Cohen defenderé que el derecho humano a la democracia es fundamental para articular lo que el mismo Cohen denomina como una formulación de os derechos humanos como "titularidades que sirven para asegurar las bases de la pertenencia a una comunidad". Hay un derecho humano a la democracia, precisamente porque sin él la formulación de una "pertenencia justa" proporcionada por Cohen resulta incoherente. *Ibid*. p. 226. De acuerdo con Cohen, "el elemento central de la noción normativa de pertenencia es que el bien de una persona debe ser tomado en cuenta por las instituciones básicas de la sociedad política: ser tratado como un miembro consiste en que el propio bien sea tomado con la debida consideración, tanto en el proceso de llegar a decisiones colectivas autorizadas como en el contenido de estas decisiones". Ibid., pp. 237-38. No alcanzo a ver cómo se pueden realizar estas condiciones si no es en democracias que funcionen correctamente. Una crítica más detallada de la posición de Cohen aparecerá próximamente en Benhabib, "The Human Right to Democracy and the Vicissitudes of Rawlsian Public Reason", The Kansas University, Lindley Lecture (2008).

concesiones políticas —como lo fue la DUDH, que fue objeto de una continua negociación entre las delegaciones de los EEUU y de la URSS.[337] Sin embargo, estos documentos establecen ciertas normas públicas y estándares que son formalmente reconocidos por la inmensa mayoría de los estados del mundo. Tal como James Griffith ha argumentado, es al menos necesario considerar seriamente las "discrepancias entre la mejor justificación filosófica de los derechos humanos y la legislación internacional sobre derechos humanos".[338]

Deseo argumentar que es necesario mover la estrategia justificatoria y la derivación del contenido de los derechos humanos, lejos de las preocupaciones minimalistas,[339] hacia una comprensión más robusta de los derechos humanos en términos del "derecho a tener derechos". Permítanme reconocer desde el principio que debo la frase "derecho a tener derechos" a Hannah Arendt. Aunque en su obra, sin embargo, este derecho es contemplado principalmente como un derecho político y se identifica estrechamente con el "derecho de pertenencia a una comunidad política", propondré una concepción del "derecho a tener derechos", entendida como la exigencia de cada persona humana a ser reconocida y protegida como una personalidad jurídica por la comuni-

[337] Cf. Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999).

[338] James Griffin. "Discrepancies between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights", The Presidential Address, Proceedings of the Aristotelian Society 101 (2001): 1-28. Los resultados de este examen pueden ser que "algunos de los elementos de la lista son tan erróneos que deben ser, en la medida de lo posible, legalmente ninguneados" (*Ibid*., p. 26). Estoy de acuerdo, pero Griffin procede de una formulación relativamente convencional de los derechos humanos en tanto que "centrados en la noción de agencia... Valoramos nuestro estatus de agentes de un modo especialmente elevado, con frecuencia por encima incluso de nuestra propia felicidad. Los derechos humanos pueden ser concebidos como protecciones para nuestra agencia —lo que uno podría llamar nuestra personalidad" (*Ibid*., p. 4)—. Esta defensa de los derechos humanos está sujeta a las mismas críticas que el resto de las visiones centradas en el agente: que ciertas condiciones resulten necesarias para el ejercicio de mi agencia no impone una obligación sobre ti para que respetes esta condición, a no ser que tú y yo reconozcamos la mutua igualdad y reciprocidad en tanto que seres morales. Este es el primer paso justificatorio en el argumento. Ver nota 28.

[339] Para una defensa de Rawls, ver Joshua Cohen, "Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For?" *The Journal of Political Philosophy,* pp. 190-213. Para una interesante crítica de Rawls respecto al derecho a la democracia, ver Alessandro Ferrara, "Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights", *Political Theory* 31, núm. X (2003): 1-30; p. 3 y ss.

dad mundial. Esta reconceptualización del derecho a tener derechos en términos no estatalistas resulta crucial en el período desde la Declaración de Derechos Humanos de 1948 —un período en el que nos hemos desplazado de unas normas de justicia "internacionales" a unas "cosmopolitas". El discurso contemporáneo sobre los derechos ha fracasado tristemente en tomar nota de estas transformaciones y desarrollar una justificación y un contenido para los derechos humanos en consonancia con estas transformaciones jurídicas.

A continuación, comienzo examinando con más detalle el término *universalismo*; luego desarrollo una articulación discursivo-teorética de los derechos humanos. Esta, a su vez, conduce a la cuestión sobre si existen ciertas asunciones mínimas sobre la naturaleza humana y la racionalidad que deben subyacer en cualquier formulación normativa de los derechos humanos. El universalismo no puede ser traducido simplemente, sin resto alguno, en una cuestión únicamente jurídico-política. Ciertos compromisos normativos resultan cruciales. Sostengo que los universalismos justificatorio y moral están profundamente entrelazados.

III

Permítanme comenzar distinguiendo entre universalismo esencialista, justificatorio, moral y jurídico.[340]

Universalismo puede significar la creencia de que existe una naturaleza humana fundamental o una esencia humana que define quiénes somos en tanto que humanos. Algunos afirman, tal como lo hicieron los filósofos del siglo XVIII, que la naturaleza humana consiste en pasiones y disposiciones estables y predecibles, instintos y emociones, todo ello susceptible de ser descubierto racionalmente y analizado. Thomas Hobbes, David Hume y Adam Smith, pero también nos vienen a la cabeza Claude-Adrien Hélvétius y el Baron Paul-Henri Dietrich d'Holbach. Otros pueden argumentar que no existe una naturaleza humana fija (Jean-Jacques Rousseau), o que incluso si la hubiese, esta sería irrelevante para determinar qué es lo más esencial de nosotros en cuanto

[340] He desarrollado una primera versión de este análisis en *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002), 26-28.

que humanos (Immanuel Kant): esto es, nuestra capacidad para formular y vivir de acuerdo con principios universalizables. Aun así, otros pueden repudiar la psicología empírica, la antropología filosófica y la ética racionalista y mantener que lo que resulta universal respecto a la condición humana es el hecho de que estamos condenados a elegir por nosotros mismos y a crear significado a través de nuestras acciones en un mundo vacío de estos estándares y valores. Aunque muchos universalistas filosóficos son esencialistas, no necesitan serlo. Como muestra el ejemplo de Jean-Paul Sartre, pueden ser también existencialistas.

Universalismo en los debates filosóficos contemporáneos ha acabado significando, de modo más prominente, una *estrategia justificatoria*. Hermeneutas, contextualistas fuertes, escépticos posmodernos y posestructuralistas, todos cuestionan el si puede haber una razón filosófica imparcial, objetiva y neutral; todos sostienen que las estrategias de justificación —a las que consideran pretensiones de objetividad filosófica— están atrapadas dentro de sus horizontes históricos y sujetas a corrientes de poder cultural, social y psicológico que apenas son reconocidas (*cf.* Michel Foucault, Jean-François Lyotard, y el joven Jacques Derrida).

En oposición a estos críticos contextualistas se encuentran los "universalistas justificatorios", la mayoría de los cuales no son esencialistas: algunos contemplan muy pocas creencias fundamentales sobre la psicología y la naturaleza humana; pero todos comparten y defienden creencias fuertes respecto al contenido normativo de la razón humana, esto es, sobre la validez de los procedimientos de investigación, prueba y cuestionamiento que han sido el legado cognitivo de la filosofía occidental desde la Ilustración. Imparcialidad, verificación intersubjetiva de resultados, argumentos y datos, consistencia en las creencias, y auto reflexividad son las condiciones mínimas de este contenido normativo (Karl Otto-Apel, Jürgen Habermas, Hilary Putnam, Robert Brandom, John Rawls y muchos otros so en este sentido "universalistas justificatorios").

Universalismo, argumentan otros, no se trata primariamente de un término referido a la investigación cognitiva; posee, además, de un modo igualmente relevante, un significado moral. Lo definiría como el principio de que todos los seres humanos, independientemente de su raza, género, orientación sexual, capacidades físicas o psíquicas, trasfondo cultural, étnico, lingüístico o religioso, tienen derecho a igual respeto

moral. La pregunta difícil en la ética filosófica sigue siendo la de si este universalismo moral sin comprometerse con un universalismo cognitivista, tanto en el sentido del universalismo esencialista como del justificatorio.

Finalmente, el universalismo puede ser entendido en términos jurídicos. Muchos de quienes se declaran escépticos respecto a la posibilidad de proporcionar una descripción definitiva de la naturaleza humana y de la racionalidad puede que, sin embargo, insten a que las siguientes normas y principios deban ser respetados por todo sistema legal y político con pretensiones de legitimidad: todos los seres humanos tienen derecho a unos derechos humanos básicos, afirman estos universalistas jurídicos, incluyendo, como mínimo, los derechos a la vida, libertad, seguridad e integridad corporal, a alguna forma de posesión y propiedad personal, proceso debido ante la ley, libertad de expresión y asociación, incluyendo libertad de religión y conciencia. Algunos añadirían derechos socioeconómicos, como el derecho a trabajar, atención médica, minusvalía, y servicios a la tercera edad a esta lista; otros insistirían en incluir derechos de autodeterminación cultural y democrática.[341]

Defenderé que cualquier justificación política de los derechos humanos, esto es, el proyecto del universalismo jurídico presupone recurrir a un universalismo justificatorio. El objetivo de la justificación, a su vez, no puede avanzar sin el reconocimiento de la libertad comunicativa del otro, esto es, de derecho del otro de aceptar como legítimas solo aquellas reglas de acción de cuya validez ha resultado convencida con razones. El universalismo justificatorio descansa por tanto en el universalismo moral, por ejemplo, igual respeto por el otro en tanto que un ser capaz de libertad comunicativa. El universalismo justificatorio, de todos modos, no necesita presuponer una teoría detallada de la

[341] La defensa de Richard Rorty de un "liberalismo burgués postmoderno" encaja dentro de este paradigma, como también lo hacen las numerosas intervenciones de Jacques Derrida en contra del *apartheid* y a favor de las minorías y los derechos civiles en la década anterior a su muerte. Son todos intentos de disociar lo "justo" de lo "bueno", y de distinguir lo que denominó como "universalismo jurídico" del esencialismo, tanto cognitivo como moral. El universalismo, tal como defienden, puede ser político sin ser metafísico. Cf. Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism", *Journal of Philosophy* 80 (1983): 583-89; R. Rorty, "Human Rights, Rationality and Sentimentality", en *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993,* editado por Stephen Shute y Susan Hurley (New York: Basic Books, 1993), 11-34. Ver también Jacques Derrida, "Declarations of Independence", *New Political Science* (Summer 1986): 6-15.

naturaleza humana o una cosmovisión comprehensiva moral, religiosa o científica: bastará con una descripción de la agencia humana en términos del otro *generalizado* y *concreto*. Esto significa que el universalismo jurídico es incoherente sin una defensa del universalismo moral. De todos modos, estas no son relaciones de *implicación*. El universalismo moral no *implica* o *dicta* una lista específica de *derechos humanos* más allá de la protección de la libertad comunicativa de la persona; ni tampoco lo hace el universalismo justificatorio. Pero sin el reconocimiento de esta libertad comunicativa, la tarea de justificación en sí carece de significado. Todavía persistirán diferencias filosóficas en la articulación del contenido de este reconocimiento. Lo distintivo de mi posición radica en la interpretación de esta libertad comunicativa en relación con el "derecho a tener derechos".

IV

Recordemos la provocativa afirmación de Alasdair MacIntyre: "La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos, es precisamente del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que no hay unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existen".[342] Haciéndose eco de la famosa ocurrencia de Jeremy Bentham de que la creencia en derechos naturales era un "sinsentido sobre zancos",[343] MacIntyre da voz a una larga tradición de escepticismo hacia el discurso de los "derechos naturales", "derechos humanos", o "derechos básicos". Estas críticas se basan en un error que consiste en identificar los derechos humanos con el imaginario social de los primeros pensadores burgueses.[344] Históricamente, el amplio uso de términos como "propiedad" y

[342] A. MacIntyre. *After Virtue* (London: Duckworth, 1981), 67. Cf. Jeremy Bentham: "Derecho, el *derecho* sustantivo, es el hijo de la ley; de leyes *reales* se derivan derechos *reales*; pero de leyes *imaginarias*, de la "ley natural" [solo pueden derivarse] "derechos *imaginarios*". Jeremy Bentham. "Anarchical Fallacies". In *The Works of Jeremy Bentham,* vol. 2, ed. John Bowring (Edinburgh and London: W. Tait, 1843), 523.

[343] Jeremy Bentham, "Anarchical Fallacies", p. 501.

[344] Para un análisis cuidadoso de las contradicciones en las que cae la propia apelación de MacIntyre a la razón, ver Rainer Forst, *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism,* trans. by John M. Farrell (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002), 200-15.

"apropiado" (*property/propriety*) para designar los derechos en general ha servido para demarcar una esfera de exigencias y pretensiones individuales y les otorgó un aspecto de inviolabilidad.[345] Al mismo tiempo, este lenguaje ha viciado la discusión sobre los derechos hasta nuestros días.

No necesitamos ni repetir la falacia naturalista ni el uso paradigmático de la propiedad para defender pretensiones de derechos. Voy a argumentar que las pretensiones de derechos son generalmente de la siguiente forma: "Yo puedo justificar ante ti con buenas razones que tú y yo debemos respetar la exigencia recíproca de cada uno de actuar en ciertas formas y de no hacerlo en ciertas otras, y de disfrutar de ciertos recursos y servicios". Algunas exigencias de derechos son sobre *libertades*, esto es, de hacer o de abstenerse de hacer ciertas cosas sin que nadie más tenga una exigencia moral que me obligue a actuar o a abstenerme de hacerlo de ciertas formas. Los derechos sobre libertades generan obligaciones de abstención. Otras exigencias de derechos son sobre *recursos*. Estos derechos, como el derecho a una educación básica o a vecindarios seguros, por ejemplo, implican obligaciones por parte de otros sean estos individuos o instituciones, de actuar en ciertas formas y de proporcionar ciertos bienes materiales. Tal como Jeremy Waldrom observa, estos derechos desembocan en "una cascada de obligaciones" (*cascading obligations*).[346]

Para la tradición del constructivismo moral kantiano, las pretensiones de derechos no se refieren a lo que *existe*; por el contrario, nos preguntamos si nuestras vidas en común, dentro, fuera y entre entidades políticas, no deben ser guiadas por inmunidades mutua y recíprocamente garantizadas, constricciones sobre acciones, y por un acceso legítimo a ciertos bienes y recursos. Los derechos no son sobre lo que existe sino sobre el tipo de mundo en el que debemos razonablemente desear vivir.

[345] Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); ver también Anthony Pagden, "Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy", para una buena exposición histórica de la evolución del discurso de los derechos, que sin embargo evita apoyar o denunciar el eurocentrismo, en *Political Theory* 31 (April 2003): 171-99.

[346] Jeremy Waldron. "Introduction", *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. xxx. También he encontrado de mucha utilidad, Matthew Noah Smith, "The Normativity of Human Rights" (manuscrito proporcionado por el autor).

En su *Metafísica de las costumbres* Kant proponía que existe un derecho básico: "cada acción que por sí misma o por su máxima, permite la libertad de cada voluntad individual de coexistir con la libertad de todas las demás de acuerdo con una ley universal es correcta (*gerecht*)".[347] Debemos tener en cuenta que la formulación de Kant no se refiere a una lista de derechos básicos de la que se afirma que es previa a la voluntad del soberano republicano. Más bien, este principio establece cómo puede llegar a existir un orden jurídico-civil que estuviese en conformidad con la ley moral. El "principio de derecho", al igual que la tradición del discurso de los derechos naturales, afirma básicamente que solo es legítimo aquel orden político que se basa en un sistema de leyes generales que vincula la voluntad de cada uno de un modo igual. *Generalidad, reciprocidad formal e igualdad* son características del "principio del derecho". Tu libertad en tanto que ser moral solo puede ser restringida por razones que pudiesen ser aplicadas general y recíprocamente a cada uno. Una comunidad política basada en el principio del derecho te respeta en tanto que ser moral.

Una justificación discursivo-teorética del principio del derecho diferiría de la de Kant de las siguientes formas: en lugar de preguntar qué podría desear, sin contradecirse a sí mismo, que fuese una ley universal para todos, en la ética del discurso preguntamos: ¿qué normas y acuerdos institucionales normativos podrían ser considerados válidos por todos aquellos que fuesen afectados por ellos si fuesen participantes en el tipo especial de argumentación moral que llamamos discurso? (T. A. McCarthy). El énfasis se desplaza ahora desde lo que cada uno podría desear que fuese válido para todos a través de un experimento mental, a aquellos procesos justificatorios a través de los que tú y yo en diálogo debemos convencernos mutuamente de la validez de ciertas normas, por las que entiendo "reglas generales de acción".

¿Cómo podemos entonces justificar el hablar de derechos humanos sin caer ni en las trampas de la falacia naturalista ni en las del individualismo posesivo? Mi respuesta es: "para ser capaz de justificar ante ti por qué tú y yo debemos actuar de cierto modo, debo respetar tu capacidad de aceptar o rechazar razones cuya validez tú aceptas o rechazas. Pero respetar tu capacidad de aceptar o rechazar razones

[347] Immanuel Kant. *The Metaphysics of Morals* [1797], trad. y editado por Mary Gregor. En *Cambridge Texts in the History of Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 133.

cuya validez tú evalúas significa para mí el respetar tu capacidad para la libertad comunicativa". Estoy asumiendo aquí que *todos* los seres humanos que son hablantes de un lenguaje natural son capaces de libertad comunicativa, esto es, de decir *sí* o *no* a unos enunciados cuyas pretensiones de validez comprenden y de acuerdo con las cuales pueden actuar. Los derechos humanos son, por lo tanto, principios morales que protegen el ejercicio de tu libertad comunicativa y que requieren su materialización en forma legal.

Ciertamente, el ejercicio de libertad comunicativa es también un ejercicio de agencia, de formular qué metas y fines deseamos perseguir, y cómo llevarlo a cabo. A diferencia de las teorías de los derechos humanos centradas en el agente, que son sin embargo todavía las más comúnmente aceptadas, en el modelo discursivo-teorético procedemos desde una concepción del ser humano como un individuo incardinado en contextos de comunicación así como de interacción. La capacidad de formular objetivos para la acción no es previa a la capacidad de justificar estas metas con razones ante otros. Las razones para la acción no son solo fundamentos que me motivan, son también justificaciones de mis acciones en la medida en que yo me proyecto como un "hacedor" sobre un mundo social que comparto con otros, y a través del cual otros me reconocen en tanto que una persona capaz de, y responsable de, ciertos cauces de acción. Agencia y comunicación son dos caras de la misma moneda: solo me conozco a mí mismo como un agente porque puedo anticipar el ser parte de un espacio social en el que otros me reconocen como el iniciador de ciertos actos y el enunciador de ciertas palabras. El punto débil de todas las formulaciones de los derechos humanos centradas en el agente es que lo abstraen de la incardinación social de la agencia en estos contextos compartidos de habla y acción, y en su lugar se centran en el agente aislado como el sujeto privilegiado para razonar sobre los derechos.[348]

Primero y, ante todo, en tanto que ser moral capaz de libertad comunicativa, posees un *derecho a tener derechos* fundamentales. Para ejercer la libertad comunicativa es preciso que se respeten tu capacidad para una agencia incardinada, tu capacidad para la comunicación,

[348] Este es el mayor defecto en la formulación de Griffit, que no deja de ser instructiva, "Discrepancies between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights", The Presidential Address, *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 (2001): 1-28; p. 4 y ss.

así como para la acción. Es necesario que se te reconozca como un miembro de una comunidad humana organizada en la que tus palabras y tus actos te sitúen dentro de un espacio social de interacción y comunicación. Posees un *derecho*, es decir, una exigencia moral de ser reconocido por otros como "una persona portadora de derechos" con una demanda legítima de una carta de derechos legalmente instituida".[349] Los otros solo pueden restringir tu libertad en tanto que ser moral a través de razones que satisfagan las condiciones de formalidad, generalidad y reciprocidad para todos.

El derecho a tener derechos implica, además, el reconocimiento de tu propia identidad como otro generalizado al tiempo que como uno concreto.[350] Si te reconozco como un ser con derecho a derechos solo porque eres como yo, entonces estoy negando tu individualidad fundamental, que implica tu ser diferente. Si me niego a reconocerte como un ser con derecho a derechos por tu marcada otredad respecto a mí, entonces estoy negando nuestra común humanidad.

El punto de vista del "otro generalizado" requiere que contemplemos a todos y cada uno de los individuos como seres que tienen los mismos derechos y deberes que deseamos adscribirnos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de la individualidad y de la identidad concreta del otro. Asumimos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un ser que posee necesidades concretas, deseos y afectos, pero lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia a unos de otros, sino lo que nosotros, en tanto que seres hablantes, actuantes y situados, tenemos en común. Nuestra relación con el otro se rige por las normas de la *igualdad formal y la reciprocidad:* cada uno tiene derecho a esperar de nosotros lo que podemos esperar de él o ella. Al tratarte de acuerdo con estas normas, ratifico en tu persona los derechos de la humanidad y ostento una exigencia legítima de que tú harás lo mismo respecto a mí.

El punto de vista del "otro concreto", en contraste, requiere que veamos a todos y cada uno de los seres como un individuo con una constitución

[349] Para un análisis de los dos significados del "derecho a tener derechos", en términos de sus componentes moral y jurídico-civil, ver Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 56-61.

[350] Ver Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (London and New York: Routledge, 1992), 35-37.

afectivo-emocional, una historia concreta, una identidad tanto colectiva como individual. A asumir este punto de vista, ponemos entre paréntesis lo que constituye nuestro repertorio común y nos centramos en la individualidad. Nuestra relación con el otro se gobierna por las normas de *equidad* y de *complementaria reciprocidad*. Nuestras diferencias en este caso, más que excluirse se complementan. Al tratarte de acuerdo con estas normas, no solo ratifico tu humanidad, sino tu individualidad humana. Si el punto de vista del otro generalizado expresa la norma del respeto, el del otro concreto anticipa experiencias de altruismo y solidaridad.

Los conceptos del otro generalizado y del otro concreto no describen la naturaleza humana; son más bien articulaciones fenomenológicas de la experiencia humana. Admito que el punto de vista del otro generalizado, en la forma plenamente universalista que le he dado, presupone las experiencias igualitarias de la modernidad. No defiendo, al modo hegeliano, que estas concepciones sean los productos-finales del curso de la historia. Más bien son contestables, frágiles experiencias a través de las cuales el punto de vista del otro generalizado, extensivo a "toda la humanidad", se convierte en una posibilidad práctica, aunque ciertamente, no en una realidad política.

Este reconocimiento recíproco de cada uno como seres que poseen el "derecho a tener derechos" implica luchas políticas, movimientos sociales y procesos de aprendizaje dentro y a través de las clases, géneros, naciones, grupos étnicos y credos religiosos. Este es el auténtico significado del universalismo: el universalismo no consiste en una esencia o naturaleza humana que se nos dice que todos tenemos o poseemos, sino más bien en experiencias de establecer una comunalidad a través de la diversidad, conflicto, división y lucha. El universalismo es una aspiración, un objetivo moral por el que pelear; no es un hecho, una descripción del modo en que el mundo es.[351]

[351] Para una sopesada posición que yo también asumo, cf. Heiner Bielefeldt: "La historia de los derechos humanos en Occidente no consiste en un modelo vinculante que nos permite realizar predicciones sobre las expectativas de os derechos humanos en otras partes del mundo. En su lugar, la historia de os derechos humanos en Occidente nos brinda un *ejemplo* —no el paradigma per se sino meramente un ejemplo— de los diversos obstáculos, confusiones, procesos de aprendizaje, logros y fracasos en la prolongada lucha por los derechos humanos".

Permítaseme enfatizar cómo difiere de otras esta justificación de los derechos humanos a través de esta formulación discursivo-teorética de la libertad comunicativa. En primer lugar, la justificación de los derechos humanos se contempla como una práctica dialógica que no se enreda en la metafísica de las teorías de los derechos naturales o de los yoes del individualismo posesivo. Esta justificación de los derechos humanos también difiere de formulaciones relativas al agente, porque en estas se asume que los derechos humanos son condiciones de posibilidad para el ejercicio de la agencia bajo alguna descripción. Esto deja entonces sin respuesta la cuestión de por qué la pretensión de que cierta condición u otra resulta esencial para el ejercicio de *tu* agencia impone una obligación moral sobre *mí* de respetar esa exigencia. En contraste, en el modelo discursivo argumentamos que el reconocimiento de tu derecho a tener derechos es la auténtica precondición de que tú seas capaz de contestar o aceptar mi exigencia de derechos primera. *Mis* necesidades específicas del agente pueden servir como una justificación para *ti* solo si presupongo que *tus* necesidades específicas del agente pueden igualmente servir como justificación para *mí*. Y esto significa que tú y yo hemos reconocido el derecho a tener derechos de cada uno.

¿No prueba esta justificación discursivo-teorética de los derechos humanos demasiado o demasiado poco? ¿No dependen mis formulaciones de alguna comprensión de qué constituyen las "buenas razones" en los discursos? Y seguramente, añadirá el *contextualista*, estas comprensiones compartidas es difícil que no sean controvertidas, así que tu estrategia de justificación se enreda en la circularidad. Presupone una comprensión de las "buenas razones" de modo que descarta puntos de vista morales incompatibles con el no-reconocimiento de la libertad comunicativa. Para hacer frente a esta seria objeción, permitidme primero la observación de que los discursos, a diferencia de la negociación, la persuasión, el lavado de cerebros, o la manipulación coercitiva, dependen de ciertas condiciones formales de la conversación: estas son, la igualdad de cada interlocutor para participar en la comunicación, así como para iniciarla, su derecho simétrico a actos de habla y a la reciprocidad de los roles comunica-

En "'Western' versus 'Islamic' Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion of Human Rights", *Political Theory* 28 (February 2000): 90-121; pp. 101-102.

tivos: cada uno puede preguntar y responder, aportar nuevos elementos a la agenda, e iniciar la reflexión sobre las reglas del propio discurso. Estas precondiciones formales, que requieren ellas mismas reinterpretación dentro del proceso discursivo, imponen ciertas constricciones necesarias respecto a los tipos de razones que se tomarán como aceptables dentro de los discursos, pero estas nunca pueden ni se les debe exigir que proporcionen suficiente fundamento para lo que constituyen "buenas razones". De hecho, aquí tenemos una circularidad, mas no un círculo vicioso. Se trata de la circularidad hermenéutica de la razón práctica sobre la que ya había observado Aristóteles en su *Ética* que constituye un rasgo esencial de todo razonamiento en moral y política: tenemos que asumir siempre cierta comprensión de la igualdad, la reciprocidad y la simetría para ser capaces de acotar el modelo discursivo en primer lugar, pero cada uno de estos términos normativos están entonces abiertos a la justificación reflexiva, a la validación recursiva dentro del discurso en sí. Esta validación recursiva de las precondiciones del discurso ha sido mal entendida por muchos como un indicador de un círculo vicioso. Estos cargos ignoran la estructura hermenéutica de la razón práctica y desean que proceda como si fuese la razón teorética —a partir de primeras premisas no discutidas—.

Esta limitación en el rango de lo que puede contar o no como "buenas razones" en términos de las condiciones necesarias de estructuras discursivas recursivamente validadas todavía no convencerá a algunos;[352] sin embargo, me permito enfatizar que la libertad comunicativa es lo que hace posible la práctica de justificación normativa, ya que

[352] Me gustaría agradecer a Richard Bernstein por su insistencia sobre este punto. En *The Claims of Culture* me ocupaba de esta cuestión desde un tipo de democracia deliberativa y distinguía entre la "sintaxis" y la "semántica" del dar razones públicas. Las razones, sugería yo, contarían como buenas porque podrían ser consideradas como en el mejor interés de todos, considerados como seres morales y políticos". Y someter a escrutinio si X o Y —una política, una ley, un principio de acción— consiste "en el mejor interés de todos", significaría "que hemos establecido X o Y a través de procesos de deliberación pública en los que todos los afectados por estas normas y medidas políticas toman parte como participantes en un discurso". Benhabib, *The Claims of Culture,* pp. 140 ss. Afirmaba que no existe forma de conocer previamente qué exigencias o perspectivas semánticamente específicas pueden contar como "buenas razones". Lo que la ética del discurso, así como la democracia deliberativa modelada según la ética del discurso descarta, son ciertos tipos de razones —estas son las que no pueden ser sintácticamente generalizables.

si los seres humanos no pueden asentir a, o rechazar las exigencias de cada uno en base a razones cuya validez puedan evaluar, entonces no puede haber tarea justificatoria en absoluto. Incluso si las razones que invocamos en esta práctica son utilitaristas o kantianas, nietzscheanas o cristianas, al hacerlo debemos siempre previamente presuponer la capacidad de nuestro interlocutor de asentir o de disentir de nuestras exigencias sobre la base de razones cuya validez ella comprende. El "universalismo justificatorio" se encuentra en el corazón de la razón en tanto que tarea de dar-razón del mismo modo que lo es el reconocimiento del otro en tanto que un ser capaz de libertad comunicativa y del derecho a tener derechos.

La motivación para los discursos morales surge cuando se quiebran las certezas de nuestro mundo de vida a través del conflicto, el disenso y el desacuerdo, cuando existe conflicto además de controversia, *miseria*, así como falta de solidaridad. Estos discursos no son solo hipotéticos experimentos mentales o salas de juntas en las que podemos elegir el entrar o salir a voluntad; son diálogos reflexivos cuya necesidad emerge de los auténticos problemas reales de nuestros mundos de vida. Solo cuando desaparecen las certidumbres cotidianas es cuando asumimos la actitud del distanciamiento crítico y reflexivo que resulta esencial para los discursos. En este sentido Husserl está en lo cierto: hay una conexión intrínseca entre el compromiso con la razón como forma de vida fundada en prácticas contingentes de dar-razón y justificación y la concepción de la persona humana como un ser libre que tiene derecho a ser respetado.

Existe un vínculo inquebrantable, por lo tanto, entre la razón entendida como una tarea de justificación, y la justificación de los derechos humanos. El universalismo justificatorio presupone el universalismo moral —el respeto por el otro en tanto que ser capaz de libertad comunicativa—. No estoy fundamentando el derecho a tener derechos sobre la razón humana, que la tradición iusnaturalista consideraba como una expresión de la divinidad en los seres humanos. Más bien, he argumentado que el derecho a tener derechos y el derecho moral de los seres humanos a ser considerados como seres con pretensiones de derechos jurídico-políticos son condiciones de posibilidad para el ejercicio de la libertad comunicativa.

Los derechos humanos y los diversos documentos de derecho público definen tanto un mínimo que debe ser mantenido, como un máximo

al que se debe aspirar entre seres humanos que han reconocido el derecho a tener derechos de cada uno. Siempre habrá debate sobre su significado y su amplitud; por tanto, cualquier lista de ellos que proporcionemos es necesariamente incompleta. Las nuevas luchas morales, políticas y culturales producirán derechos que deberán ser añadidos a la lista y extenderán el máximo al que los seres humanos pueden aspirar. Por ejemplo, los desarrollos tecnológicos en la clonación humana, la terapia génica y la manipulación genética es probable que conduzcan a algunos derechos básicos que protejan la integridad biológica de los seres humanos y de la especie en el futuro próximo.[353] Precisamente porque emergen de estas luchas y procesos de aprendizaje, los documentos de los derechos humanos no pueden meramente incorporar un "consenso solapado" o "condiciones mínimas de legitimidad"; estos dan voz a las aspiraciones de una humanidad profundamente dividida al establecer "un estándar común de realización para todos los pueblos y todas las naciones" (Declaración Universal, Preámbulo).

¿Cómo puede uno realizar la transición desde estas consideraciones enormemente abstractas y formales sobre el derecho a tener derechos a los regímenes de derechos específicos, sistemas legales, cartas, y convenciones de las entidades políticas existentes? ¿Y qué sucede con la forma legal de los derechos humanos?[354] Tanto en la jurisprudencia

[353] Ver las muy instructivas reflexiones de Norberto Bobbio, "Human Rights Now and in the Future", en *The Age of Rights,* trad. Allan Cameron (London: Polity Press, 1996), 12-32.

[354] Para una posición que diferencia fuertemente entre las dimensiones moral y ética de los derechos humanos y su articulación legal, ver Amartya Sen, "Elements of a Theory of Human Rights", *Philosophy and Public Affairs,* p. 319. Sen desea considerar a los derechos humanos como "demandas fundamentalmente éticas" que se correlacionan con la "significatividad de las libertades que forman el objeto de estos derechos. Aunque evita una ofrecer una enumeración exhaustiva de estas libertades, para Sen las libertades son realizaciones de capacidades, tanto en el sentido de oportunidades y procesos requeridos para el despliegue de las capacidades. "Más bien la libertad, en su forma de capacidad, se centra en la *oportunidad* de lograr combinaciones de funciones..." (334). Al situar los derechos humanos de un modo tan central dentro de una teoría ética de la libertad y las capacidades, Sen deja de lado la historia política del concepto de derechos, que siempre ha estado íntimamente relacionada a exigencias de legitimidad y gobierno justo. Los derechos no se reducen a fuertes titularidades morales que se acumulan sobre los individuos, tienen que ver con exigencias de justicia y legitimidad que enmarcan nuestra existencia colectiva. No podemos reducir los derechos únicamente al lenguaje de la corrección moral. Violar un

como en la filosofía moral ha habido dos posiciones dominantes que responden a esta pregunta: el derecho natural contra el positivismo jurídico. La posición del derecho natural puede contar a Aristóteles y Platón, a los estoicos, así como a Santo Tomás de Aquino, los teóricos modernos del contrato social, como Locke y Rousseau, así como a Leo Strauss, entre sus defensores. Ellos argumentan que no puede considerarse legítimo ningún orden político o legal que no suscriba, respete o consagre en su constitución ciertos derechos que son exigibles por los seres humanos en tanto que seres humanos y que son además inalterables e irrescindibles. En el lenguaje del constitucionalismo moderno, estos derechos son "fundamentales".

El positivismo jurídico, una posición compleja que algunos rastrean hasta sofistas como Trasímaco, hasta Maquiavelo, o H.L.A. Hart, así como a Carl Schmitt, argumentan que los sistemas legales no son susceptibles de ser objeto de juicios basados en estándares de articulación extralegales —sean estos morales, metafísicos, naturalistas o científicos—. Cualquier sistema legal, en la medida en que es una articulación coherente de normas, lleva en sí sus propios estándares de enjuiciamiento, evaluación, subordinación y subsunción —en breve, sus propias reglas de reconocimiento que lo hacen funcionar como el sistema legal que es—. La idea de normas afianzadas, tal como se consideran las del derecho natural, y que se supone que preceden a este sistema legal, son ininteligibles desde este punto de vista.

El lenguaje de los derechos humanos se extiende sobre esta división. El discurso de las democracias, en particular, se ve necesariamente atrapado en esta tensión generada por la dimensión de validez de los derechos humanos que trasciende el contexto y la comunidad, por una parte, y las especificidades formadas históricamente, generadas culturalmente y socialmente modeladas de las comunidades jurídico-civiles

derecho no es lo mismo que infligir un daño moral a una persona. Podemos realizar esto último sin necesidad de realizar lo primero; al tiempo que algunas violaciones de derechos, si bien no todas, pueden ser formas de daño moral. Cuando te humillo delante de tu familia, amigos y seres queridos, por ejemplo, inflijo un daño moral sobre tu dignidad como persona; pero no por ello he violado tu derecho humano a la dignidad, algo que sí estaría haciendo si te sometiese a tortura y a otras formas de "castigo cruel e inusual". Toda violación de los derechos humanos básicos, por el contrario, que violan la libertad comunicativa de la persona, también inflige daños morales. No alanzo a ver que podamos hace en la formulación de Sen una diferenciación tan necesaria entre "daño moral" por una parte y "violación de derechos" por la otra.

por la otra. El objetivo es no negar esta tensión, abrazando solo una de estas alternativas morales, sino negociar su interdependencia resituando o reiterando lo universal en contextos concretos. Este es un proyecto que he denominado "universalismo interactivo" en *Situating the Self* e "iteraciones democráticas" en obras subsiguientes.[355] Es alrededor de la negociación de la unidad y la diversidad de los derechos humanos, esto es, la relación entre su núcleo moral y su forma legal, donde se hacen visibles las diferencias más relevantes entre mi enfoque y otras posiciones contemporáneas.

V

Si los derechos humanos encarnan principios que necesitan contextualización y especificación en la forma de normas legales, entonces debemos preguntar de qué modo se va a modelar este contenido legal. El derecho a tener derechos parece bastante abstracto y formalista, e incomodará, cuando menos, a muchos teóricos del derecho natural. La razón se debe a que se abstiene de prescribir el contenido que correspondería a cada individuo en materia de derechos civiles y políticos, una vez que el derecho a tener derechos fuese reconocido. En respuesta a esta consideración, una aproximación posible puede ser la de proceder desde el derecho a tener derechos, del que ya he defendido que protege la libertad comunicativa de la persona, a las normas de igual respeto y consideración, y de este modo derivar posteriormente una lista concreta de derechos humanos. Los derechos humanos encontrarían entonces su lugar en la filosofía moral.

Los derechos humanos básicos, aunque se basan en el principio moral de la libertad comunicativa de la persona, son también derechos legales, por ejemplo, derechos que requieren su positivización en un marco legal específico. Como ha observado Ronald Dworkin, los derechos humanos están a caballo entre la moralidad y la justicia; nos permiten juzgar la legitimidad de la ley.[356] El contenido fundamental

[355] Ver Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism. Sovereignty, Hospitality, and Democratic Iterations,* The Berkeley Tanner Lectures, con respuestas de Jeremy Waldron, Bonnie Honig y Will Kymlicka, editado por Robert Post (New York and London: Oxford University Press, 2006).

[356] Ver el ensayo clásico de Ronald Dworkin, "Taking Rights Seriously" (1970), en *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), p. 184 y ss.

de los derechos humanos formaría parte también de cualquier concepción del derecho a tener derechos: incluirían como mínimo los derechos a la vida; la libertad (incluyendo el vivir libre de esclavitud, servidumbre, ocupación forzosa, así como de violencia y esclavitud sexuales);[357] a alguna forma de propiedad personal; y a igual libertad de pensamiento (incluyendo religión), expresión, y asociación. Más aún, la libertad requiere también los recursos para el "igual valor de la libertad" (Rawls) a través de la garantía de los bienes socioeconómicos, que incluyen la adecuada provisión de alimentación básica, cobijo y educación.

El acuerdo sobre este contenido central deja todavía sin resolver muchas de las dificultades filosóficas: si estamos de acuerdo en la centralidad de un principio como el de la "libertad de expresión religiosa" debemos también aceptar que las religiones minoritarias también tienen legítimas demandas de derechos a la expresión pública en igualdad con la mayoría, tal como he argumentado, o ¿podemos acaso mantener que la libertad de expresión religiosa es compatible con ciertas restricciones razonables sobre su ejercicio, tal como Rawls ha defendido? Es en este punto que el derecho humano al autogobierno se vuelve crucial y esta es la razón por la que yo argumentaría, en contra de Rawls, que se trata de un derecho fundamental. Sin el derecho al autogobierno, ejercitado a través de los canales políticos y legales apropiados, no podemos justificar como legítimo el grado de variación en el contenido de los derechos humanos. Si la dificultad en la concepción de Martha Nussbaum sobre los derechos humanos radica en que en ella no se diferencia entre la justificación filosófica de los derechos humanos y su plasmación legal (ver páginas anteriores), la debilidad de la posición minimalista *rawlsiana* sobre los derechos humanos consiste

[357] Dado que yo considero a los individuos como otros "generalizados" y "concretos", el tener en cuenta su corporalidad y personificación, la protección de su integridad corporal en tanto que personas, que están sexuadas de modo diferente, es un derecho humano importante. No solo las mujeres están sometidas a violencia sexual, muchos gays también lo están; de todos modos, debido a su capacidad de quedarse embarazadas, la violencia y el sometimiento arbitrario contra las mujeres afecta a su personalidad y a su libertad comunicativa de una forma diferente que a los hombres gays. El punto importante es tener presente los diferentes tipos de violencia a los que uno puede ser sometido como resultado de la diferencia sexual e incorporarlas dentro de nuestra comprensión de los derechos humanos. Por ejemplo, muchos gobiernos, incluidos los EE. UU. y Canadá, ahora reconocen y garantizan la legitimidad de la peticiónde asilo de las mujeres que escapan de la mutilación genital femenina.

en que uno está obligado a aceptar cualquier cosa que un régimen legal estipule que sea el contenido de los derechos humanos, siempre y cuando cumpla ciertos criterios mínimos propios de "una sociedad decente, bien-ordenada". Entre otras cosas, esto es compatible con la negación de la igual libertad religiosa, de expresión y asociación para las minorías, así como con el rechazo al derecho al autogobierno democrático.

Ciertamente, las tradiciones jurídicas, constitucionales, así como del derecho consuetudinario de cada sociedad humana, la historia de sus interpretaciones sedimentadas, sus debates internos y desacuerdos darán forma a la articulación legal de los derechos humanos. Por ejemplo, mientras que la igualdad ante la ley es un principio fundamental para todas las sociedades que observan el imperio de la ley, en muchas sociedades como Canadá, Israel e India, esto es considerado como bastante compatible con inmunidades especiales y prerrogativas adscritas a individuos en virtud de su pertenencia a diferentes grupos culturales, políticos y religiosos.[358] Para sociedades como los EE. UU. y Francia, con concepciones de la ciudadanía más universalistas, estos arreglos multiculturales serían completamente inaceptables. Al mismo tiempo, en Francia y Alemania, la norma de la igualdad de género ha llevado a los partidos políticos a adoptar varias versiones del principio de la *paridad* —es decir, que las mujeres deben ocupar cargos públicos al cincuenta por ciento con los hombres, y que en las elecciones sus nombres deben ir en las listas de los partidos en igualdad de condiciones que los candidatos masculinos. En contraste, en los EE. UU. la igualdad de género está protegida por el título IX, que solo se aplica para las grandes instituciones que reciben financiación federal. Los partidos políticos están excluidos de esta práctica. En otras palabras, existe un grado de variación legítimo incluso en la interpretación e implementación de un derecho tan básico como el de la "igualdad ante la ley". La legitimidad de este grado de variación depende de un modo crucial del principio de autogobierno y aquí es donde yace lo distintivo de un enfoque basado en la libertad comunicativa. La libertad de expresión y de asociación no son únicamente derechos políticos de los ciudadanos cuyo contenido puede variar de una a otra comunidad política; son condiciones cruciales para el reconocimiento de los individuos en cuanto que seres que viven en un

[358] Para una mayor elaboración, ver Benhabib, *The Claims of Culture,* especialmente el cap. 5.

orden político, de cuya legitimidad han sido convencidos con buenas razones. Solo cuando ha sido satisfecha esta condición podemos decir también que existe una legítima "unidad y diversidad" en los derechos humanos entre las sociedades políticas bien ordenadas.

Si no vemos a la gente meramente como sujetos a la ley sino también como creadores de la ley, entonces se puede decir que la contextualización e interpretación de los derechos humanos procede de procesos democráticos de opinión y formación de la voluntad públicos y libres. Esta contextualización, además de estar sujeta a varias formas del imperio de la ley y de tradiciones legales en diferentes países, adquiere legitimidad democrática en la medida en que es llevado adelante a través de la interacción entre las instituciones legales y políticas en espacios públicos libres en la sociedad civil. Cuando estos principios de derecho son apropiados por la gente como suyos, pierden su *parroquialismo* así como la sospecha de paternalismo occidental que llevan típicamente asociada. Llamaré a estos procesos de apropiación "iteraciones democráticas".

Entiendo por *iteraciones democráticas* procesos complejos de argumentación pública, deliberación e intercambio a través de los que las demandas universalistas de derechos son contestadas y contextualizadas, invocadas y revocadas, positivizadas y posicionadas a través de instituciones legales y políticas, así como en las asociaciones de la sociedad civil.

En el proceso de repetición de un término o concepto, nunca nos limitamos a producir una simple réplica de su primera intención de uso o de su significado original: más bien, cada repetición es una forma de variación. Cada iteración transforma el significado, le añade matices, lo enriquece de las formas más sutiles. La iteración y repetición de normas y de cada aspecto del universo del valor, sin embargo, no es meramente un acto de repetición. Cada acto de iteración implica dar sentido a un original previamente aceptado dentro un contexto nuevo y diferente. Al antecedente se le otorga por lo tanto una nueva ubicación y significación a través de los usos y referencias subsiguientes. El significado se incrementa y transforma; igualmente, cuando la apro-

piación creativa de este original aceptado deja de tener sentido, entonces el original pierde a su vez la validez que le reconocíamos.[359]

Si las iteraciones democráticas son necesarias para que podamos juzgar la legitimidad de un abanico de variaciones en la interpretación de una exigencia de derecho, ¿cómo podemos valorar si ha habido iteración democrática en lugar de procesos demagógicos de manipulación o *indoctrinación* autoritaria?

¿No presuponen las iteraciones democráticas ciertos estándares de derechos para poder ser evaluadas con propiedad? Acepto la intuición de Jürgen Habermas de que "el principio democrático" establece que "solo pueden pretender legitimidad aquellas regulaciones que puede lograr el asentimiento (*Zustimmung*) de todos los ciudadanos en un proceso legislativo discursivo que ha sido legalmente constituido".[360]

La "constitución legal de un procedimiento de legislación discursivo" solo es posible en una sociedad que institucionaliza un marco comunicativo a través del cual los individuos, en tanto que ciudadanos o residentes, pueden participar en la formación de la voluntad y la opinión respecto a las leyes que van a regular sus vidas en común. El derecho a tener derechos no es solo un derecho a condiciones de pertenencia, sino que implica el derecho a actuar y a opinar en la esfera pública de una comunidad política cuyas leyes gobiernan la existencia de uno. Solo a través de la expresión pública de la opinión y de la acción puede concebirse a la persona humana como una criatura

[359] Presento las iteraciones democráticas como un modelo para pensar la interacción entre las disposiciones constitucionales y la política democrática. Puede ser posible extender las iteraciones democráticas como un modelo para el "poder constituyente", así como para el acto fundacional. En este ensayo asumo que las iteraciones democráticas se tratan de cuestiones políticas ordinarias, en posición a la política constitucional; aunque defiendo que las formas de política ordinaria pueden encarnar formas de constitucionalismo popular, y pueden conducir a transformaciones constitucionales a través de procesos de adición. Mucho más tendría que decirse sobre las relaciones entre un análisis teorético-discursivo de las iteraciones democráticas y el liberalismo político, de lo que me permiten los límites de este ensayo. Ver las reflexiones finales de Rawls en su "Political Liberalism: Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy,* 92 (March 1995), p. 172 y ss. Gracias a mi alumna Angélica Bernal por sus observaciones sobre este problema.

[360] Jürgen Habermas. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy,* trad. William Regh (Cambridge, MA: The MIT Press, 1996), 110.

con capacidad para interpretar ella misma exigencias de derechos.[361] Tener derechos no significa poseer un atributo físico como tener ojos verdes o un objeto como una camisa roja. Significa la capacidad de iniciar una acción u opinión que puede ser compartida por otros a través de una interpretación de la misma exigencia de derecho en sí. Hemos tenido una interpretación muy pasiva de la agencia implicada en la posesión de derechos. Los derechos humanos y los derechos de autogobierno están entrelazados. Aunque estos dos últimos no son idénticos, solo a través de instituciones de autogobierno pueden los ciudadanos y residentes de una comunidad política articular distinciones justificables entre derechos humanos y derechos civiles y políticos, y juzgar el rango de sus variaciones legítimas.

La legitimidad democrática se remonta a principio de justificación normativa, aunque estos dos no son idénticos. Las iteraciones democráticas no alteran las condiciones de validez normativa de los discursos prácticos que han sido establecidos independientemente de ellos. Las iteraciones democráticas nos permiten juzgar como *legítimos* o *ilegítimos* los procesos de formación de la voluntad y de la opinión a través de los que las exigencias de derechos se contextualizan y contestan, expanden y revisan en las prácticas institucionales llevadas a cabo a la luz de estos criterios. Estos criterios de enjuiciamiento nos permiten distinguir un consenso *fáctico* de otro *motivado racionalmente* (ver sección IV).

VI

Al mismo tiempo que Husserl contemplaba el panorama político-intelectual de una Europa que se precipitaba hacia una guerra mundial en 1935, la frágil institución de la Sociedad de Naciones se desplomaba debido a, entre otras cosas, a las hipocresías creadas por varios tratados sobre minorías y naciones sin Estado que habían acompañado la desaparición de los imperios austrohúngaro, ruso y otomano, así como del kaiserreich alemán. Para Husserl, la fe en la razón occidental, por fuerza, tenía que reemplazar la expectativa de que las estructuras institu-

[361] Para una discusión de las tradiciones que, al margen del liberalismo, no reconocen que los individuos sean "fuentes de exigencias válidas originadas en sí mismas", ver Joshua Cohen, "Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For?" p. 207.

cionales pudiesen encarnar las relaciones entre razón y libertad, paz y justicia, de un modo más tangible. Así y todo, la Declaración Universal de 1948 y la era de los derechos humanos que le ha seguido refleja las experiencias de aprendizaje moral, no solo de la humanidad occidental, sino de la humanidad en su totalidad. Los combates de las guerras mundiales no solo se desarrollaron en el continente europeo sino también en las colonias, en África y Asia. Las luchas de liberación nacional y de anticolonización del período posterior a la Segunda Guerra Mundial, a su vez, inspiraron principios de autodeterminación. Los documentos de derecho público de nuestro mundo —la DUDH; los diversos convenios internacionales sobre derechos humanos, y la Convención de Ginebra de 1961 en Relación con el Estatuto de los Refugiados y su Protocolo de 1967— se destilan de las luchas colectivas, así como del aprendizaje común. Puede que resulte demasiado utópico llamarlos pasos de cara a una "constitución mundial", pero son más que meros tratados entre estados. Son documentos de derecho público global que, junto con otros desarrollos en el dominio de la *lex mercatoria*, están alterando el terreno del ámbito internacional. Son elementos constituyentes de una sociedad civil global y no meramente internacional. En esta sociedad civil global, los individuos no son portadores de derechos únicamente en virtud de su ciudadanía dentro de estados, sino en virtud de su humanidad sin excepción. Aunque los estados siguen siendo los actores más poderosos, el margen legítimo y legal para su actividad es cada vez más limitado. Necesitamos repensar la ley de los pueblos contra el trasfondo de esta emergente y frágil sociedad civil global, que está siendo constantemente amenazada por la guerra, la violencia y la intervención humanitaria. La menguante esfera pública mundial, al tiempo que incrementa los contactos a través de las culturas, también crea desconcierto sobre el modo de explicar sus profundas divergencias. He intentado proporcionar algunas respuestas filosóficas a estas perplejidades en esta exposición.

Existe una relación fundamental entre los complejos diálogos culturales[362] entre gentes en una sociedad civil global y los procesos de iteración democrática. Solo cuando los miembros de una sociedad se pueden implicar en un diálogo libre e irrestricto sobre su identidad colectiva en esferas públicas libres es posible que desarrollen narrati-

[362] Para el concepto de "diálogos culturales complejos", ver Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era,* caps. 1 y 2, y Boaventura

vas de auto-identificación que revelen reapropiaciones fluidas y creativas de sus propias tradiciones. En contraste, los discursos totalizadores de *nuestra* cultura opuesta a *la suya* pretenden inhibir el libre discurrir de narrativas culturales individuales y colectivas que podrían producir los llamados efectos *subversivos* en los que se cuestiona a las colectividades legitimadoras en cuyo nombre se ejerce el poder. Las culturas están constituidas de un modo narrativo a través de descripciones polarizadas de diferenciaciones entre el sí y el otro. El otro no está fuera de la cultura, sino que es constitutivo de ella. Las conversaciones interculturales y las intraculturales están profundamente entrelazadas.

Un modo de contemplar los derechos humanos es como condiciones de posibilidad, en los sentidos legal y político, de "iteraciones democráticas no coaccionadas" entre los pueblos y las culturas del mundo. Estas iteraciones no pueden ser concebidas como acuerdos congelados en el espacio y en el tiempo, sino solo como una conversación continua, como un diálogo complejo que desafía los supuestos de completud de cada cultura al hacer posible a sus miembros el verse a sí mismos desde la perspectiva de los otros. Dado que el objetivo no es un acuerdo irreversible sino la ampliación de perspectivas, la consecuencia de estos diálogos es el educarnos en el grado de variación aceptable en la interpretación y contextualización de los derechos humanos. Se trata de una ampliación de nuestra comprensión de la unidad y diversidad de los derechos humanos a la igualdad y la tolerancia, a la propiedad, la privacidad y la ciudadanía.

Debemos liberar a los derechos humanos de la retórica intervencionista que tan frecuentemente les acompaña. Cuándo, por qué y bajo qué condiciones es justificable la intervención para detener y rectificar las violaciones de los derechos humanos es una cuestión propia de

de Sousa Santos que observa: "... todas las culturas son incompletas y problemáticas en su concepción de la dignidad humana. La ***incompletud*** se deriva del mismo hecho de la existencia de una pluralidad de culturas y esto se percibe mejor desde el exterior, desde la perspectiva de otra cultura. Si cada cultura fuese tan completa como pretende, solo existiría una única cultura. Elevar la conciencia de la incompletud cultural a su máximo posible es una de las tareas más importantes para la construcción de una concepción multicultural de los derechos humanos". "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", en *Moral Imperialism. A Critical Anthology,* editado por Berta Hernandez-Truyol (New York: New York University Press, 2002), 46-47.

ética política.[363] Entiendo por "ética política" el equilibrio entre intenciones y consecuencias, entre éticas de la responsabilidad y de la convicción (Max Weber). Particularmente cuando los Estados son considerados los únicos agentes con capacidad de intervención y cuando la intervención significa el uso de la fuerza militar, de acuerdo con el derecho internacional, solo la prevención de genocidios y de limpieza étnica a través de una decisión del Consejo de Seguridad debidamente promulgada puede legitimar estos actos. Estas situaciones entrañan elecciones difíciles que implican el ejercicio del juicio político.[364] Estas imponen sobre los ciudadanos, líderes y políticos, la "carga de la historia". Creo que la filosofía no puede guiarnos hasta el final de estas deliberaciones ni tampoco garantizarnos que nuestras buenas intenciones no serán destruidas por sucesos contingentes o que no se tornarán en su opuesto. Ni debería aspirar a ello. No obstante, como Kant observó,[365] hay una diferencia entre el "moralista político", que abusa de los principios morales para justificar decisiones políticas, y un "político moral", que intenta mantenerse fiel a los principios morales cuando da forma a los acontecimientos políticos. El discurso de los derechos humanos ha sido frecuentemente explotado y abusado por los "moralistas políticos"; su auténtico sitio es guiar al político moral, sean estos ciudadanos o líderes. Todo cuanto podemos ofrecer como

[363] El minimalismo sobre los derechos humanos es en el fondo también una preocupación por las políticas intervencionistas que pueden seguirse de una concepción maximalista y pretenciosa de los derechos humanos. Ignatieff es ciertamente explícito sobre este temor. Ver Michael Igantieff, *Human Rights as Politics and Idolatry,* p. 90 y ss., y también M. Ignatieff, *The Lesser Evil* (Princeton: Princeton University Press, 2004). Para un análisis de por qué esta línea argumental resulta falaz, y de que no existe una conexión necesaria entre la violación de los derechos humanos y las intervenciones humanitarias, excepto en el caso de genocidios y "crímenes contra la humanidad", como limpiezas étnicas, ver Greg Dinsmore, "When Less is Really Less-What's Wrong with Minimalist Approaches to Human Rights", *The Journal of Political Philosophy* (2007 primera ersión online).

[364] Para una formulación incisiva de una intervención "no-legal" pero sin embargo legítima de las tropas de la OTAN en el bombardeo de Belgrado para impedir el genocidio en Kosovo, ver Allen Buchanan, "From Nuremburg to Kosovo: The Morality of Illegal International Legal Reform", *Ethics* 111 (July 2001): 673-705.

[365] Immanuel Kant. [1795]. "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", trad. H.B. Nisbet. En *Kant. Political Writings,* editado por Hans Reiss (Cambridge: Cambridge Texts in the History of Political Thought, 1994). Segunda edición ampliada. Appendix II, "On the Agreement between Politics and Morality According to the Transcendental Concept of Public Right".

filósofos es una clarificación de lo que podemos considerar como legítimo y justo en el dominio mismo de los derechos humanos.

En esta exposición he argumentado que existe un derecho moral fundamental, el "derecho a tener derechos", de todo ser humano, esto es, el ser reconocido como una persona con derecho a la protección de sus derechos legales. Los derechos humanos articulan principios legales que necesitan que se les dé forma legal. La forma legal de los derechos humanos puede ofrecer variaciones legítimas en interpretaciones y contextualizaciones jurídicas y constitucionales siempre que estas variaciones resulten del ejercicio de la autonomía pública a través de estructuras de autogobierno. Sin autogobierno los derechos humanos se quedan vacíos. Existe una conexión intrínseca, y no meramente contingente, entre los derechos humanos y la autodeterminación democrática. Consecuentemente, he abogado por contemplar los derechos humanos no solo como condiciones mínimas de legitimidad en la arena internacional —que seguramente también lo son, sino como condiciones que articulan estándares normativos a los que pueden aspirar los pueblos del mundo. He caracterizado como "iteraciones democráticas" los procesos de interacción entre la formación democrática de la voluntad y de la opinión, por una parte, y los principios constitucionales y el derecho internacional por la otra. Los cargos de parroquialismo y eurocentrismo, frecuentemente aireados contra los derechos humanos, solo pueden ser confrontados cuando las institucionales de autogobierno democrático permiten la expresión y la articulación de diferencias culturales en las esferas públicas libres.

Agradecimientos

Estoy profundamente agradecida con Kenneth Baynes, Richard Bernstein, Rainer Forst, Thomas A. McCarthy, Robert Post, Amelie Rorty, James Sleeper, Matthew Noah Smith, Tamar Gendler, Shelly Kagan, y a los participantes del Yale Political Theory Colloquium del 7 de diciembre de 2006 por sus comentarios y críticas a borradores anteriores de este texto.

La Cultura Jurídica Básica como herramienta en la Educación Jurídica

JORGE ROBLES VÁZQUEZ *

RESUMEN: El presente trabajo pretende por una parte presentar brevemente a la Cultura Jurídica Básica como una herramienta en la enseñanza aprendizaje del Derecho y en un segundo momento resaltar la importancia de la crítica jurídica como un enfoque que permite una visión amplia del conocimiento jurídico, el cual se encuentra en constante cambio en nuestra vida social.

PALABRAS CLAVE: Pedagogía del Derecho, crítica jurídica, cultura jurídica básica.

Uno de los principales obstáculos con los cuales se enfrenta la educación jurídica es el enciclopedismo, que se manifiesta en el diseño de planes de estudio en los cuales predomina una inmensa cantidad de contenidos de carácter declarativo, generando una tensión en el desarrollo por "cubrir" los temas y de esta forma cumplir con lo previsto por el programa de la materia, indudablemente lo anterior reditúa en un aprendizaje memorístico de corto plazo en el mayor de los casos.

José de Jesús Bazán Levy señala que, perdidos los espejismos de la totalidad, nos quedan, y aquí está el meollo del asunto, las posibilidades de la intensidad. Si el enciclopedismo resulta imposible y encima desventajoso, por la rapidez con que se transforman los conocimientos y se desglosan sus relaciones, podemos acudir a lo fundamental, es decir, a los conocimientos y habilidades que nos permiten en cada campo adquirir otros, a los saberes de los que demás saberes y decisiones dependen.[366]

De esta forma, el concepto de cultura básica en el aspecto educativo hace referencia a que las disciplinas sean enseñadas como materias

[366] Bazán Levy, José de Jesús, "*Acerca de Algunos Conceptos fundamentales para la Definición del Bachillerato Universitario*" *http://www.anuies.mx/servicios/p_anuies/publicaciones/revsup/res077/ art1.htm*.

que desarrollen habilidades intelectuales que permitan a los alumnos usar el contenido disciplinario de las mismas para comprender y actuar sobre su entorno, así como adquirir herramientas académicas para proseguir sus estudios. De lo anterior se desprende que el sentido de la cultura básica manifiesta una propuesta educativa que pone énfasis en los desempeños y logros de los alumnos en correspondencia con una idea de escuela que busca que la adquisición de conocimientos resulte de un saber útil, crítico y contemporáneo de la sociedad de que se forma parte.

La cultura básica, es decir, la posesión de habilidades intelectuales que permiten un crecimiento intelectual autónomo, en principio no debe, a lo que inclinarían ciertas formulaciones, concebir su adquisición como un proceso abstracto y genérico que permitiría con un movimiento único apoderarse de todas las claves de todas las ciencias o, peor aún, de la clave única imaginaria que abre el acceso a toda la ciencia.[367] La cultura básica constituye una síntesis que permita alcanzar los objetivos educativos de una manera significativa, y se ve reflejada en la formación de los alumnos, en conocimientos tangibles, concretos y que le sirvan en lo cotidiano o en su desempeño profesional.

La cultura básica incluye en primer lugar todo lo que sirve para saber más individual y socialmente, las habilidades y las técnicas, los procedimientos del trabajo intelectual: leer, utilizar el diccionario, manejar procesadores de palabras, consultar bibliotecas y bancos de información, pero también tomar notas, resumir, glosar, comentar, elaborar ficheros, interpretar tablas y gráficas, preparar un manuscrito, corregir, escuchar, discutir, acordar. Estas habilidades deben ser objeto de una enseñanza metódica y explícita y no dejarse a la casualidad de los descubrimientos personales, a veces tardíos y por ende mutiladores. La cultura básica comprende asimismo actitudes, como la exigencia de racionalidad para fundar sus propias afirmaciones y no admitir sin ella las ajenas, la libertad para no someterse a ninguna exigencia arbitraria ni humana ni divina, y la solidaridad arraigada en la con ciencia de depender de los otros en la cultura con ellos compartida como instrumento de transformación eficaz del mundo.[368]

[367] Bazán Levy, José de Jesús. *Un Bachillerato de habilidades Básicas http://anuies.mx/ servicios/p_anuies publicaciones/revsup/res065/txt4.htm#top.*

[368] Bazán Levy, José de Jesús. "*Acerca de Algunos Conceptos fundamentales para la Definición del Bachillerato Universitario*"..., *op. cit.*

La cultura básica es una construcción social tanto individual como colectiva en donde los conocimientos obtenidos por el alumno, le sirven en la realidad, como un elemento transformador de su entorno, y deje de ser un agente pasivo en la comunidad. Esta cultura debe alcanzarse de manera metódica, es decir, la planeación de los procesos educativos es fundamental para alcanzar las metas educativas y no convertir la enseñanza aprendizaje en un quehacer improvisado sin fundamento y dirección. De igual forma la visión de un alumno crítico se alcanza mediante un análisis de las diferentes propuestas para ver su sustento, lo que implica formar a los educandos en valores y actitudes como la libertad, la tolerancia, el respeto, y hacerlos comprender su doble papel en la sociedad: como integrantes de esta y como agentes de cambio, de transformación de su entorno mediante las herramientas por excelencia como lo son el trabajo y el lenguaje, como señalaba Vigostky. La cultura básica universitaria se presenta también como necesariamente participativa y comprometida con la transformación del entorno cultural y social.[369]

Al ser entendida la cultura básica como el conjunto de principios y elementos productores de saber y hacer, cuya utilización permite adquirir mayores y mejores saberes y prácticas, esta es vista no como el aprendizaje de datos y conceptos sino como la adquisición de las bases metodológicas para acceder y aplicar esos conocimientos, se está aludiendo a un planteamiento formativo. En la noción de cultura básica se tiene un conglomerado de aprendizajes que como grandes lineamientos sirven para delimitar la selección de los aprendizajes en los programas de estudio, nos referimos a los aprendizajes relevantes.[370]

Los aprendizajes relevantes son las acciones que se llevan a cabo con los temas de las asignaturas, es decir lo que los estudiantes logran y hacen con los contenidos. Los aprendizajes tienen que ver con la adquisición de conocimientos, habilidades y actitudes respecto a la temática de las disciplinas. Tienen que ver con la adquisición de lo básico y/o

[369] Palencia Gómez, Javier. "*Por qué, para qué del Bachillerato. El Concepto de Cultura Básica y la Experiencia del CCH". Deslinde. Cuadernos de Cultura y Política Universitaria*. núm. 152. Agosto. México, UNAM, CESU-Coordinación de Humanidades, 1982. p. 14.

[370] García Camacho, Trinidad. "*Aprendizajes Relevantes. La Experiencia del Colegio en la Modificación de sus Programas de Estudio*". *Eutopía*, núm. 2, abril-junio, México, UNAM, Colegio de Ciencias y Humanidades, 2004. p. 8

relevante que se debe conocer en cada asignatura, expresándose en el manejo de una serie de habilidades, desempeños o capacidades que ponen en juego un contenido temático y la selección de estos aprendizajes debe ser relevante para la vida escolar y social de los estudiantes.[371]

Por otra parte, para Carreón, si la educación es considerada como uno de los factores principales que contribuyen al desarrollo del individuo y la nación, y por tanto al mejoramiento de la calidad de vida, se desprende que necesariamente la educación debe ser pertinente a la tradición histórica, social y cultural del país, a sus metas de desarrollo nacionales, a las condiciones socio-económicas, al medio ambiente, a los recursos naturales y a los objetivos y aspiraciones que forman parte de la calidad de vida de la comunidad.

En este contexto, la relevancia puede ser considerada desde tres ángulos, en relación con la calidad de la educación:

- La necesidad de arraigarla en valores nacionales y lograr la identidad cultural.
- El fortalecimiento de eslabones entre la educación y el desarrollo, y la integración con el mundo del trabajo.
- Su relación con el nuevo medio ambiente que ha estado creando la revolución científica y tecnológica que afecta ahora la vida de las personas.[372]

La educación debe verse en su dimensión histórica, ya que no es producto aislado, por lo tanto, la relevancia de los aprendizajes implica una retomarlos desde una perspectiva social. Para Jacques Delors la educación debe estructurarse en torno a cuatro aprendizajes fundamentales que en el transcurso de la vida serán para cada persona, en cierto sentido, los pilares del conocimiento: aprender a conocer, es decir adquirir los instrumentos de la comprensión; aprender a hacer, para poder influir sobre el propio entorno; aprender a vivir juntos, para participar y cooperar con los demás en todas las actividades humanas; por último, aprender a ser, un proceso fundamental que recoge elementos de los tres anteriores. Por supuesto, estas cuatro vías del saber convergen en una sola, ya que hay entre ellas múltiples puntos de contacto, coinci-

[371] *Idem*. p. 12.

[372] Carreón, Ramírez, Luis. "*¿Qué Debe Enseñarse en la Educación Media Superior*?" En *Eutopía*. núm. 1, enero-marzo. México, UNAM, Colegio de Ciencias y Humanidades, 2004. p.104.

dencia e intercambio.[373] Este punto (que desarrollaremos más adelante) complementa las ideas de lo que debemos entender por aprendizaje significativo como parte central de la cultura básica.

El concepto de cultura básica ha sido estudiado e implementado en el diseño curricular y por ende en los planes de estudio del Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) de la UNAM. Desde la reforma de 1996, se implementó un cambio muy importante en la teorización de las actividades académicas del Colegio, influidas principalmente con una perspectiva constructivista. En el caso de la materia de Derecho I y Derecho II, materias optativas del 5.º y 6.º semestre del programa de estudio, se elaboró un concepto de cultura jurídica básica, para orientar el diseño de los contenidos, objetivos, estrategias de aprendizaje y formas de evaluación. Este concepto se generó en función del modelo educativo de la UNAM y del Colegio de Ciencias y Humanidades.

Trinidad García Camacho, siguiendo las ideas de Bazán Levy[374] precisa los principales aspectos en que la cultura básica se materializa en el quehacer cotidiano:

1. La irreductibilidad del modelo educativo del Colegio a sus aspectos políticos o pedagógicos, y la caracterización de la cultura básica por sus enfoques y contenidos académicos. La cultura básica es un proyecto eminentemente académico, aun cuando estamos conscientes que en el modelo educativo existe un elemento político. Debemos realzar este punto, ya que de lo contrario el mismo concepto de cultura básica se podría reducir a meras directrices políticas de un grupo en específico, olvidando a la misma comunidad académica.
2. La necesidad de descargar los programas de estudio de la acumulación enciclopédica. Esto se ha estudiado ampliamente con anterioridad, solo basta recordar que los programas no deben de agotarse en una gran cantidad de temas, los cuales, no tienen un verdadero significado en nuestros alumnos.
3. La caracterización de la cultura del Colegio (del CCH) como básica, no solo por dar prioridad a las materias fundamentales, sino por privilegiar en ellas los principios productores del saber. Es decir, se debe dar énfasis a que el alumno posea las herramientas

[373] Delors, Jacques. *La Educación Encierra un Tesoro*, México, UNESCO, 1997. p. 91.
[374] García Camacho, Trinidad. "El modelo Educativo y la Cultura Básica"..., *op. cit.* p. 7.

necesarias para que sea un verdadero constructor de su conocimiento y no un mero reproductor de este. Esto implica un trabajo arduo en el diseño de los contenidos y objetivos de los programas para hacer realidad este punto, por lo que es necesario tener presente los lineamientos del modelo educativo de la institución educativa en cuestión.

4. El papel central de las habilidades del trabajo académico (la participación y la interacción en clase, la producción oral y escrita, la investigación, el uso de la biblioteca y el laboratorio, el trabajo en equipo) en una formación de esta naturaleza. El alumno constituye el centro del proceso educativo, por lo mismo debemos centrarnos en que el alumno cuente con las habilidades necesarias para generar conocimiento, habilidades que aprenderá en sus diversas materias. Habilidades que deben fomentarse en el mismo desarrollo de la clase, de manera activa a lo largo de los cursos.
5. La idea de lo básico como enfoque necesario para mantenerse actualizado ante el crecimiento exponencial de los conocimientos científicos, su reorganización continúa y el avance del saber tecnológico. La cultura básica no debe entenderse como algo estático e inmutable, al contrario, debe ser actualizada constantemente en virtud de los avances mismos del conocimiento, lo que obliga un constante trabajo académico de investigación para estar al día.
6. Las relaciones de la cultura básica con los valores y comportamientos en transformación en las sociedades contemporáneas. Los valores son un aspecto fundamental en la formación de los alumnos, por esto debemos reflexionar sobre qué valores y actitudes se forman en el salón de clases de manera cotidiana, es decir teorizar desde un aspecto moral nuestra actividad docente. Recordemos que en la clase se desarrolla una visión de la propia educación, incluso sin haberlo planeado, situación que se explica con el llamado currículum oculto. No olvidemos que aun cuando una clase pudiera ser meramente informativa, siempre se trabaja la parte valorativa y se proyecta una visión educativa.
7. El aprendizaje de la cultura básica en términos de adquisición de las habilidades intelectuales por área de conocimientos y materia, que posibilitan el aprender a aprender. Es necesario generar una visión amplia de toda la formación que se busca construir en el alumno, es decir determinar sus perfiles de in-

greso y egreso de acuerdo con los mismos planes y programas de estudio para alcanzar los fines mismos del modelo educativo.

8. La necesidad del profesorado de carrera como condición académica de posibilidad de este modelo. Como lo señalamos anteriormente debemos profesionalizar la actividad docente, y dejar la concepción de que esta como una tarea marginal en el quehacer del profesional del derecho.

Indudablemente un cambio de este tipo ha generado una gran discusión en el ámbito académico del Colegio, sin embargo, se entiende que el CCH debe ser "un motor permanente de innovación de la enseñanza universitaria y nacional", en donde se busque la formación de individuos críticos con un sentido social y humanista. En el programa de estudio de la Materia de Derecho I y Derecho II, se encuentra la definición de cultura jurídica básica. "Por cultura jurídica básica se entiende no solo la adquisición de conocimientos elementales y habilidades por el alumno, sino también la internalización de valores y actitudes: de interés por la ciencia jurídica, que le permitan revalorar los conocimientos alcanzados y lo lleven a vincular la teoría con la práctica, y de colaboración, solidaridad y honestidad para participar responsablemente en el mejoramiento de la vida social".[375] De la presente definición identificamos los siguientes puntos centrales.

1. Conocimientos y habilidades de los alumnos.
2. La internalización de valores y actitudes.
3. Que sean de interés de la Ciencia jurídica.
4. Que le permitan revalorar los conocimientos alcanzados.
5. La vinculación teoría y práctica.
6. La colaboración, la solidaridad y honestidad.
7. Participar responsablemente en el mejoramiento de la vida social.

La cultura jurídica básica (CJB) implica una forma distinta de abordar la implementación del modelo educativo y de igual forma, de hacer posible las metas planteadas. Es necesario que refleje la idea de un aprendizaje significativo ya que a partir de este se puede combatir claramente el aprendizaje enciclopédico. La definición de CJB resalta varios elementos, primeramente, es de señalar que implica por una

[375] *http://www.cch.unam.mx/plandeestudios/asignaturas/derecho/derechoiyii.pdf.*

parte la idea de conocimientos relevantes, es decir una separación para efectos del proceso de enseñanza aprendizaje, este punto lo desarrollaremos en el siguiente apartado.

Que sea de interés de la Ciencia Jurídica, en este punto debe entenderse de manera amplia. Cuando se habla de ciencia jurídica se hace referencia a una disciplina con su método que delimita su objeto de estudio. Si bien es cierto que en el programa de estudio institucional tiene un referente teórico para determinar sus aprendizajes relevantes, en virtud de la libertad de cátedra el docente puede delimitar los aprendizajes que él considere relevantes. Este punto no debe entenderse como una imposición de un pensamiento único, por las características de la UNAM se permite una gran libertad para que al momento de realizar su programa operativo identifique lo que realmente es importante para el alumno en virtud de su enfoque teórico.

Que le permitan revalorar los conocimientos alcanzados; el conocimiento adquirido por el alumno no comprende meramente conceptos o definiciones, implica procedimientos y actitudes. Estos conocimientos deben servirle al alumno para aprender a aprender, a criticar, plantear problemas, es decir, herramientas que le sirvan al alumno en su actividad académica, como principal actor del proceso de enseñanza aprendizaje.

Al respecto Rafael Sánchez Vázquez desarrolla el alcance de este punto al señalar que los postulados (aprender a hacer, aprender a aprender, aprender a ser) pueden ser punto de partida para establecer un marco referencial que permita contar con criterios orientadores para la docencia y su ejercicio. El aprender a hacer en lo jurídico significa: comprender la práctica jurídica, a través de la relación dialéctica entre la teoría y la práctica. Es decir, la preocupación fundamental del docente y del estudiante en este aprendizaje significativo, consiste en adquirir los conocimientos, habilidades y destrezas necesarias que les permita llevar a cabo tanto el proceso judicial como cualquier otra diligencia judicial. Además, realizar sus trabajos de investigación jurídica. Agregaríamos también cualquier quehacer jurídico como lo es la actividad administrativa o la docencia. Indudablemente la relación entre teoría y práctica encierra un nexo fundamental para alcanzar los objetivos mismos de un aprendizaje significativo del Derecho en el alumno.

El aprender a aprender en el ámbito del Derecho, consiste primordialmente, en generar conciencia en los estudiosos de esta disciplina. En

el sentido de que, el derecho como todo objeto de estudio científico, se encuentra en constante reflexión y transformación. Consecuentemente, es un requisito sine qua non, el tener una mentalidad abierta a los cambios de las instituciones jurídicas de la legislación y de jurisprudencia. Por lo tanto, el aprender a aprender en lo jurídico significa, entre otras consideraciones, el contar con una actualización permanente de la información y formación jurídica. Esta actividad implica un trabajo en gran medida de iniciativa del alumno, es decir, este deberá poseer las herramientas técnicas y metodológicas para investigar en las diversas ramas del Derecho. Por lo anterior, con una visión meramente enciclopedista, no lograríamos alcanzar dicho objetivo: el de tener un alumno constructor del conocimiento.

Finalmente, el aprender a ser en lo jurídico significa que el estudioso del Derecho adquirirá los conocimientos, habilidades y destrezas necesarias que le permitan con meridiana claridad desempeñar adecuadamente su profesión; llevar a cabo, trabajos de investigación jurídica. Igualmente, logrará una sensibilidad de la importancia de su papel histórico y de su comportamiento social para luchar por el respeto al Derecho. Consecuentemente, coadyuvar en la solución de los problemas sociales de acuerdo con la equidad y a la justicia.[376] Se reafirma ese compromiso social del alumno, que ha construido su conocimiento como un producto histórico social, y especialmente, tener una visión eminentemente social del Derecho el cual se desarrolla en un tiempo y espacio específico.

La vinculación de teoría y práctica es fundamental en el estudio del Derecho, estas relaciones entendidas como praxis, deben constituir un referente en los estudios jurídicos, ya que, si bien se puede realizar un desarrollo eminentemente teórico, la complejidad de nuestro tiempo exige del estudioso del derecho una visión amplia del análisis jurídico.[377] Como señalamos anteriormente, nuestra educación jurídica ha

[376] Sánchez Vázquez, Rafael. "Notas para un Modelos de Docencia Diferente al Sistema de Enseñanza Tradicional del Derecho", en *Revista de la Facultad de Derecho de México*. t. XLIV. mayo-agosto 1994. núms. 195-196. México, UNAM, 1994. pp. 208-211.

[377] Para una revisión de la importancia de la práctica jurídica y estudio de las llamadas clínicas nos remitimos a: Blázquez Martín, Diego. "Apuntes Acerca de la Educación Jurídica Clínica". En: *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*. núm. 3, 2005-2006, pp. 43-60, en: *http://universitas.idhbc.es/n03/03-04_blazquez.pdf*.

sido eminentemente teórica, dejando los aspectos prácticos como algo residual y que se aprenderían sola mente fuera de las universidades. La CJB abarca este punto con el objeto de que el alumno a través de un conocimiento teórico-práctico constituya un conocimiento significativo sólido que le permita tener una sólida formación jurídica. Finalmente, mediante el fomento de los valores de colaboración, solidaridad y honestidad en el propio desarrollo del curso, se deben formar alumnos para que participen en el mejoramiento de la vida social, es decir con el compromiso del alumno universitario con su sociedad, consciente de su realidad y sea partícipe de esta.

Este primer acercamiento a la CJB nos brinda la oportunidad para poner de manifiesto que desde un enfoque constructivista y partiendo de un modelo educativo podemos trabajar los llamados aprendizajes relevantes, de esta forma debemos centrarnos en lo que realmente necesita el alumno al abordar una materia en particular, incluso en todo el plan de estudios.

Este no es un tema sencillo ya que implica foros de discusión, el trabajo colegiado de profesores, propuestas académicas, divulgación del modelo educativo, enfoque didáctico, y especialmente un constante trabajo académico en el salón de clases. Los aprendizajes relevantes, reiteramos, no deben entenderse como una imposición sino una propuesta para que el docente con su marco de referencia y su experiencia trabaje el material jurídico educativo.

Se puede decir que esta definición de CJB que hemos citado se refiere a estudios de educación media superior, como lo es actualmente el Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, y no a educación superior y por lo tanto no es aplicable a nuestro objeto de estudio. Hemos hecho referencia a lo largo de la presente investigación, de la importancia del aprendizaje significativo desde un enfoque constructivista, en este sentido creemos que tomando como base la anterior definición podemos elaborar una propuesta para los estudios de educación superior y posteriormente otra para los de posgrado.

Podemos decir que la CJB para los estudios jurídicos (en general) a nivel superior, implica los aprendizajes relevantes de las diversas materias jurídicas determinadas a partir de un enfoque jurídico específico que le permitan al alumno construir una concepción teórico-práctica del derecho, en el contexto histórico social del cual es parte y agente activo.

Esta propuesta para los estudios jurídicos a nivel superior permite abarcar todas las materias que conforman un plan de estudios de la licenciatura en Derecho, resaltando que se debe partir de una propuesta. De igual forma resaltamos la idea de praxis del conocimiento y compromiso social del alumno. Con base en lo anterior se debe generar una intensa vida colegiada de los profesores para discutir e intercambias ideas en torno a los aprendizajes que buscan cada uno de los profesores, para conocer diversas posturas y enfoques, que sean foros de retroalimentación académica y permitan generar programas institucionales de las materias más ricos y lo más importante fomentar los programas operativos de los profesores.

Partiendo de lo anterior proponemos una definición de CJB para los estudios de posgrado en la Facultad de Derecho de la UNAM, atendiendo a sus particularidades, contexto y nuestras experiencias académicas.

La CJB a nivel posgrado en los estudios jurídicos consiste en los aprendizajes relevantes de las diversas materias jurídicas determinadas a partir de un enfoque específico que le permitan al alumno de especialidad formarse como profesionales en el campo de las ciencias jurídicas que profundicen y amplíen los conocimientos y destrezas requeridos en el ejercicio profesional de un área específica. Al alumno de maestría el iniciarse en el estudio del pensamiento iusfilosófico, la investigación interdisciplinaria y la docencia a nivel superior. Al alumno de doctorado el de generar conocimiento jurídico de frontera, lo anterior en el contexto histórico social del cual es parte y agente activo.

La anterior definición busca abarcar los programas de posgrado que se imparten en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho de la UNAM, en primer lugar se resalta el punto de los aprendizajes relevantes (como ya se mencionó) que implican un enfoque específico. En el caso de especialidad se resalta el aspecto profesionalizante que se busca mediante este tipo de estudios. Queremos centrar nuestro análisis al tema de maestría en Derecho identificando los siguientes puntos:

A. Iniciarse en el estudio del pensamiento iusfilosófico.
B. Iniciarse en la investigación interdisciplinaria.
C. La docencia a nivel superior.

Uno de los objetivos de los estudios de posgrado es que el alumno posea un riguroso análisis metodológico, y la forma de que el alumno aprecie el alcance y la construcción del razonamiento jurídico es mediante el estudio iusfilosófico. Mediante la identificación del marco teórico filosófico, el alumno puede distinguir con claridad cuál es el método adecuado, sus alcances y límites, así como delimitar el objeto de estudio, esta actividad que a primera vista parece algo simple, pero en realidad es el punto central del "riguroso análisis metodológico". Estas herramientas de análisis solo se pueden apreciar y distinguir mediante un estudio iusfilosófico, de ahí que identifiquemos uno de los puntos centrales que debe perseguir la CJB en el Posgrado, en especial en el caso de la Maestría en Derecho.

El iniciarse en la investigación interdisciplinaria es resultado de una correcta metodología, enfocada a la interdisciplina, entendiendo a esta cuando el objeto de estudio es visto por varios profesionistas con su enfoque, pero todos hablan un mismo lenguaje. La interdisciplina aporta al análisis los avances teóricos que cada disciplina ha consolidado y permite comprender mejor los problemas, gracias a las perspectivas compartidas.[378] En el caso del Posgrado de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho, es común encontrar entre sus alumnos licenciados en otras disciplinas diferentes al Derecho como Ciencia Política, Relaciones Internacionales, Economía, Contaduría, Filosofía, incluso de las Ciencias Naturales. En este sentido, la interdisciplina se da al analizar lo jurídico desde el enfoque de cada disciplina, pero todos tienen presente la concepción propiamente jurídica aprendida en el posgrado, con lo cual se enriquece el debate en clase y se busca que se refleje en las investigaciones hechas en la División.

En lo referente a la docencia a nivel superior, nos referimos a formar verdaderos profesionales de la Docencia en materia jurídica, aptos para desempeñar dicha actividad académica en los niveles de licenciatura y en su caso de posgrado, en este sentido posee una especial importancia la llamada vertiente pedagógica de la maestría. Este punto es muy importante ya que desde esta perspectiva la Facultad posee con su División de Estudios de Posgrado, un centro donde se deben formar las nuevas generaciones de profesores, no solo iniciados en la

[378] Garduño Rubio, Tere y Guerra y Sánchez, Ma. Elena. "*Una Educación Basada en Competencias*", México, Ediciones SM. Colección Aula Nueva. 2008. p. 21.

investigación, sino con sólidas herramientas docentes que le permitan alcanzar con éxito su tarea. Estamos de acuerdo con Chavolla cuando señala que el magisterio es la clave que permite abrir la puerta de las capacidades creativas de todo alumno, con las cuales podrá liberar sus maravillosas cualidades de cualquier inhibición, pero es necesario hacer un cambio radical en la formación de estos.[379]

El conocimiento del modelo educativo brindaría las bases necesarias para ubicar y sentar los fundamentos de la actividad docente para el profesor. En el caso del enfoque didáctico se debe trabajar el propio marco desde el cual trabaja el docente, es decir brindar sus herramientas teóricas para entender su actividad cotidiana. Una vez comprendido su propio enfoque por parte del profesor es necesario que reflexione sobre cómo llevar a cabo su marco de referencia a la práctica en el salón de clase mediante la instrumentación didáctica, es decir revisar las técnicas adecuadas para realizar su tarea docente y alcanzar los objetivos educativos planteados desde el propio diseño curricular. Los profesores adquirimos el compromiso de desarrollar un ambiente de comprensión y de creatividad para que los estudiantes amplíen los conocimientos, habilidades y destrezas necesarias para poder desempeñar de manera eficaz su profesión. También formales un criterio y una mentalidad abiertos a la investigación jurídica.[380] En este sentido se busca que el nuevo docente incentive un aprendizaje significativo en sus alumnos con su actividad centrada en los aprendizajes relevantes y conocer de las técnicas adecuadas para llevar a feliz término los propósitos antes mencionados.

Finalmente, para el caso del doctorado en Derecho se señala que el alumno debe de generar conocimiento jurídico de frontera, en el entendido de que mediante el uso de un marco teórico, el método y un manejo de las técnicas de investigación adecuadas, el doctorando estará en posibilidad de generar verdaderos problemas de investigación

[379] Chavolla Contreras, Guillermo..., *op. cit*. p. 8.

[380] Sánchez Vázquez, Rafael. "*La Importancia de la Tecnología Educativa en la Enseñanza del Derecho*". En *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Nueva Serie. Año. XXV. núm. 74. mayo- agosto 1992. México, UNAM, 1992. p. 497.

jurídica, que constituyan líneas de estudio originales, con actualidad y relevancias teóricas en alguna rama del conocimiento jurídico.[381]

Para los alumnos, la CJB constituye un referente esencial para poder encausar su trabajo, no únicamente en el salón de clase, sino como guía para su propia formación al llevar a cabo la actividad de investigación dentro de su propio aprendizaje. La CJB debe constituir la guía para el trabajo del estudiante a lo largo de sus estudios, no solo en una materia en especial, sino en todas. Como se señaló anteriormente, lo que buscamos es que los alumnos aprendan a aprender, a hacer y a ser, lo cual no es tarea sencilla, sin embargo, con una educación basada en la CJB realmente el alumno deberá contar con las herramientas necesarias para que continúe con la construcción del conocimiento jurídico, ya que sería imposible aprender todo el saber jurídico en unos cuantos cursos.

La visión crítica del derecho es fundamental para generar una nueva visión de los estudios jurídicos, esta forma permite que el estudiante se acerque a la problemática social del derecho con nuevos referentes.

Los *Critical Legal Studies (CLS)* ofrecen al estudiante de Derecho las herramientas para leer múltiples interpretaciones, explorar diversas alternativas institucionales y conocer prácticas y caminos posibles fuera de un sistema jurídico que, muy a menudo es presentado como complaciente o trágicamente congelado dentro de un sistema unitario y solamente con un curso de desarrollo posible. Se trata de enseñar a los estudiantes las grandes visiones políticas enterradas dentro de los argumentos más técnicos y a debatir estas visiones abiertamente. Lo anterior implica necesariamente un gran trabajo académico para alcanzar dichos objetivos y encierra una planeación en donde los objetivos y las estrategias de enseñanza jueguen un papel muy importante.

[381] Al respecto Serafín Ortíz Ortíz señala lo siguiente respecto al conocimiento frontera: "La enseñanza del Derecho del más elevado nivel guarda una relación simbiótica con la producción del conocimiento jurídico, es decir, en el posgrado es imprescindible la articulación docencia-investigación. Así, se puede afirmar que la generación de conocimiento se constituye en la enseñanza y el intercambio de información, razón suficiente para sostener que la información con que se cuenta ha de ser el conocimiento de frontera, que ofrezca la posibilidad de generar y orientar el conocimiento para resolver de los problemas sociales de una mejor manera o bien proponer soluciones alternativas innovadoras a los problemas existentes". Ortíz Ortíz, Serafín. "*Educación Jurídica y Posgrado en México*". *Derecho y Cultura*, núms. 14-15. mayo-diciembre. México. 2004. p. 56.

En este mismo sentido el profesor debe constituirse como el principal innovador de la enseñanza del Derecho, evitando los errores de la educación tradicional, buscando una educación alternativa que brinde caminos diferentes en los cuales los alumnos puedan transitar en la construcción del conocimiento jurídico.

El debate político debe ser la principal actividad en el estudio del Derecho, ya que es en este campo donde posiblemente se tomen las principales decisiones jurídicas. Por lo tanto, el estudioso debe manejar el aspecto político del Derecho, que es en realidad el verdadero debate jurídico, y no agotar o reducirlo únicamente a cuestiones técnicas o argumentos tradicionales utilizados por los jueces. La educación jurídica no se encuentra exenta del matiz político, sin embargo, debemos tener presente de manera constante su dimensión, no necesariamente verlo como una parte negativa, sino como algo inherente de la propia actividad educativa, como todo quehacer humano.

Los *CLS* han desarrollado interesantes reflexiones en torno al salón de clases, el cual es visto como un espacio donde se da una gran gama de relaciones políticas y educativas, cuya finalidad es la reproducción de la jerarquía.[382] El alumno, al tener un papel pasivo en los procesos de enseñanza aprendizaje y poseer un conocimiento centrado en la memorización genera las condiciones para que se convierta en una pieza de toda la maquinaria que es la educación tradicional del Derecho.

La idea de que existe un razonamiento jurídico aislado es una de las principales observaciones que realizan los *CLS* en torno a la educación jurídica, pues este se fomenta como si fuera la pauta de diferenciación entre lo jurídico y otro tipo de materias. En México, la educación jurídica tradicional se encuentra enfocada y asociada con un enfoque positivista kelseniano. Así podemos apreciarlo en el diseño de materias como Introducción al Estudio del Derecho, asignatura que se imparte en los primeros semestres de la licenciatura (en derecho), y cuya preocupación central es mostrar al Derecho como algo distinto de la moral (tradicio-

[382] Al respecto coincidimos con James Boyle cuando señala que los CLS pueden ofrecer mucho afuera de los Estados Unidos de América, como sus observaciones sobre la indeterminación y las formas políticas ocultas de las decisiones tecnocráticas, la importancia del cambio social y la indeterminación en la Teoría Jurídica, véase Boyle, James (ed.), "Critical Legal Studies", New York University Press. Estados Unidos de América. 1992. p. XIV.

nalmente se señala que el Derecho es bilateral, heterónomo, exterior y coercible a diferencia de moral que es interior autónoma, unilateral e incoercible), situación que se remarca de manera constante y se da como una verdad indiscutible. Lo anterior refuerza la ideología de que el Derecho es un producto apolítico, atemporal y ahistórico, que no necesita ningún vínculo con otras disciplinas para su comprensión en la realidad.

Es de señalar que la concepción positivista neokantiana como la de Kelsen es un producto que ha tenido un gran impacto en los estudios jurídicos en nuestro país desde la década de los treinta del siglo XX, ya que apareció como una "Novedad" en el panorama teórico filosófico nacional, sin embargo, este tipo de estudios es muy explorado en otros países como Alemania o Inglaterra desde el siglo XIX. Es necesario señalar que en sí mismo la postura kelseniana del Derecho no fomenta una educación tradicional, sino que algunos de sus postulados como la pureza metodológica pueden ser interpretados como que el derecho en todas sus concepciones y posibilidades debe ser "puro" y conceptual.

Esta concepción "positivista" de la educación no solo se expresa en una materia aislada, sino que está presente en el diseño de planes de estudio y por ende, se encuentra en todo el diseño curricular. Muestra de ello es la elaboración de buen número de libros jurídicos que reproducen el capitulado de la ley y se limitan a dar descripciones legales, lo cual no constituye una herramienta del todo útil para un aprendizaje significativo. Por el contrario, son materiales que fomentan la memorización del texto legal y la percepción de que el Derecho no tiene vínculos con la moral o la política, es decir, constituye una "ideología de la no ideología".

Esta visión del Derecho sin contenido, no necesariamente queda en el ámbito de la Teoría o la Filosofía del Derecho, como se pensaría, pongamos por ejemplo al derecho constitucional, cuando vemos a nuestros profesores cuando hacen un análisis estricto de una ley "a la luz de la Constitución", mediante un "estricto estudio jurídico, sin hacer política", estas expresiones que tan comúnmente se realizan en nuestro medio son un ejemplo vivo de esta visión de que el Derecho no tiene nexos con la política o la historia.

El salón de clases es empleado como un espacio de autoritarismo donde se reproduce la ideología; si revisamos la estructura de un salón

de clases, se encontrará que está diseñado para impartir la cátedra magistral, no de manera eventual, sino constante. Ello motiva que todo el sistema educativo gire en torno al profesor y sea visto como poseedor de la verdad, es decir, él es el único que puede enseñar el contenido de la materia. De esta manera, se hace que el alumno quede en un segundo plano y se merme su participación en clase.

El exceso de la cátedra magistral genera una situación de jerarquía, al remarcar una situación de superioridad, control y dominio por parte del profesor, situación que no es compatible con un aprendizaje significativo ni mucho menos, con otros objetivos educativos como pueden ser los contenidos actitudinales (la enseñanza de valores tales como la tolerancia, el respeto y la diversidad).

La clase magistral no es un recurso negativo que debamos desechar por completo, pues indudablemente tiene sus beneficios. La cátedra es un excelente recurso cuando el profesor aborda temas altamente especializados, presenta nuevas líneas de estudio o genera un estado del arte de una materia en específico. La cátedra tiene buenos alcances educativos cuando se utiliza como una técnica más en los procesos de enseñanza-aprendizaje del derecho, empero si se abusa de ella, únicamente generará memorización de los temas de manera acrítica, fomentará pasividad del alumno y el salón de clases dejará de ser un espacio de enseñanza-aprendizaje de contenidos educativos y se convertirá en un lugar en donde se reproduzca la ideología y la jerarquía. La reproducción del sistema, es decir, la educación jurídica como instrumento para conservar o mantener el *status quo,* es otro de los puntos que se resalta en la crítica de los *CLS* y que tiene contacto con la educación jurídica tradicional del Derecho. Un aforismo muy importante dentro de nuestra tradición es el que reza: “la forma es fondo”, lo cual revela no solamente una situación procesal o de técnica sino algo más profundo: el Derecho en su parte sustantiva se encuentra supeditado al cumplimiento de las formas que el propio Derecho exige. Por esta razón, la educación tradicional del Derecho se centra, más que en la enseñanza de temas de fondo, en la preparación del alumno para el mundo de las formalidades y procedimientos, para “hacer valer al Derecho”. Esto refleja un interés muy especial en que los profesores se preocupen por enseñar estos puntos formales en aras de que los alumnos realmente puedan generar un conocimiento propio y autónomo, o sea que les brinde herramientas para continuar en el estudio

del derecho mismo, hecho contrario a lo que realmente ocurre: se fomenta la repetición sin cuestionamiento y, finalmente se genera la jerarquía jurídica.

Lo anterior encierra algo más profundo, ya que, si bien no se entra en cuestiones de fondo en muchos casos, la pregunta sería: ¿realmente los alumnos están aprendiendo a investigar? ¿Asimismo se fomenta que el alumno reflexione sobre los temas abordados en clase? Consideramos que las respuestas son ambas negativas. La educación tradicional genera gran des memorias, pero no los espacios donde se pueda dar la reflexión, el análisis, la construcción de un conocimiento entre alumnos y profesores, mediante la investigación del derecho, ya sea en la biblioteca, la hemeroteca, o la investigación de campo. Es necesario que de manera clara quede manifiesto ese carácter jerárquico de la educación jurídica.

Esto nos permite concluir que el estudio de los CLS es muy amplio y rico que bien merece una línea específica de investigación no solo en el ámbito teórico filosófico. En especial consideramos que hemos puesto de manifiesto que la educación tradicional es a todas luces insuficiente para lograr un conocimiento centrado en el alumno, para que este investigue, reflexione o analice al Derecho.

Finalmente, la educación jurídica debe ser replanteada de su forma tradicional, y pasar a otro nivel en donde lo importante es la construcción del conocimiento jurídico, teniendo como actor principal al alumno. La CJB debe orientar la actividad académica en diferentes momentos, desde su planeación hasta su instrumentación en el salón de clases, lo anterior encierra una nueva concepción sobre la misma educación jurídica, alejada de las concepciones únicamente teóricas del Derecho, o enciclopedistas. Necesitamos una nueva educación jurídica que realmente vea por el alumno, en donde el trabajo colegiado sea la nota relevante de la vida académica, la constante reflexión sobre planes y programas de estudio, un intenso programa de formación docente, la programación de cursos de los alumnos sobre técnicas de aprendizaje, la elaboración de nuevos libros de texto y manuales, el diseño de material didáctico para las clases, el repensar, incluso, las mismas instalaciones de la institución; en síntesis la Cultura Jurídica Básica debe constituir la pieza que enlaza el modelo educativo y su instrumentación en la realidad cotidiana en la escuela.

Los pobres y el uso del derecho

Jesús Antonio de la Torre Rangel

El derecho parte y es una realidad basada en el hombre, el fundamento de todo derecho debiera ser la dignidad humana y en especial, la de los hombres pobres. El derecho es el ideal ético de justicia.

El derecho subjetivo por oposición al derecho objetivo, pendiente de la norma y su validez, debe considerar aquellos derechos no reconocidos en la ley e incluso negados, pero que son reclamados por grupos sociales.

Según la posición social de los reclamantes la idea de justicia es diferente. Aparte de la justicia conservadora, que no admite revisión de los derechos ya adquiridos y de la justicia oficial del Estado, respetuosa de la norma, existe la justicia implícita en las luchas reivindicativas.

Se nos plantea agrupar los diferentes sectores sociales que reclaman, que no tienen satisfechas sus necesidades, como pobres, un poco para mostrar que abarca todas las carencias y para resaltar que si hay una acumulación de capital también podría hablarse de una acumulación de la pobreza.

I. A manera de introducción

En América Latina asistimos al surgimiento de un fenómeno muy interesante con relación a la juridicidad de sus sociedades. Está gestándose lo que los compañeros brasileños han llamado el *Direito in sugente*[383], el Derecho insurgente, en el seno de las organizaciones populares; y está constituido por el modo como los pobres hacen uso del Derecho, fundamentalmente, en dos sentidos: como práctica jurídica alternativa de la juridicidad vigente y como reapropiación del poder normativo, creando su propio derecho objetivo hacia el interior de sus comunidades.

A continuación expongo, a manera de esbozo, mi punto de vista sobre esta cuestión:

[383] *Así le llaman sobre todo los juristas nucledos en torno al Instituto de Apoio Jurídico Popular, de Río de Janeiro.*

II. Analogía del derecho

Primero importa distinguir dos niveles de comprensión del derecho: desde la filosofía y desde la sociología. Uno no excluye al otro, sino que se entrecruzan frecuentemente, sin embargo, es importante la distinción sobre todo cuando se parte del verbo *usar* y más en concreto *usar el Derecho,* porque en ese sentido pareciera que entendemos la realidad. Derecho es un sentido únicamente instrumental y por lo tanto, desde posturas relativistas acerca de lo jurídico, y esto solo es exacto desde nuestro entender el derecho desde una postura sociológica, pero no cuando entendemos el Derecho desde sus últimas causas, pues entonces nuestra visión deja de ser relativista, ya que adoptamos acerca del derecho una postura bien definida y en relación directa con el ser humano.

Efraín González Morfín nos propone acceder al ser del Derecho por medio del conocimiento análogo, es decir por la analogía[384]. Y esto en virtud de que el Derecho es un concepto análogo y no unívoco; de tal manera que se abstrae la realidad del Derecho por medio del conocimiento que proporciona la analogía.

De acuerdo con su etimología, el conocimiento análogo se da *ana logon,* esto es, según la relación de un ser con otro. La analogía supone el tránsito del ser más conocido al menos conocido, mediante una combinación de conveniencia y discrepancia entre ellos.

Así el Derecho es un término que se predica en forma análoga de varias realidades: la norma o derecho objetivo, la facultad o derecho subjetivo, el ideal ético de justicia y la ciencia del Derecho.

Desde el punto de vista filosófico, lo fundamental —de los fundamentos—, está en saber cual de esas cuatro realidades que son Derecho constituye el analogado principal, eso es, cuál de esas realidades jurídicas tiene de manera propia y sobresaliente las cualidades del ser, y a cuales se les atribuye esas cualidades, como analogados secundarios, en relación y dependencia al analogado principal.

[384] *González Morfín, Efraín. "Analogía, Ser del Derecho y Ser de la Sociedad", en Jurídica N° 6, Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana. México, Junio de 1974.*

No es el objeto de este trabajo profundizar en este tema que es de por sí bastante polémico y que en otro lugar ya lo hemos tratado[385]. Aquí toca solo expresar, de plano el punto de vista que hemos adoptado. Estamos de acuerdo con González Morfín, que sostiene que el analogado principal, tanto en el orden del *ser como en el del conocer, es el derecho subjetivo*. "Si se ha de sostener la concepción equilibrada del Derecho en el orden del conocimiento y en el orden del ser, hay que decir que la realidad original o analogado principal es la facultad o potestad moral de la persona sobre lo suyo, con la amplitud que corresponde a esa expresión tan breve: se trata no solo de bienes físicos o materiales, sino de todo el repertorio ontológico que puede disponer el ser humano para desplegar sus capacidades y alcanzar su fin.[386]

III. Los usos del derecho

La esencia de lo jurídico la encontramos, pues, en la facultad del hombre de exigir el otorgamiento de lo que es suyo (analogado principal), siendo este atributo de la persona el que fundamenta la normatividad, la justicia y el conocimiento científico de lo jurídico (analogados secundarios). De tal manera que el *derecho es una realidad cuya esencia radica en el hombre mismo. La Raíz de todo derecho es la dignidad humana*.

No nos parece ocioso insistir en los fundamentos filosóficos del Derecho, pues nos permiten ir a la raíz en la comprensión de la juridicidad y de su uso. El derecho todo debe ordenarse en servicio del hombre, de los derechos humanos; y muy especialmente, de aquellos a los cuales les son pisoteados sistemáticamente —por sistema— sus derechos: los pobres.

La exposición que acabamos de hacer constituye el punto de partida de nuestro modo de entender el Derecho desde la perspectiva filosófica. A continuación, desarrollaremos lo relativo al uso del derecho, que es una visión sociológica del fenómeno jurídico.

---

385 Aportes para la Crítica del Pensamiento Jurídico Contemporáneo, *en prensa. Será publicado por la Universidad Autónoma de San Luis Po tosi, México.*

386 *González Morfín, Efraín*. Ob. cit. págs. 292 y 293.

El derecho tiene usos diversos. Los usos del derecho varían dependiendo tanto de la realidad —análoga— derecho que se utilice, como de quien haga precisamente esa utilización.

El derecho es un fenómeno social complejo, que como vimos no se agota en las leyes o normas legales, que es el sentido más usual que se le da a la palabra *derecho*. El fenómeno jurídico está formado, también, por los derechos subjetivos o facultades de las personas o grupos sociales; por las ideas, aspiraciones y concretizaciones de justicia; y por el conocimiento sistemático del propio fenómeno jurídico, que constituye el objeto de la ciencia del derecho.

Ahora bien, esas cuatro realidades, que forman el fenómeno jurídico tienen cada una su propia complejidad, que es importante tratar de desentrañar.

Del derecho objetivo o Ley debemos conocer cómo ha sido su proceso de formación tanto formal como material. En el primer caso será lo relativo a si las normas se han expedido conforme a las formalidades prescritas para ello, en el derecho moderno tiene que ver con su constitucionalidad, o no; en el segundo caso es necesario saber qué intereses protege, qué valores resguarda, qué hechos sociales lo motivaron, su expresión de clase, etcétera; y también relacionado con el derecho objetivo está lo relativo a su interpretación tanto por el Estado, los tribunales encargados de aplicarlo en caso de conflicto, los grupos sociales y las personas individuales.

Respecto de las facultades o derechos subjetivos, son dos las cuestiones más importantes a considerar: 1° los derechos que la propia ley otorga o reconoce en los grupos sociales o individuos; y 2° aquellos derechos no reconocidos por la ley e incluso negados, pero que, sin embargo, los grupos sociales y los individuos se saben poseedores de los mismos, aunque el derecho objetivo no se los reconozca o incluso se los niegue y, por supuesto, tratan de hacerlos valer en diversas instancias de sus luchas.

Independientemente del concepto filosófico de justicia, que para nosotros no es relativo, según hemos reiterado, socialmente aparecen diversas ideas acerca de la justicia dependiendo de los distintos actores sociales. Así podemos hablar de tres ideas distintas de justicia según las posiciones sociales de sus portadores. Las clases dominantes apelan

a la que podríamos llamar una justicia conservadora, que es la que implica dar a cada quien lo suyo de acuerdo a lo que aquí y ahora tiene como suyo, no aceptando revisión alguna de los derechos ya adquiridos, de lo que ya de suyo posee. Por otro lado, la idea de justicia oficial del Estado, consistente en la declaración formal de los poderes públicos de lo que es suyo de cada quien, lo cual se hace conforme a las leyes vigentes. Y por último, existe una tercera idea de la justicia, que podríamos llamar justicia que se reclama o justicia reclamada, que es la de aquellos grupos sociales o personas que luchan por el reconocimiento de derechos, no aceptados o negados por la legislación o por la práctica de los poderes públicos y privados o por la misma práctica judicial. Esta última idea de justicia es más difícil que se exprese de manera clara y sistemática, pero resulta implícita en las diversas luchas reivindicativas, ya que se trata muchas veces de derechos subjetivos sabidos o intuidos.

Y respecto del acercamiento científico al Derecho, varía también dependiendo del concepto de ciencia. Existen los estudios normativistas o formalógicos, los meramente positivistas, los sociológicos, etcétera.

Pues bien, el Derecho, como norma, como facultad y como idea de justicia, tanto en lo cotidiano como en los conflictos sociales, hacen uso del mismo: el Estado, diversas instituciones, grupos sociales e individuos. Son los usuarios, del Derecho. Y en ese sentido, los pobres también son usuarios del Derecho.

IV. El *pobre* como categoría sociológica

Creo que es momento de explicar qué entiendo por el pobre, los pobres, y por qué he optado por este término como categoría sociológica, y no por otro como podría ser proletariado, clases subalternas o dominadas, o quizás el pueblo, u otras.

En este punto —como en muchos otros— soy deudor en la sistematización teórica de compañeros brasileños.

Considero que el uso del Derecho, como Derecho insurgente en el sentido en que hemos hablado, se da en ciertas comunidades ya sea urbanas, campesinas e incluso indígenas, de pobres o empobrecidos, para las cuales, en cuanto a su caracterización, el uso de otros términos no resulta exacto.

Por eso creo que lleva razón José de Souza Martins, cuando escribe lo siguiente:

> "Pienso que es muy importante considerar que la categoría explicativa que organiza el pensamiento de los miembros de esas comunidades es la categoría de pobre... La categoría pobre es amplia y abarca todo tipo de pobreza —desde la miseria del hambre hasta la falta de justicia y derechos, la desigualdad, la opresión, la falta de libertad, el compromiso de la fe por la degradación del hombre—. Es diferente de la situación de clase social, que se define por una categoría económica, como el salario o la propiedad, que por eso queda centrada en la producción. La categoría pobre, al contrario, tiene una definición ética e histórica que implica considerar los resultados de la producción, no solo la acumulación del capital, sino también la acumulación de la pobreza que de ella resulta. La realidad social pasa a ser considerada no a partir de la igualdad jurídica que sustenta las ficciones básicas sobre los derechos, sino a partir de la desigualdad económica y social que desenmascara y denuncia la falta de derechos. Es por eso también que es otra la concepción y la práctica de las relaciones sociales. No la concepción societaria, abstracta e ideológica de las relaciones de contenido contractual, que presuponen la equivalencia, la igualdad, la negociación, de yo y el otro. Sino la concepción comunitaria, concreta y utópica, democrática, del nosotros. Es común en el lenguaje de esos movimientos, grupos y entidades la palabra unión y su práctica en búsqueda de las condiciones para unir a los pobres, —los hambrientos, los que padecen la injusticia, los marginados—.

El pobre, pues, las comunidades de pobres, en el sentido arriba expresado, son las que están haciendo uso de la juridicidad como derecho insurgente; y esto en dos sentidos, como ya dijimos: como uso alternativo del derecho y como reapropiación del poder normativo.

V. Sobre el uso alternativo del derecho

"Uso alternativo del derecho" es una fórmula acuñada dentro de los juristas progresistas ligados a los aparatos de administración de justicia europeos, principalmente en Italia[387] y España[388], y entendida como una interpretación judicial de las normas de manera democrática y a

[387] *Barcellona, Pietro y Coturri, Giussepe.* El Estado y los Juristas. *Ed. Fontanella, Barcelona, 1976.*

[388] *Valls, Quíco, "Justicia Democrática: el uso crítico de la Constitución" (Conversación con Perfecto Andrés Ibañez, Carlos Jiménez Villarejo, José María Mena, Claudio Movilla y Doménico Pulitano) en* El Viejo Topo N° 55. *Barcelona, abril de 1981.*

favor de las clases trabajadoras. En América Latina ha sido recogida la fórmula pero se ha aplicada más bien a la "práctica alternativa del derecho"[389] de parte de litigantes o asesores jurídicos ligados a los grupos populares y sus causas[390].

En términos sencillos, podríamos decir que, en nuestro medio latinoamericano, el *uso alternativo del derecho* constituye las diversas acciones jurídicas encaminadas a que la normatividad y su aplicación por parte de los tribunales e instancias administrativas favorezca a los intereses del pueblo o clases dominadas.

Sostenemos que existen dos zonas diversas en las cuales pue de usarse el Derecho alternativamente:

1ª) Haciendo efectivas muchas disposiciones jurídicas vigen tes que benefician a los pobres, y que no se hacen valer.

2ª) Dándoles a otras normas de suyo "neutras" un sentido tal que lleve a una aplicación en beneficio de los pobres.

Consideramos que al hacer uso alternativo del Derecho, este juega un rol más político que el que normalmente se da al aplicar el derecho. Sin embargo, no pierde, de ningún modo, su juridicismo, esto es, no se trata de una sustitución de la política por el Derecho, sino que este se conserva, solo que cambiando el sentido que se la ha asignado, orgánica e ideológicamente, dentro de la formación social en donde es producido.

Una de las actividades fundamentales, para el uso del derecho de una manera alternativa, lo constituye la búsqueda de la normatividad utilizable. Luis Edson Fachin nos dice que aquellos abogados que ven en nuestra profesión alguna función social, para llevar a cabo su misión, en primer lugar, deben realizar un trabajo de búsqueda jurídica en el ordenamiento legal en vigor; para decir búsqueda usa el término brasileño *garimpagem* de *garimpeiro* que significa buscador de metales y piedras preciosas. No se trata pues, de cualquier búsqueda, sino de aquello que sea valioso, precioso, para su objetivo.

---

389 *Uribe Urán, Víctor Manuel. "Nuevas dimensiones de la crítica jurídica y la práctica alternativa del Derecho" en* Crítica Jurídica N° 7. *Ed. Universidad Autónoma de Puebla. México, 1987. págs. 145 y ss.*

390 *Muñoz Gómez, Jesús Antonio. "Reflexiones sobre el uso alternativo del Derecho" en* El Otro Derecho N° I. *Ed. Temis e Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), Bogotá, agosto de 1988, pág. 59.*

Esta experiencia del uso alternativo del derecho cada vez cobra más importancia, por su práctica histórica día a día más frecuente en diversas comunidades a lo largo y a lo ancho de América Latina, por los aportes tan ricos que va dando esta vivencia de la juridicidad y por la sistematización teórica que va surgiendo a través de la propia experiencia.

Otra vez es necesario mencionar a los brasileños como portadores de una experiencia riquísima en el uso alternativo del derecho. Pero no solo ellos, están también los aportes que nos vienen del Perú, Chile, Colombia, Bolivia, algo de México y Argentina, para mencionar aquellos de los cuales que tengo conocimiento más o menos directo.

VI. Reapropiación del poder normativo

Pero los pobres no solo hacen uso del derecho objetivo que establece el Estado para defensa de sus derechos y para organizarse. También crean sus propias normas, elaboran su derecho objetivo. Esto constituye el reapropiarse el poder normativo; significa quitarle al Estado el monopolio de la creación del derecho.

Esto lleva a que se produzca una normatividad paralela, con una relación compleja entre los derechos. Muchas veces el derecho producido en el seno de las comunidades, está totalmente al margen del derecho del Estado y de sus aparatos administrativos de coacción y de poder. Pero también, en muchos casos, se produce un choque entre las dos normatividades, y parte de la lucha de los pobres consiste en hacer prevalecer su Derecho. También se presentan los casos en que el Estado homologa par te de la normatividad producida en el seno de las comunidades, y entonces ejerce un control sobre la misma, tratando de adaptarlo a su propia lógica.

El tipo de normatividades generadas en el seno de estas comunidades, ofrece un reto inmenso para su análisis, pues es un fenómeno muy complejo. Algunas normas se crean simplemente porque se adaptan mejor a su forma de vida; otras son para mejorar la calidad de la vida; otras totalmente alternativas a la lógica del Derecho de la formación social y francamente enfrentadas a la juridicidad del Estado y a sus aparatos de coacción; unas más supliendo o llenando lagunas del Derecho del Estado o de sus actividades inherentes, etcétera. La gama

que ofrece este derecho del pueblo es, pues, muy amplia y difícil de desentrañar.

Desde mi punto de vista, la importancia de este uso de la juridicidad por los pobres, lo constituye el hecho de presentar alternativas a la lógica del Derecho dominante, porque lo desmitifica y prefigura un nuevo tipo de relaciones sociales. Implica la maduración de ciertos sectores de la sociedad civil, que van gestando una red de relaciones sociales distintas, a la de la formación social imperante de dominantes y dominados.

VII. A modo de conclusión

Sé muy bien que, con este esbozo del uso del Derecho por los pobres, solo me he limitado a sugerir temas que requieren de sistematización y profundización.

El reto teórico y práctico es muy grande, para aquellos que se empeñen en poner su granito de arena en la vigencia real de los derechos humanos y la justicia, y más concretamente para aquellos que ven esa urgencia desde los pobres, es decir, desde los que padecen la injusticia y carecen de derechos.

Nuevos referentes en derechos humanos: El Derecho Crítico. Antología Tomo I, editado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó de imprimir en agosto de 2024, en Grupo Comercial Impresor Arcos, S.A. de C.V. Azafrán núm. 40, colonia Granjas México, demarcación territorial Iztacalco, C. P. 08400, Ciudad de México.

El tiraje consta de 1000 ejemplares

Este material fue elaborado con papel certificado por la Sociedad para la Promoción del Manejo Forestal Sostenible, A.C. (Certificación FSC México)

Consulta esta y todas las
publicaciones de la CNDH en:
https://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/

¡Queremos conocer tu opinión!
Responde nuestra encuesta en:
https://forms.office.com/r/4YTpsCGK5m