



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Perspectivas críticas sobre el derecho emancipatorio

Leonel Esteban Castro Herrera

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Derecho, Ciencias políticas y Sociales
Bogotá, Colombia

2019

Perspectivas críticas sobre el derecho emancipatorio

Leonel Esteban Castro Herrera

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Derecho (Investigación)

Director (a):
Ph.D. Oscar Mejía Quintana

Línea de Investigación:
Filosofía del derecho

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Derecho, Ciencias políticas y Sociales
Bogotá, Colombia

2019

Con amor, dedicado a la memoria de Tomás Castro Herrera y a la vida de Gloria Herrera
Hernández

Resumen

Esta tesis reconstruye diferentes teorías críticas del derecho situadas en Colombia y en diferentes partes del globo para efectos de analizar la naturaleza, los alcances y los límites de los campos jurídicos en las sociedades capitalistas. En tal sentido, se demostrará que el Derecho Moderno cuenta, por un lado, con una instancia de dominación (dimensión colonial) que se encarga de neutralizar los reclamos sociales así como las expectativas de la población y, por el otro, dispone de un espacio de reivindicación (dimensión de resistencia) el cual integra y, en algunos casos, favorece a diversas colectividades históricamente marginadas, de un modo relativo. No obstante, a partir de filósofos como Hegel, Marx, Lukács y otros, se plantearán una serie de críticas a la mayoría de las perspectivas jurídicas bajo estudio por cuanto le atribuyen una potencia emancipatoria al derecho que en realidad no tiene y descuidan abiertamente patologías sociales como la alienación social y las ideologías. Esto último termina por condicionar el funcionamiento de los campos jurídicos y produce un extrañamiento en el sujeto en su relación con el producto humano, con el acto de la producción, con los demás y consigo mismo. Ahora bien, mientras los fenómenos ideológicos pueden ser superados de manera individual, la enajenación social culmina con el derrocamiento del régimen de acumulación y explotación vigente, por tanto, requiere de la transformación material de la sociedad.

Palabras clave: Derecho Moderno, capitalismo, alienación, ideología y emancipación

Abstract

This thesis reconstructs different critical theories of law located in Colombia and in different parts of the world for the purposes of analyzing nature, limits and scope of legal fields in capitalist societies. In this sense, modern law will be demonstrated, on the one hand, with an instance of domination (colonial dimension) that is responsible for neutralizing social claims as well as the population's expectations and, on the other hand, provides space for criticism (resistance dimension) which integrates and, in some cases, benefits various historically marginalized collectivities, in a relative way. However, based on philosophers such as Hegel, Marx, Lukács and others, a series of criticisms for most of the legal perspectives under study will be raised because they attribute an emancipatory power to the law that does not really have and openly neglect social pathologies such as social alienation and ideologies. The latter ends up conditioning the operation of legal fields and produces estrangement in human beings with its relation with human products, with the act of production, with others and itself. Nevertheless, while ideological phenomenon can be overcome individually, social alienation culminates in the overthrow of the regime of accumulation and exploitation in force, therefore, requires the transformation of society.

Keywords: Modern Law, capitalism, alienation, ideology and emancipation

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
Repercusiones de la globalización en el mundo jurídico	15
1. SOBRE EL REFORMISMO JURÍDICO GRADUAL	22
1.1. Delineando el problema	22
1.1.1. Reconocimiento de derechos	25
1.1.2. Reformismo social	31
1.1.3. Jurisprudencia emancipatoria.....	36
1.1.4. Críticas al reformismo jurídico gradual	40
1.2. Historias críticas del derecho en los EEUU.....	46
1.2.1. Nociones preliminares	46
1.2.2. El carácter redistributivo del derecho y su ocultación en los EEUU	53
1.2.3. ¿Qué es la conciencia jurídica y cómo ha funcionado en los EEUU?	56
1.2.4. Historiografía crítica del derecho.....	59
1.2.5. Crítica de las historias críticas del derecho.....	67
1.3. ¿Teorías jurídicas emancipadoras en América Latina?	69
1.3.1. ¿Qué es el Cosmopolitismo subalterno?	70
1.3.2. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la legalidad cosmopolita?.....	77
1.3.3. ¿El pluralismo jurídico funciona como catalizador de proyectos emancipatorios?	84
1.3.4. ¿El Derecho como instrumento de liberación en América Latina?	89
1.3.5. Crítica a las fantasías jurídicas latinoamericanas: ¿La alienación y la ideología desaparecen por arte de magia?	93
2. LA ALIENACIÓN COMO FENÓMENO SOCIAL	100
2.1. Cuestiones generales	100
2.2. El problema de la alienación social en el sistema hegeliano	103
2.2.1. El concepto de positividad de la religión cristiana	105
2.2.2. La alienación como concepto filosófico en la Fenomenología del Espíritu	108
2.2.3. La concepción hegeliana del Estado racional y del Derecho.....	111
2.3. El joven Marx, un hegeliano revolucionario	117
2.3.1. ¿En qué consiste la emancipación humana y en qué se diferencia de la emancipación política?.....	119

2.3.2. Sobre la naturaleza egoísta de la sociedad burguesa, del derecho moderno y del Estado capitalista	121
2.3.3. Los derechos humanos al descubierto.....	123
2.3.4. La perspectiva económico-filosófica de Marx en torno a la alienación	126
2.3.5. La crítica de Marx a la concepción hegeliana de alienación	133
2.3.6. Aproximaciones al fetichismo de la mercancía	137
2.4. Desarrollos post-marxistas del concepto de alienación	140
2.4.1. ¿Cuáles son los principales rasgos ontológicos de la alienación?	140
2.4.2. Alienación objetiva y subjetiva.....	149
2.4.3. Objetivación, Enajenación y Cosificación.....	151
2.5. Tendencias a la juridización: ¿Cosificación jurídica?	154
2.5.1. El Estado burgués	155
2.5.2. El Estado burgués de derecho	156
2.5.3. El Estado democrático de derecho	158
2.5.4. El Estado social y democrático de derecho.....	159
2.5.5. El derecho como instrumento de organización: ¿Legítimo?.....	163
3. EL DERECHO COMO MATRIX RELOADED	170
3.1. Prolegómenos de los fenómenos ideológicos.....	170
3.2. El concepto de ideología.....	173
3.2.1. Aproximaciones históricas.....	179
3.2.2. La ideología en general	181
3.2.3. La ideología jurídica en particular	186
3.2.4. Debates y combates en torno a la ideología y su relación con el Estado moderno	191
3.3. Estado capitalista e ideologías	193
3.3.1. ¿Teoría general del derecho y del marxismo?.....	194
3.3.2. El problema de la legitimidad en la ideología.....	200
3.3.3. ¿Infraestructura y Superestructura desde Marx?	209
3.4. The Matrix, o las dos caras de la perversión	213
3.5. El Derecho como conjuro	218
¿CONCLUSIONES?.....	224
BIBLIOGRAFÍA.....	234

INTRODUCCIÓN

Una de las preguntas más delirantes y que ha tenido eco entre juristas, filósofos y sociólogos jurídicos y entre diferentes corrientes críticas se sintetiza en los siguientes términos: ¿Puede el Derecho Moderno contribuir como catalizador para lograr la emancipación social?

En las últimas décadas se han intensificado los debates en Colombia y en otras latitudes del globo alrededor de este interrogante y se han planteado distintas cuestiones al respecto, sin que a la fecha exista consenso en el campo académico y mucho menos en la praxis política.

Por un lado, diferentes actores, movimientos sociales y pensadores románticos sueñan con normas, principios jurídicos y jurisprudencias capaces de producir toda suerte de cambios al interior de las sociedades modernas. En otras palabras, buscan resolver por la vía jurídico-administrativa diferentes problemáticas del orden estructural. Igualmente, aspiran a (re)construir identidad(es) y empoderar a comunidades vulnerables a través de los mecanismos institucionales establecidos. En este escenario, tanto la vía legal-constitucional como el activismo judicial son concebidos como espacios estratégicos para la consecución de diferentes transformaciones democráticas.

Por otra parte, el potencial emancipatorio del derecho ha quedado en entredicho debido a las limitaciones internas y externas que condicionan su estructura y funcionamiento, tales como su carácter indeterminado, su rol ideológico, su matriz colonial, su estrecha relación con la división social del trabajo y con la globalización hegemónica, entre otras cuestiones. Asimismo, ni la vía reformista ni las sentencias tildadas de progresistas resuelven las aporías que acechan al problema en cuestión, tales como la influencia del Capitalismo en la configuración de los

“axiomas jurídicos”, el efecto despolitizador que producen los campos jurídicos y el rol de ocultación que desempeñan las ideologías jurídicas en diferentes sentidos, entre otros asuntos.

Ahora bien, la contraposición entre regulación jurídica y emancipación social, que históricamente ha caracterizado a las sociedades occidentales, fue reinventada en el mapa geopolítico actual. Así pues, según el profesor Boaventura De Sousa Santos (2012), mientras aumenta la injerencia del derecho moderno en las diferentes esferas sociales, la revolución social parece cada vez más descartada en las sociedades contemporáneas.

Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente:

Ante los cantos de sirena que emiten ciertos juristas, académicos y movimientos sociales atribuyéndole al derecho una supuesta dimensión emancipatoria la cual podría beneficiar a diferentes grupos y actores sociales oprimidos, resulta inexorable, por un lado, corroborar la veracidad de estas autodeterminaciones, teniendo en cuenta las diferencias y alcances de las teorías abordadas; y por otra parte, debemos profundizar en los diferentes fenómenos sociales con los que interactúa el Derecho Moderno, tales como la alienación social y la ideología, para efectos de comprender sus condiciones reales de (re)producción y determinar la (im)posibilidad de superar dichas patologías sociales mediante la aprobación de unas leyes, la expedición de unas sentencias o la presentación de unas demandas. En consecuencia, este escrito niega cualquier posibilidad de emancipación social a partir de los campos jurídicos modernos, ya que estos últimos, en el mejor de los casos, pueden constituir espacios de resistencia, producir efectos reivindicatorios o generar cierto tipo de redistribución, victorias que se tornan líquidas y se desvanecen en el aire.

A diferencia de Ulises, quien tapó sus oídos con cera y se hizo encadenar al mástil de la nave para intentar salvarse, contrastamos las teorías jurídicas del encanto y enfrentamos su arma más

poderosa -como lo reconoció Kafka-: el silencio. Ergo, los discursos jurídicos emancipatorios no son lo que dicen ser, sino lo que ocultan. Por lo tanto, dichas perspectivas serán abordadas del mismo modo en que se interpreta un poema político chino: donde las ausencias y las presencias sorprendentes cuentan (Žižek, 2012).

Igualmente, se estudiará la preponderancia de la región jurídica bajo el sistema Capital, cuyo fin último consiste en ocultar la lucha de clases y las contradicciones reales que tienen lugar en la sociedad burguesa a través de una razón instrumental hiperespecializada y de las ideologías jurídicas modo “reloaded”, lo cual termina produciendo patologías concretas que contribuyen a la enajenación que experimenta el ser social en los tiempos modernos, tales como “juridización y burocratización de las relaciones sociales” (Habermas), “fetichismo jurídico” (J. Lemaitre), “nomophilia” (G. Leung), entre otras problemáticas sociales que deshumanizan y que desarrollaremos a lo largo de este escrito. Asimismo, veremos como las ideologías jurídicas, pese a que están “contaminadas” por parte de las clases dominadas y de otras clases distintas a la dominante, transfieren su forma al resto de relaciones sociales e invisibilizan las relaciones materiales de la cual derivan, por lo que, el derecho se convierte en una instancia fundamental para la unidad y coherencia de la formación social capitalista.

En términos generales, esta tesis se encuentra dividida en tres grandes capítulos, a saber:

-En el primer capítulo, se plantean unas precisiones contextuales para efectos de aproximarnos a la compleja relación entre el derecho moderno y la globalización hegemónica, así como determinar sus implicaciones en los tiempos actuales. Posteriormente, justificamos los prejuicios occidentales (¿eurocentrismos?) de los cuales partimos, delimitando social e históricamente el problema objeto de estudio. Luego, se reconstruyen las principales teorías, debates y prácticas sociales que reafirman o niegan la fantasía del derecho emancipatorio en el contexto colombiano,

latinoamericano y a nivel global, incluyendo los desarrollos teóricos de las perspectivas feministas de EEUU, así como los textos de algunos de los sociólogos del derecho latinoamericanos. Igualmente, se analizan algunos de los principales debates teóricos que se han gestado en EEUU en torno a la naturaleza y estructura del derecho moderno por parte de las corrientes críticas: Realismo Jurídico, Critical Legal Studies (CLS) y Law and Society (L&S), en aras de comprobar la naturaleza redistributiva, el carácter político y el rol ideológico de los campos jurídicos estadounidenses, entre otras cuestiones. Por último, se plantan una serie de cuestionamientos a la mayoría de las corrientes críticas de EEUU y latinoamericanas aquí abordadas porque, pese a sus avances teóricos, tergiversan el problema objeto de estudio, al abstraer el concepto de emancipación social o al soslayarlo de tajo. No obstante, esta primera sección de la tesis pone de presente las serias dificultades que existen para lograr transformaciones democráticas por la vía jurídica, además de que, permite cuestionar el alcance de los logros jurídicos obtenidos hasta ahora y nos revela la faceta de dominación así como la dimensión de resistencia, relativa y contingente, con las que operan los campos jurídicos modernos, entre otras cuestiones de gran relevancia para la reconstrucción del problema.

-La segunda parte profundiza en el fenómeno de la enajenación social y busca establecer sus implicaciones en los campos jurídicos modernos, desde una (re)lectura de diferentes autores como Hegel, Marx, Lukács, Schaff, Habermas, entre otros. Así pues, veremos como el objeto que, en determinado momento histórico produce el sujeto, le resulta ajeno. Este extrañamiento fue estudiado sistemáticamente por el filósofo Hegel desde sus obras de juventud (v.g. crítica a las religiones positivas), en términos de positividad, y también se encuentra presente en sus obras más importantes (por ejemplo: “Fenomenología del Espíritu” y “Principios de la Filosofía del derecho”), con el nombre de enajenación. El sistema hegeliano representa el paso definitivo

para el conocimiento y crítica de la alienación como patología social, que algunos representantes del idealismo alemán y otros filósofos anteriores o contemporáneos con Hegel alcanzaron a vislumbrar de forma aislada¹. Posteriormente, de acuerdo a lo planteado por Marx y por autores postmarxistas observaremos las razones por las que la alienación no es considerada una condición humana sino que es concebida como un fenómeno social e histórico, distinto al proceso de objetivación. En efecto, el sujeto se enajena con respecto a la cosa, en el acto de trabajo, en su relación con los demás y en su propia vida. Ahora bien, según Lukács, en el caso de la primera (enajenación frente al producto humano) hace referencia a la alienación objetiva como tal y sólo puede ser superada mediante la transformación del modo de producción vigente, por tanto, no depende de la voluntad individual. En cambio, la superación de la segunda (enajenación con los demás y conmigo mismo), hace alusión a una alienación subjetiva que se genera en la ontología de la vida cotidiana y se experimenta de un modo diferenciado, es decir, en la órbita de cada individuo, lo cual es conocido como ideología. En tal virtud, profundizamos en los rasgos ontológicos de dicha alienación social y establecemos sus diferencias con respecto a otros fenómenos tales como la objetivación, la cosificación y el fetichismo de la mercancía. Finalmente, se abordan las cuatro hornadas de juridización que han tenido lugar en el contexto europeo desarrolladas por Habermas para efectos de corroborar las tendencias a la juridización de las sociedades modernas y sus implicaciones en el mundo de la vida.

- En la tercera sección se analiza el problema de las ideologías jurídicas, así como su relación con los Estados capitalistas, a partir de las críticas desarrolladas por Marx, Engels, Pashukanis,

¹ Al respecto, Marx (1980) señaló que, pese a las contradicciones y especulaciones en que incurrió Hegel, su sistema de pensamiento contiene una crítica real con la que se adelanta mucho al desarrollo posterior, de un modo tal que incluso supera su propia perspectiva. De ahí que, "La Fenomenología del espíritu" contiene la "crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el extrañamiento del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia preparados y elaborados de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano" (p.188)

Poulantzas, Marcuse, Althusser, Larraín, Lemaitre, Žižek, entre otros, con el propósito de describir las fuerzas irracionales y la deshumanización que producen los campos jurídicos modernos, lo cual se manifiesta en ideologías, rituales y formas místicas. En suma, la Matrix reloaded se somete a una crítica implacable en aras de negar su dimensión emancipatoria y reconocer en ella una sofisticada ideología jurídica que plantea falsas salidas al atolladero del Capital y a las contradicciones que tienen lugar en las sociedades contemporáneas. Para descubrir este tipo de conexiones, se propone superar el historicismo con el cual algunas perspectivas convencionales suelen trabajar este asunto. Siguiendo a Poulantzas: la ideología dominante puede “sufrir toda una serie de modificaciones en cuanto a su funcionamiento político concreto, las cuales no pueden, sin embargo, descifrarse sino a condición de romper con la problemática historicista de la ideología” (2007, p. 259). Ahora bien, a pesar de estar de acuerdo con varios argumentos esgrimidos por este autor en su estudio sobre los fenómenos ideológicos, debo advertir que Poulantzas al igual que otros autores de corte estructuralista tergiversaron al joven Marx, le atribuyeron cosas que éste nunca planteó y sobredimensionaron otras (por ejemplo, la cuestión del derecho como superestructura), lo cual profundizaremos en su momento. Del mismo modo, se traen a colación los aportes del L'enfant terrible de la filosofía (Slavoj Žižek) y la perspectiva derecho como conjuro propuesto por J. Lemaitre en aras de desenmascarar el funcionamiento y las consecuencias sociales de las ideologías jurídicas e identificar las relaciones sociales particulares que aquellas ocultan.

La metodología empleada se sustenta en la dialéctica, la cual permite el entendimiento de las ‘cosas’ y los “sistemas” como entidades reales que están inmersas dentro de procesos o relaciones complejas. Cabe anotar que estos últimos permanecen activos en la generación y desarrollo de aquellas. En ese sentido, el espíritu humano se desenvuelve a través de una serie

de contradicciones y comportamientos transformativos. De ahí que, según D. Harvey (2018), la dialéctica conlleva a “considerar múltiples cambios de escala, perspectiva, orientación, etc., al mismo tiempo que se internalizan contradicciones, oposiciones y la heterogeneidad a todo nivel” (p.259)

Al decir del filósofo alemán G.W.F. Hegel, la dialéctica no se agota con plantear ciertas determinaciones; de lo que se trata es de captar su función como productora de la realidad, la esencia del contenido:

La más alta Dialéctica del concepto es producir y concebir la determinación —no como oposición y límite simplemente—, sino comprender y producir por sí misma el contenido y el resultado positivo, en cuanto mediante ese proceso únicamente ella es *desarrollo* y progreso *inmanente*. Esta dialéctica no es, pues, la actividad *externa* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido, que hace brotar orgánicamente sus ramas y sus frutos. (1968, p. 64)

Ahora bien, dicha dialéctica es asumida desde una lectura material de la historia. En efecto, siguiendo a Marx y Engels (1974), partimos de premisas reales de las que sólo se puede abstraer en la imaginación: “Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica”. (p.19)

Ciertamente la dominación de ciertas ideas se produce debido al poder material que detentan una o varias clases específicas en determinados momentos históricos. Los seres humanos están compuestos de materia, no únicamente de pensamientos abstractos. Son las condiciones materiales la que determinan la formación y el predominio de las ideas a lo largo de la historia.

En tal virtud, esta concepción no parte de dogmas ni de lo que los hombres creen, se representan o imaginan, sino del ser social que realmente actúa, de los fenómenos que lo alienan y de las condiciones materiales en que este se desenvuelve en una época concreta.

Asimismo, se tendrá en cuenta la síntesis planteada por D. Harvey (2018), sobre los principios de la dialéctica, quien hace una relectura sugestiva de Hegel y Marx. En efecto, desde esta perspectiva, los procesos adquieren mayor importancia frente a los sistemas o las cosas ya que aquellos los originan, los reconstituyen, los mantienen, los devalúan o los destruyen. En tal virtud, el proceso de circulación de capital contiene principios generativos y transformativos así como fenómenos tan diferentes los cuales dan lugar a tantas configuraciones y formas de vida social (hábitos de consumo, ciudades capitalistas, etc.)

Del mismo modo, seguimos al sociólogo francés Pierre Bourdieu (2000) en el concepto de campo jurídico, lo cual hace referencia a un marco analítico que abarca los diversos componentes que constituyen la práctica del derecho y que están en constante interacción. Este comprende, además de las normas, los actores y las posiciones que estos ocupan, los símbolos, los signos, las teorías jurídicas, las relaciones de poder, las instituciones, los capitales, entre otros factores.

Repercusiones de la globalización en el mundo jurídico

La pregunta formulada al iniciar este discurso parte de unos supuestos que son específicos para la cultura y política occidental, tal como veremos a continuación. Por lo tanto, su nivel de abstracción podría configurar un prejuicio si no delimitamos el contexto social e histórico en que se produce.

En tal sentido, Boaventura De Sousa Santos (2012) sostiene que dicho interrogante presupone la existencia de

una entidad social llamada derecho, susceptible de definirse en sus propios términos y de funcionar de forma autónoma. También asume que existe un concepto general de emancipación social, diferente y separado de la emancipación individual y de proyectos emancipatorios particulares de grupos sociales diferentes, en diferentes contextos históricos (...). Todas estas suposiciones son muy problemáticas cuando se analizan más allá de los límites de la modernidad occidental. (p. 69)

En efecto, esta tensión entre derecho y emancipación tiene un origen genuinamente occidental y la pregunta parte de unos supuestos específicos en la medida en que asume que hay un sólo derecho como monopolio del Estado Moderno y una única aspiración universal a un orden bueno en una sociedad ideal en el futuro (De Sousa Santos, 2012).

Ciertamente, podemos encontrar diferentes posturas en cuanto al surgimiento histórico de esta dicotomía en el mundo occidental. Veamos algunas de estas:

-Se podría afirmar, siguiendo a Gerardo Pisarello, que el punto de partida se halla en la tensión entre la *constitución oligárquica* y la *constitución democrática* en la Antigua Atenas. Como ejemplo de lo anterior tenemos las reformas de Solón y Clístenes que intentaron amortiguar el monopolio aristocrático, obtener cierta igualdad ante la ley y liberar al campesinado de la explotación económica; o incluso, medidas más radicales como las de Efialtes y Pericles que buscaban mejorar las condiciones materiales de los ciudadanos, especialmente de los más pobres, así como promover la participación de los atenienses en los asuntos de la *polis*. Estos también impusieron ciertos límites a la acumulación de las tierras y a la concentración del poder político. No obstante, tal como lo afirma el mismo Pisarello, ninguna de estas reformas “se propuso

trascender el marco económico y social generado por una sociedad esclavista en el interior y colonialista en el exterior, ni impugnó algunas de sus notas jerárquicas básicas, como la subordinación de las mujeres” (2012, p. 34).

-Por su parte, la historiadora italiana Silvia Federici señala que los procesos de herejía popular en la Edad Media no se limitaron a una desviación de la doctrina ortodoxa imperante en la época, sino que aspiraron a una democratización de las relaciones sociales, a una emancipación en términos reales:

La herejía era el equivalente a la ‘teología de la liberación’ para el proletariado medieval. Brindó un marco a las demandas populares de renovación espiritual y justicia social, desafiando, en su apelación a una verdad superior, tanto a la Iglesia como a la autoridad secular. La herejía denunció las jerarquías sociales, la propiedad privada y la acumulación de riquezas y difundió entre el pueblo una concepción nueva y revolucionaria de la sociedad que, por primera vez en la Edad Media, redefinía todos los aspectos de la vida cotidiana (el trabajo, la propiedad, la reproducción sexual y la situación de las mujeres) planteando la cuestión de la emancipación en términos verdaderamente universales. (2010, pp. 60-61)

- Entre tanto, De Sousa Santos (2012) afirma que la recepción del derecho romano en el siglo XII marca la primera presencia moderna de esta tensión, mediante la consecución de ciertas formas jurídicas que sirvieron como instrumentos de cambio social a favor de los intereses progresistas de la clase mercantil emergente. Así pues, este sociólogo portugués señala que:

En el siglo XII, y en realidad mucho antes, los comerciantes prósperos poblaban las rutas comerciales que unían a China y la India con el Mediterráneo y

muchas otras alrededor del este de África, África occidental y el norte de África, pero su historia jurídica no tiene nada que ver con la historia de las clases urbanas comerciales de la Europa medieval que luchaban contra los señores feudales con las armas intelectuales provistas por el derecho romano. (Santos, 2012, p. 70)

Pese al desacuerdo teórico, queda claro que la pugna entre derecho y emancipación social hace parte de la narrativa occidental.

Ahora bien, la concepción del pluralismo jurídico lanza una dura crítica a este tipo de visiones hegemónicas en la medida en que, además del derecho oficial, existe una heterogeneidad de estructuras normativas arraigadas en las diferentes prácticas sociales, entidades y agencias no estatales, las cuales coexisten en un mismo espacio y tiempo específico e influyen en los comportamientos humanos (García Villegas & Rodríguez, 2003).

Asimismo, la idea de una única emancipación desconoce la multiplicidad de luchas político-jurídicas que promueven diversos grupos y movimientos sociales a escala local, nacional y global en la búsqueda de transformaciones democráticas, algunas de las cuales se proponen traspasar los límites de la Modernidad.

En consecuencia, si la pregunta planteada al inicio de este escrito, así como la tensión descrita previamente, tienen la especificidad histórica y el prejuicio occidental previamente señalado, ¿Por qué es pertinente proseguir con el asunto en cuestión? Para responder este interrogante, primero se analizará el fenómeno social de la globalización hegemónica y, luego, se resaltarán algunas de sus principales implicaciones frente a los campos jurídicos.

En ese orden de ideas, si bien no hay consenso en torno a un significado unívoco de globalización, podemos encontrar diferentes escritos de algunos sociólogos y otros teóricos que intentan explicar las causas e implicaciones de dicha globalización.

Así pues, según el filósofo y sociólogo de origen argentino Néstor García Canclini, la globalización puede ser vista como

Un conjunto de estrategias para realizar la hegemonía de macroempresas industriales, corporaciones financieras, *majors* del cine, la televisión, la música y la informática, para apropiarse de los recursos naturales y culturales, del trabajo, el ocio y el dinero de los países pobres, subordinándolos a la explotación concentrada con que esos actores reordenaron el mundo en la segunda mitad del siglo XX. Pero la globalización es también el horizonte imaginado por sujetos colectivos o individuales, o sea por gobiernos y empresas de los países dependientes, por realizadores de cine y televisión, artistas e intelectuales, a fin de reinsertar sus productos en mercados más amplios (2000, p. 32)

Por su parte, según el sociólogo polaco Zigmunt Bauman (2015): “La globalización no se refiere a lo que nosotros, o al menos los más ingeniosos y emprendedores, queremos o esperamos *hacer*, sino lo que *nos sucede a todos*” (p. 81). Dicha idea hace alusión a una vasta selva artificial, brumosa y cenagosa, que está fuera del alcance de la capacidad de planificación y acción de cualquiera. En su significado más profundo expresa el carácter indeterminado y autopropulsado de los asuntos globales. Por tal razón, la globalización es el “nuevo desorden mundial” (p. 80).

Queda claro que la globalización no solamente tiene un alcance económico, sino que, además, repercute en los campos culturales, políticos, jurídicos y comunicacionales de las sociedades contemporáneas. Por lo tanto, una de las principales consecuencias para los movimientos y grupos sociales es el hecho de que “resulta cada vez más difícil, por no decir imposible, lanzar una acción colectiva eficaz a partir de los problemas sociales” (Bauman, 2015, p. 93). Así pues,

la globalización hegemónica ha logrado neutralizar las diferentes alternativas y resistencias emprendidas por organizaciones sociales y movimientos políticos de diferente índole, dentro y fuera de Europa occidental y del Atlántico norte. Razón le asiste al multimillonario Warren Buffett cuando afirma: «Por supuesto que la lucha de clases existe. Y vamos ganando los ricos». En los tiempos actuales, ciertamente el capital financiero puede destruir o quebrar Estados en cuestión de meses e incluso días.

Entre tanto, según De Sousa Santos, mientras que el Estado de derecho y la reforma judicial son hoy temas de debate a lo largo de todo el sistema mundial, “cualquier discusión sobre la emancipación social se está suprimiendo por parte de la globalización neoliberal puesto que, según sus términos, el buen orden y la buena sociedad están ya aquí con nosotros y solamente necesitan consolidarse”. (2012, p. 73) Inclusive, dicho sociólogo portugués afirma que en las sociedades actuales “no hay una memoria colectiva de lucha o de movimientos llevados a cabo en nombre de la *emancipación social*. En muchos casos, la única memoria colectiva que se aproxima a esta idea se relaciona con las luchas anticoloniales” (p. 70).

Unger (1998), por ejemplo, ha mostrado como las investigaciones sociojurídicas en los Estados Unidos se han dedicado cada vez más al estudio de la conciencia jurídica en la medida en que conciben al derecho como un sistema cultural de creencias o premisas jurídicas compartidas, mostrándose escépticos frente a los metarrelatos y a los proyectos emancipatorios. Cabe anotar que, según Pérez Lledó (1996), esta posición también fue asumida por algunos autores pertenecientes a los Critical Legal Studies, lo cual conllevó a la irrupción de corrientes postmodernas dentro de dicho movimiento.

Por consiguiente, aunque la relación entre derecho y emancipación social tenga una marca históricamente occidental, se convierte en una cuestión de trascendencia glocal, esto es:

una que encajaría en la agenda científica y política de países occidentales y no occidentales, y de países centrales, semiperiféricos y periféricos (...) Así, la pregunta es plausible y su respuesta puede ser una posibilidad prometedora para repensar el potencial emancipatorio del derecho bajo las condiciones de la globalización (De Sousa Santos, 2012, p. 73).

En síntesis, la globalización hegemónica sostiene una relación *non sancta* con los campos jurídicos debido a que estos últimos se encargan de ocultar el predominio que tiene una clase en particular, configurando ideologías que enajenan a los seres humanos y trastocando el funcionamiento de los Estados modernos, de las sociedades capitalistas y del derecho hegemónico en sentido negativo. En este escenario, se generan múltiples resistencias desde las teorías jurídicas que tienen el ropaje de emancipatorio aunque en realidad sean ideologías distorsionando semejante proceso social y soslayando patologías sociales de enorme gravedad como la alienación y la ideología. De ahí que, las metamorfosis jurídicas no sólo dejan intacto al sistema Capital, sino que lo terminan reforzando, tal como veremos indemediatamente.

1. SOBRE EL REFORMISMO JURÍDICO GRADUAL

1.1. Delineando el problema

En lo que sigue, se abordaran las tácticas empleadas por diferentes juristas, actores académicos y movimientos sociales que promueven un reformismo jurídico gradual en diferentes escalas y dimensiones, con el propósito de obtener ciertas reivindicaciones, generar algunos cambios sustanciales al interior de las sociedades modernas y empoderar a diversas comunidades históricamente marginadas a través de los medios y de las instituciones legalmente establecidas. Ahora bien, dichas propuestas no dejan de ser elucubraciones juristicas en la medida en que intentan resolver determinados problemas estructurales a punta de acciones jurídicas tales como la tutela (amparo), la acción popular, la demanda de inconstitucionalidad, entre otras acciones, con resultados muy limitados en todo caso. Por tal razón, dichas perspectivas tienen serias dificultades y contradicciones en el terreno práctico, lo cual impide la materialización de proyectos emancipatorios en términos reales.

Ciertamente hay quienes le atribuyen al derecho moderno -en sus diferentes versiones-, características que este no tiene, como por ejemplo, le endilgan una potencia emancipatoria o una supuesta justicia material, entre otras, todo lo cual termina por ocultar su verdadero carácter indeterminado y contingente. En el mejor de los casos, los campos jurídicos pueden constituir espacios de resistencia, redistribución o reivindicación, pero bajo ninguna circunstancia ello puede confundirse con la emancipación social. Son dos procesos totalmente diferentes a tal punto que, con la revolución social lo mínimo que se espera es el derrocamiento de la esfera jurídica y de las otras esferas sociales que han servido para legitimar un sistema opresor. A contrario sensu, las metamorfosis jurídicas dejan intacta o incluso profundizan las estructuras de clase, la

alienación social y las ideologías, fenómenos sociales que perturban significativamente al ser social en la sociedad capitalista.

Para la reconstrucción del problema que aquí se propone, el esquema a seguir es el siguiente:

En un primer momento abordaremos los principales debates relacionados con el objeto de estudio mediante la postulación de tres variantes de reformismo jurídico gradual que han tenido lugar y aún siguen vigentes en diferentes partes del sistema-mundo. En consecuencia, identificamos una tendencia hacia el reconocimiento de derechos a partir de los desarrollos teóricos de diferentes feministas situadas en los EEUU que plantean diversas cuestiones sobre el derecho y la (im)posibilidad de generar transformaciones sociales de largo alcance a partir del mismo. Asimismo, se tendrán en cuenta las investigaciones de sociólogos como Z. Bauman y A. Borón para explicar, respectivamente, los problemas que afronta el reformismo social, la segunda tendencia presente en el contexto global y en América Latina, de manera específica. Posteriormente, se analizarán aquellas tesis que defienden la tendencia hacia una jurisprudencia emancipatoria propuesta por diversos autores colombianos como Rodrigo Uprimny, Cesar Rodríguez y Mauricio García Villegas, entre otros, y, además, traeremos a colación lo dicho por la propia Corte Constitucional, en sentencias donde hace alusión a un supuesto carácter emancipatorio del derecho constitucional y del Estado social de derecho, entre otras cuestiones. Para finalizar este punto, se formularán varias críticas a los postulados románticos que defienden las ideas de un derecho emancipatorio o una jurisprudencia progresista, teniendo en cuenta los diferentes matices entre las teorías abordadas.

En un segundo momento, se trabajarán algunas de las principales corrientes críticas del derecho en EEUU, desde la perspectiva de profesores estadounidenses como M. Horwitz, D.

Kennedy y R. Gordon. Específicamente, se analizará la redistribución a través del derecho estadounidense que tuvo lugar en ese país durante el siglo XIX y se profundizará en la ocultación en que terminó dicho proceso, todo ello en beneficio de las clases dominantes. Ahora bien, pese a los avances presentados por estos críticos estadounidenses, se formularán una serie de críticas a dichas corrientes por razones de fondo. Básicamente me separo de estas perspectivas porque pese a sus divergencias, tienen puntos en común que resultan falseables desde el punto de vista de las ciencias sociales, por ejemplo, descuidan el problema de la emancipación y de la alienación social, aunque no ocurre lo mismo con la problemática de las ideologías jurídicas que tienen lugar en los EEUU. No obstante, al sobredimensionar el asunto de la conciencia jurídica para dar cuenta de los fenómenos que tienen lugar en los campos jurídicos estadounidenses, le restan importancia a los procesos materiales que imperan en ese país, en donde se concentra el capitalismo financiero y, con ello, las corporaciones y agencias más poderosas del sistema mundo, lo cual obviamente termina por condicionar al derecho, en menor o mayor medida, según el momento histórico.

La tercera parte abarca las teorías jurídicas latinoamericanas que defienden la idea un derecho emancipatorio con condiciones previas, *mutatis mutandis*². En tal sentido, reconstruimos las contribuciones teóricas de diferentes sociólogos del derecho como Boaventura de Sousa Santos, A.C. Wolkmer, A. Rosillo, entre otros, reconociendo sus cuestionamientos al derecho moderno, al reiterar el carácter colonial, patriarcal y opresor de los campos jurídicos hegemónicos. Sin embargo, planteamos diversas críticas en contra de las fantasías jurídicas latinoamericanas, cuestionando sus condiciones de posibilidad, porque soslayan el problema de la alienación

² Según la RAE, significa: "Cambiando lo que deba cambiarse, esto es, con los cambios necesarios".

social, así como el de la ideología jurídica y tienen un concepto muy abstracto e idealista en lo que respecta a la emancipación social, entre otras cuestiones.

En ese orden de ideas, entramos en materia considerando las tres grandes variantes que comprende el reformismo jurídico gradual:

1.1.1. Reconocimiento de derechos

Aquí los actores proponen modificaciones sobre la parte dogmática de la constitución con la finalidad de lograr una mayor inclusión de derechos políticos, o en el mejor de los casos, buscan ampliar y democratizar los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. Asimismo, esta variante incluye aquellas reformas normativas que eventualmente se producen en el plano legislativo. Ciertamente, hay múltiples grupos y movimientos sociales que depositan su esperanza en los campos jurídicos e incluso intentan expandir el contrato social para que sus intereses y reivindicaciones sean reconocidos en el plano constitucional, generando consuelo y encanto, especialmente para las comunidades que históricamente han sido marginadas.

Algunos tipos de feminismos son ejemplos de esta concepción en la medida en que demandan el reconocimiento de ciertos derechos en aras de empoderar a las mujeres. Sin embargo, también debemos reconocer que diversos tipos de feminismos (v.g. las radicales y socialistas) tienen claro que la vía jurídica es insuficiente para lograr transformaciones igualitarias y democráticas de largo alcance.

A continuación, se traerán a colación algunos de los debates que han tenido lugar en el contexto estadounidense entre las principales corrientes feministas:

-Feministas liberales clásicas. Buscaron tener los mismos derechos que los hombres y se concentraron en eliminar las barreras legales que disminuían la capacidad civil y la autonomía de las mujeres para acceder a la educación, al empleo y a la participación política. Igualmente

extendieron su lucha a otros campos en aras de una mayor igualdad. Según Ana de Miguel (2000), el feminismo liberal, que está en el origen mismo de la teoría feminista ilustrada, se caracteriza por concebir los entornos desiguales (no opresivos ni patriarcales) en el que viven las mujeres y, en consecuencia, se destacan por postular reformas legales para lograr mayor igualdad entre los sexos, tal como ocurre, por ejemplo, con las leyes de cuotas que han sido aprobadas en diferentes países del mundo.

-Feministas liberales sociales y socialistas. Fueron más lejos que las feministas clásicas en la medida en que buscaron cambiar las normas jurídicas relacionadas con los derechos sociales y económicos (lo cual incluye derechos laborales y de seguridad social), de tal manera que las mujeres puedan contar con los recursos materiales necesarios para lograr una autonomía plena. Del mismo modo, estas feministas desenmascaran la estructura del patriarcado y denuncian su relación estrecha con el capitalismo. Según señala Cristina Molina Petit (2005),

lo cierto es que el feminismo socialista contemporáneo ha encontrado su desarrollo teórico más interesante en Estados Unidos, de la mano de teóricas feministas como Iris Marion Young, Zillah Eisenstein, Sandra Harding o Heidi Hartmann... Como socialistas, no podían prescindir de los marcos teóricos del marxismo pero, como feministas, eran conscientes de que la teoría marxista era ciega al sexo. De ahí surge la conocida metáfora acuñada por Heidi Hartmann del “matrimonio desgraciado entre marxismo y feminismo” y, por eso, se defiende que las mujeres padecen una opresión específica por el hecho de serlo y que existe un sistema de dominación masculino específico: el patriarcado, que es una estructura de relaciones sociales de poder que tiene su base material en el capitalismo. Las distintas posturas entre las feministas socialistas radicaban en la

comprensión de cómo se relacionan ambos sistemas de dominación (De las Heras, 2009, p. 60).

En consecuencia, estas feministas reinventaron su objeto de estudio para explicar las nuevas formas de explotación femenina que ocurren bajo las relaciones sociales capitalistas, aunque en cierta medida abandonaron el término de emancipación en su praxis política:

Actualmente, se incluyen nuevos factores para explicar la subordinación femenina, como el género, la globalización, la raza, la edad o el aspecto físico y, como señala Cristina Molina Petit, pocas feministas socialistas compartirían hoy el optimismo utópico o el fervor revolucionario defendido en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta. Sin embargo, podemos suscribir las palabras de Iris Marion Young cuando afirma que el feminismo socialista no sólo ha enriquecido la teoría feminista sino que ha constituido el desarrollo más profundo del marxismo... Por otra parte, el feminismo socialista ha construido un complejo entramado teórico y muchos de los conceptos y debates que han aportado, como “la doble explotación” o “el salario del ama de casa”, continúan estando de plena actualidad” (De las Heras, 2009, pág. 61).

-Feministas radicales. Buscan reinventar la teoría política y jurídica para desterrar aquellas relaciones y estructuras de poder que frecuentemente subyugan a las mujeres. También denuncian las discriminaciones y prejuicios que moldean el seno de la familia, la economía, la sexualidad, entre otros espacios vitales:

En efecto, las radicales resumieron en el eslogan “Lo personal es político” la identificación de esferas de la vida hasta entonces consideradas privadas como centros de dominación patriarcal y defendieron que todos los varones reciben

beneficios económicos, sexuales y psicológicos de ese sistema de opresión. Así, denunciaban la dominación sexual que permea toda la sociedad y evidenciaban que las mujeres son oprimidas simplemente por el hecho de ser mujeres... (De las Heras, 2009, p. 63)

Según esta perspectiva, las mujeres no sólo deben reclamar derechos, sino también exigir condiciones materiales igualitarias y libertades sexuales. Además, resaltan la importancia de transformar la autoconciencia y reinventar los modos de vida:

En consecuencia, estas feministas centraron sus esfuerzos en refutar la idea de que de la diferencia se desprende la inferioridad y eso exige distinguir la desigualdad y el patriarcado, porque “mientras la desigualdad biológica es un hecho, el patriarcado es una realidad histórica que puede cambiar”. Precisamente por eso, Silvina Álvarez considera que el feminismo radical continua con la tendencia universalista que ha defendido el Feminismo desde las primeras reivindicaciones ilustradas, ya que trata de superar la diferencia como desigualdad y reclama para las mujeres unos derechos, una independencia económica y una libertad sexual que son la expresión del reclamo de igualdad. Por último, cabe resaltar dos de las aportaciones más relevantes del movimiento feminista radical: por un lado, la organización en grupos de autoconciencia, con la idea de construir la teoría feminista desde su experiencia personal y revalorizar las experiencias y las voces de las mujeres y, por otro, el activismo de los grupos radicales. Y en ese ámbito práctico destaca otra característica común de las feministas radicales: la defensa del igualitarismo y el rechazo de la jerarquía entre las propias mujeres (De las Heras, 2009, p. 64).

-Las feministas culturales o de la diferencia. Exigen un esquema de derechos especiales a través del cual se reconocen las prácticas culturales y diferenciadas de las mujeres. Asimismo, este tipo de feminismo considera necesario transformar las estructuras patriarcales y erradicar la discriminación sexista, incluyendo las formas más soterradas. De ahí que, las feministas culturales,

centran sus análisis en las mujeres como grupo y en la construcción de su identidad cultural, resaltando el valor de las características, los roles y las actitudes típicamente femeninas. Por eso, gran parte de los trabajos de las feministas culturales se realizan desde un enfoque psicológico. Entre ellos, destacan las investigaciones de Nancy Chodorow y de Carol Gilligan. La primera, defiende que el sistema social que determina el rol que las personas adoptan en función de su sexo, se ve reforzado por mecanismos psicológicos y así, el papel de la madre como reproductora y educadora refuerza y garantiza la continuidad de la estructura patriarcal. Partiendo de esa idea, Carol Gilligan analiza los distintos modos de desarrollo moral entre mujeres y hombres y sostiene que la ética masculina se basa en la agresividad, la competitividad y el egoísmo, mientras que la femenina, que denomina ética del cuidado, se funda en los afectos, la sensibilidad y el altruismo (De las Heras, 2009, p. 66).

Por su parte, la profesora estadounidense Patricia Williams destaca el papel reivindicatorio que puede desempeñar el derecho, a través del cual se pueden lograr ciertos cambios sociales, simbólicos y se generan múltiples resistencias:

Todavía es deliciosamente empoderador hablar de los derechos. Son la vara mágica de la visibilidad y la invisibilidad, de la inclusión y de la exclusión, del

poder y del no poder. El concepto de derechos tanto positivos como negativos, marca nuestra ciudadanía, nuestra relación con los otros (...) Al descartar los derechos completamente, uno descarta un símbolo demasiado arraigado en la psiquis de los oprimidos como para que se pierda sin trauma y mucha resistencia. En cambio, la sociedad debe *regalarlos*” (2003, p. 73).

En síntesis, según las diferentes perspectivas feministas el derecho puede cumplir una función crucial como lugar de enunciación, reconocimiento y redistribución en favor las mujeres y de los grupos sociales oprimidos. Ahora bien, algunas de ellas tienen claro que el derecho es una instancia de resistencia más no de emancipación social, dada su naturaleza reivindicatoria, su matriz patriarcal y su carácter relativo, entre otras cuestiones.

El hecho de que determinada constitución o legislación específica reconozca derechos que históricamente le han sido negados a los grupos oprimidos, no implica que estos necesariamente vayan a materializarse o que los significados que le adjudicarán los jueces o los otros entes del Estado estarán en consonancia con los pretendidos por parte de los respectivos grupos y movimientos sociales. Como lo señala Boaventura de Sousa Santos: “la constitución es simplemente un papel que ha sido fuente de frustración durante mucho tiempo. Varios derechos han sido incluidos pero los pueblos continúan siendo excluidos, empobrecidos, invisibilizados y oprimidos (2008, p. 1)”.

Es más, podría suceder todo lo contrario, esto es, que se ejerza una interpretación y aplicación del derecho completamente opuesta a la que exigían dichas colectividades, en la medida en que los derechos “son combinaciones puras de signos jurídicos y lingüísticos, palabras e imágenes, símbolos y fantasías” (Douzinas, 2006, p. 326).

1.1.2. Reformismo social

Comprende todas aquellas reformas jurídicas que buscan la modificación parcial del aparato estatal con la finalidad de democratizar y mejorar el funcionamiento de uno o varios poderes públicos. En consecuencia, las propuestas destinadas a cambiar ciertos componentes de la administración de Justicia, del sistema electoral, de los ministerios del Estado, del Congreso de la República, entre otras, tendrían este propósito.

Cabe anotar que, algunas de estas reformas son presentadas como grandes reformas sociales, aunque en realidad no sean tal cosa. Un ejemplo de ello fue la declaración pública que hizo el ex presidente Juan Manuel Santos cuando el Congreso de Colombia le aprobó la denominada “gran Reforma a la Justicia” en el año 2012, uno de sus “proyectos estrella” que desde el comienzo fue publicitado como si se tratara de algo “histórico”, ante lo cual expresó de un modo rimbombante: "Me dicen los historiadores que nunca habían visto un gobierno así, ni siquiera el de López-Pumarejo". A pesar de esta grandilocuencia, lo cierto es que dicha reforma fue un enorme fracaso político que puso al descubierto los verdaderos intereses de la clase dirigente colombiana, le terminó costando el cargo al Ministro de Justicia de aquel entonces y conllevó a la retractación pública del mismo Juan Manuel Santos, debido a que en dicha reforma se terminaron consagrando privilegios para los congresistas y otros funcionarios públicos que estaban siendo investigados o fueron sancionados penal y disciplinariamente, disposiciones que en lo absoluto resolvían los graves problemas sociales y de acceso a la justicia que tienen los diversos territorios en Colombia, de un modo diferenciado.

En este escenario, según Bauman (2015) los “Estados Nacionales se convierten cada vez más en ejecutores y plenipotenciarios de fuerzas sobre las cuales no tienen la menor esperanza de ejercer algún control” (p. 89). Por esta razón, este sociólogo polaco explica que:

Debido a la difusión ilimitada e irrefrenable de las normas de libre comercio y, sobre todo, al movimiento sin trabas del capital y las finanzas, la *economía* se libera progresivamente de todo control político; en verdad, el significado principal del término *economía* es el área de lo no político. Como en los buenos tiempos de antaño, lo que resta de la política queda en manos del Estado, pero a este no se le permite entrometerse en la vida económica: ante cualquier intento de hacerlo, los mercados mundiales responden con medidas punitivas inmediatas y feroces (...) La única tarea que se le permite al Estado y se espera que este cumpla es mantener un *presupuesto equilibrado* al reprimir y controlar las presiones locales a favor de una intervención más vigorosa en la administración de los negocios y en la defensa de la población ante las consecuencias más siniestras de la anarquía del mercado. (Bauman, 2015, p. 90)

Por su parte, el sociólogo argentino Atilio Borón criticó las versiones light del reformismo social (“reformismo huérfano”) por reafirmar las condiciones sociales existentes, y, en cambio, propuso un reformismo radical (“reformas trascendentes”) para la América Latina actual, lo cual conlleva a una o varias emancipaciones sociales.

Sin embargo, dicho autor reconoce que debemos partir de “los límites y potencialidades reformistas del Estado democrático en las sociedades capitalistas” (2003, p. 179), en la medida en que:

“el inapelable veredicto de la historia demuestra –y América Latina ofrece pruebas categóricas al respecto– que se necesitaron revoluciones sociales para que pudieran llevarse a cabo reformas trascendentes en las estructuras básicas de la sociedad, y que el impulso reformista huérfano de una visión más o menos clara

de una utopía política –“construcción de mundos imposibles que alumbran a la formación de mundos posibles”– culmina en la decepcionante administración de las rutinas cotidianas” (2003, p. 180)

Ahora bien, en nuestra región, así como en el globo entero, el sistema Capital se ha adaptado a las contradicciones y demandas sociales, mediante la introducción de múltiples reformas sociales que terminan reforzando sus dinámicas de acumulación y explotación. De hecho, hasta ahora en la historia no se registra un solo caso en que a partir del reformismo jurídico se hubiera logrado superar dicho régimen de producción desde su existencia. De ahí que, según el autor en comentario: “debemos internarnos por el camino de las reformas sociales en América Latina, pero sin olvidar las lecciones del pasado que enseñan que ellas no sirven para sustituir los parámetros básicos de los capitalismos realmente existentes”. (2003, p. 182)

Igualmente, este autor advierte sobre el fetichismo de las reformas como consecuencia de la desesperación de los individuos y de los grupos sociales que buscan resolver sus necesidades básicas insatisfechas. Por tal razón, las reformas radicales en América Latina deben centrarse en mejorar las condiciones materiales de los grupos sociales más vulnerables y abrir los caminos a la emancipación social, lo cual implica una serie de alianzas políticas que en modo algo reemplazan la revolución.

Ahora bien, Borón afirma que la negación del reformismo radical resulta una opción muy peligrosa para las clases más vulnerables y deviene en retorno del autoritarismo, del neoconservadurismo, entre otras problemáticas sociales:

Obstinarse en negar la necesidad de reformas profundas y duraderas –que aún cuando no puedan “superar” al capitalismo por lo menos permitirán modificar su

funcionamiento y estabilizar una nueva correlación de fuerzas más favorable para las clases populares— sólo servirá para agudizar los conflictos sociales, ahondar la decadencia política y favorecer el retorno del despotismo. Si los actuales procesos de transición, abrumados por las presiones de los banqueros y los círculos dominantes del capitalismo internacional, no encaran con decisión un proyecto reformista, su viabilidad se verá muy seriamente amenazada. No sería una imprudente exageración afirmar que su derrota está prácticamente asegurada, abriéndose otra negra página de crisis políticas y restauraciones autoritarias que, en algunos casos, podrían apoyarse plebiscitariamente sobre los hombros de vastos contingentes populares desilusionados por la inoperancia de los gobiernos democráticos (2003, p. 200).

Asimismo, dichas reformas radicales deben ser sorprendivas y eficaces para que tengan vocación de prosperar, de lo contrario lo que les espera es el destierro:

La revolución, una vez consumada, puede darse el lujo de obrar pausadamente; la reforma no. Su mismo carácter de modificación parcial de lo existente hace de su rapidez y de su precisión quirúrgica atributos inseparables de su éxito. Una reforma que se dilata en el tiempo conjura en su contra lo peor de los dos mundos: organiza a sus detractores y desalienta a sus partidarios. Para triunfar debe ser sorprendiva y relampagueante (Borón , 2003, p. 201).

En síntesis, Borón destaca la importancia que tienen las reformas radicales, especialmente en los contextos periféricos, porque de lo contrario, lo que le quedaría a las clases oprimidas es presenciar cómo arrojan a la jauría del mercado las conquistas democráticas que fueron

obtenidas en determinados momentos históricos y a partir de diferentes luchas sociales. En palabras de dicho autor:

En resumen, en América Latina las reformas son combatidas con ferocidad por las clases dominantes y sus aliados que, percibiéndolas como catalizadoras de la revolución, no vacilan en lanzar sangrientas contrarrevoluciones para sofocarlas. A veces, mediante la presión y la asfixia, el fraude y la corrupción, los procesos reformistas son abortados y domesticados y el baño de sangre contrarrevolucionario se torna innecesario. No deberíamos dejar de mencionar también la intransigente oposición de quienes, autoproclamándose revolucionarios, consideran que toda reforma es inevitablemente un sustituto farsesco de la revolución. La consideración simultánea de esta constelación de factores –contrarrevolución, “domesticación”, infantilismo de izquierda– explica al menos en parte la poca fortuna de las reformas en América Latina. Con o sin reformas, los dirigentes de la transición democrática y las fuerzas sociales que los apoyan deberán enfrentarse a la realidad del creciente antagonismo social. Este no desaparecerá, como por arte de magia, al dejar de agitarse las banderas reformistas. Todo lo contrario: sin la intervención de la conciencia política será la sinrazón del mercado la encargada de distribuir los costos de la crisis en una sociedad de suma cero. Se puede predecir sin demasiado esfuerzo el resultado final de una opción inmovilista que deje librada a la “magia del mercado” la asignación de las ganancias y las pérdidas provocadas por el feroz ajuste capitalista: el conflicto social se agudizará a niveles extremos, porque la lógica darwinista del mercado amplifica las inequidades existentes. La frustración de la

reforma sólo servirá, pues, para empeorar las cosas: no apaciguará a los descontentos ni moderará a los recalcitrantes (2003, p. 202).

1.1.3. Jurisprudencia emancipatoria

Son aquellos actores jurídicos y académicos que sostienen la tesis de que la jurisprudencia, en particular la que emiten los Tribunales Constitucionales, puede llegar a ser emancipatoria en la medida en que los jueces cuentan con la legitimidad y la capacidad necesaria para actuar ante violaciones masivas de derechos humanos y para generar políticas públicas que estimulen el cambio social y profundicen la democracia.

Cabe anotar que esta idea tomó cierto auge en Colombia debido al rol que ha ejercido la Corte Constitucional en la protección de derechos de diferentes individuos y comunidades vulnerables y también es producto de los trabajos de algunos profesores pertenecientes a DEJUSTICIA, tales como Cesar Rodríguez, Mauricio García Villegas y Rodrigo Uprimny, entre otros, los cuales resaltan el papel activo que han tenido las cortes progresistas en los tiempos actuales, con importantes implicaciones en materia de política social y generando efectos simbólicos indirectos.

Como ejemplo de su teoría, dichos académicos citan la sentencia hito T-025 de 2004 emitida por la Corte Constitucional, mediante la cual se constata la gravedad del problema de desplazamiento y se aplica la figura jurídica del “estado de cosas inconstitucional”³, entre otras disposiciones. En este marco, dicho Tribunal Constitucional admite que: “la respuesta del Estado sufre de graves deficiencias en cuanto a su capacidad institucional, que abarcan todos los niveles y componentes de la política, y por lo tanto, que impiden, de manera sistemática, la protección

³ El cual procede “cuando se constata la vulneración repetida y constante de derechos fundamentales, que afectan a multitud de personas, y cuya solución requiere la intervención de distintas entidades para atender problemas de orden estructural...” Corte Constitucional, sentencia T-025 de 2004

integral de los derechos de la población desplazada” (Corte Constitucional de Colombia, 2004). Por lo tanto, no hay una correspondencia entre lo plasmado en el ordenamiento jurídico sobre este asunto y lo que refleja la realidad social ya que los recursos económicos y la capacidad institucional son insuficientes. Como consecuencia de lo anterior, la Corte emitió varias órdenes dirigidas a diferentes instituciones y autoridades estatales con la finalidad de superar tal estado de cosas existente.

En ese orden de ideas, el nuevo activismo judicial opera ante situaciones recurrentes de bloqueo institucional o político que impiden la protección de sus derechos:

En estos casos, frecuentes en las democracias contemporáneas, la judicatura, aunque no sea la instancia ideal o esté dotada de todas las herramientas para cumplir la tarea, aparece como el único órgano del Estado con la independencia y el poder para sacudir semejante estancamiento. En suma, si el activismo judicial opera en las circunstancias y mediante los mecanismos adecuados, sus efectos, en lugar de ser antidemocráticos, son dinamizadores y promotores de la democracia (Rodríguez C. & Rodríguez D., 2010, p. 39).

Ahora bien, bajo esta perspectiva no toda decisión judicial progresista produce *per se* emancipación social. En su estructura el derecho sigue siendo dominante, por tanto, los productos del activismo judicial sirven más bien como pretexto para la acción política en un futuro. Al decir de Mauricio García y Rodrigo Uprimny (2004):

En determinados contextos, el derecho en general, y la justicia constitucional en particular, pueden llegar a constituir instrumentos de emancipación social. Pero no por ello el derecho pierde su faceta de dominación social: las potencialidades emancipatorias de la justicia constitucional son entonces limitadas y el

predominio de las estrategias judiciales tiene riesgos sobre el dinamismo y la creatividad de los movimientos sociales... Dos consecuencias derivan de esta conclusión. Una académica: la conveniencia de desarrollar estudios comparados que permitan una mejor comprensión contextual de las posibilidades y límites de estas estrategias judiciales. Y otra política: la justicia constitucional puede llegar a ser importante para el progreso democrático, siempre y cuando se la entienda como un componente de luchas sociales más amplias. La realización de las promesas emancipatorias de muchas constituciones es un asunto demasiado serio para dejárselo únicamente a los jueces constitucionales (p. 51).

En consecuencia, la jurisprudencia progresista es una herramienta importante aunque insuficiente para producir emancipación social si dicha responsabilidad recae únicamente en los jueces. De ahí que:

el activismo de la Corte en derechos sociales puede ser interpretado como un mecanismo estabilizador pero también desestabilizador. En efecto, el activismo no solamente cumple la función de insistir en la necesidad de la aplicación directa de los derechos sociales y, en consecuencia, del cambio social. También puede cumplir una función legitimadora que apuntaría a atenuar la tensión que existe entre el discurso aspiracional de la Constitución, por un lado, y una realidad llena de limitaciones y dificultades institucionales que impiden su materialización, por el otro (García Villegas & Saffon, 2011, p. 104).

Cabe anotar que la propia Corte Constitucional ha utilizado el término emancipatorio en varias ocasiones y lo ha relacionado con el principio de igualdad real y con una hermenéutica jurídica en favor de los grupos marginados, tal como veremos inmediatamente.

En Sentencia No. T-006 de 1992, la Corte analizó la relación entre los jueces y los “horizontes emancipatorios” de los grupos sociales, señalando lo siguiente:

Cuando el sistema constitucional de derechos y garantías impone al estado obligaciones positivas de actuación, como desarrollo del programa perenne que asume el estado social de derecho con miras a afianzar la igualdad, la función del juez no puede ser ajena a la consolidación y promoción de los nuevos horizontes emancipatorios que se abren a las personas y a los grupos sociales. El estado-juez en la tarea de aplicación del derecho al caso concreto debe otorgar prioridad al derecho sustancial y mediante la interpretación privilegiar la solución que promueva en un mayor grado la igualdad real y efectiva (Corte Constitucional de Colombia, 1992).

Entre tanto, en Sentencia C-410 de 1994, reiterada por la sentencia T-909 del 2011, la Corte habló de un mandato para intervenir socialmente, al señalar que:

ante la existencia de personas y grupos históricamente discriminados o ubicados en condiciones de inferioridad, se activa el mandato de intervención del Estado. Así resulta patente el deber de concebir normas y propiciar situaciones en las que se procure una igualdad de carácter *remedial*, *compensador*, *emancipatorio*, *corrector* y *defensivo* (Corte Constitucional de Colombia , 1994).

Finalmente, el Tribunal Constitucional colombiano reconoció algunas acciones concretas para lograr el supuesto potencial emancipatorio del derecho, como ocurre por ejemplo con las acciones positivas. Inclusive, se plantea la posibilidad de otro modelo social. Al respecto, en Sentencia C-952 de 2000⁴, manifestó lo siguiente:

Se trata de generar el impulso de acciones positivas, que procuren esas dimensiones de igualdad y desigualdad necesarias en el sistema constitucional, para que tanto poderes públicos como ciudadanos participen en la *transformación del modelo de sociedad existente en otro ideal, más propicio a la satisfacción de las aspiraciones humanas en sus múltiples facetas* (Corte Constitucional de Colombia , 2000)

1.1.4. Críticas al reformismo jurídico gradual

Ciertamente el activismo judicial y algunas jurisprudencias de las altas cortes pueden generar enormes avances desde el punto de vista social, simbólico e incluso, económico, pero en modo alguno esto puede confundirse con la emancipación social. Dicho reformismo jurídico apunta en diferentes direcciones (pueden llegar a ser contradictorias) y sus conquistas, especialmente las que apuntan a reducir la desigualdad y controlar los poderes fácticos, como por ejemplo a las corporaciones y grupos dominantes, suelen ser muy relativas.

Marx y otros autores cuestionaron este tipo de propuestas ilusorias y abstractas, las cuales buscan cambios profundos y de largo alcance a través de los campos jurídicos hegemónicos o reformas parciales, sin que ello implique el derrocamiento del régimen de producción vigente (capitalismo). Engels diría al respecto que estamos frente a “charlatanes sociales de toda laya”,

⁴ Reiterada por la T-291 de 2009 de esa misma corporación.

cuya aspiración se centra en “remediar las injusticias de la sociedad con sus potingues mágicos y con toda serie de remiendos, sin tocar en lo más mínimo, claro está, al capital ni a la ganancia” (2018, p. 44).

Es que aún cuando se produzca el reconocimiento de un derecho o se expida alguna sentencia progresista, se mantiene latente el deseo de solucionar los problemas sociales e individuales desde el campo jurídico. Siguiendo a Costas Douzinas, la reivindicación de un derecho implica dos demandas respecto al otro:

Una concerniente a la personalidad o estatus del que reivindica (a ser dejado solo, a no sufrir daños en su integridad, a ser tratado con igualdad) y, segundo, una demanda, mucho más amplia, a que se reconozca su integridad en sus características específicas. Al pedir reconocimiento y protección al otro, pedimos también al Gran Otro, al orden simbólico, representado por el derecho, que reconozca nuestra identidad a través del otro. Cuando una persona de color reclama que la negativa a considerar su solicitud de empleo implica una negación de su derecho a no ser discriminado, está haciendo a la vez dos reclamaciones distintas, aunque relacionadas entre sí: por un lado, la más concreta al puesto de trabajo, pero también una más amplia a su identidad racial. Por eso todo derecho lleva aparejado el deseo de ser reconocido y amado como una persona en su totalidad. Pero la pretensión de identidad y el deseo de reconocimiento del otro fracasa de muchos modos, incluso cuando en apariencia se reconoce el derecho y se legaliza el deseo. El sujeto de derechos intenta sin cesar encontrar en el deseo del otro lo que colmará su vacío y le convertirá en un ser completo. Pero el deseo nunca puede ser alcanzado en su totalidad, lo cual lleva a una espiral incesante de

búsqueda de pretensiones cada vez mayor. En este sentido, la promesa de autorrealización es la imposible demanda de ser reconocido por los demás como completo, una especie de *derecho a ser amado*. (2006, p. 333)

Esta es la razón por la que las reivindicaciones de derechos proliferan y la expansión del derecho es inalcanzable: “Es como si cuanto más derechos y reconocimiento tuviésemos, más fuerte fuese la voz interior en lo más recóndito de nuestra fortaleza egocéntrica repitiéndonos incesantemente que nuestros muros son de plástico, nuestra acrópolis de papel cartón” (Douzinas, 2006, p. 333).

Ciertamente, en los tiempos actuales hay una tendencia a la “juridización de las relaciones sociales” e “hiperindividualización” que se explica, entre otras razones, debido al encanto que generan diversas categorías jurídico-políticas, las declaraciones de derechos y las reformas constitucionales, entre otras. De ahí que, el profesor G. Leung (siguiendo a Douzinas), estudia una de las patologías concretas que surgió en los tiempos modernos producto de los campos jurídicos, a la que denomina como “nomophilia”:

La nomophilia es un amor obsesivo por el derecho, donde todo pensamiento y perspectiva se contamina con su deseo: en lugar de una noción de la buena vida, hay vida solo en concordancia con las normas; en vez de políticas, hay una fijación en el imperio de la ley como medio de pacificación (global); y en vez del cultivo de la sensibilidad ética, hay unas reglas de arbitraje objetivas de convicciones subjetivas. P (Leung, 2018, p. 164).

Por su parte, D. Kennedy afirma que el fenómeno del activismo judicial, en principio, no tiene necesariamente un carácter de izquierda o derecha, sino que, más bien, se trata de algo indeterminado, es decir:

un término relativo que indica una predisposición inusualmente marcada a tratar el Poder Judicial como un factor autónomo y creativo en el desarrollo de la vida económica y política. En el derecho público, el activismo judicial tiene que ver con la inclinación del juez a intervenir profundamente en la vida política de un modo que parece ignorar el sentimiento de la mayoría, que se encuentra representado en el Legislativo y el Ejecutivo. En el derecho privado tiene que ver con la propensión a cambiar o transformar el derecho de modo que se alteran los patrones de ventajas sociales y económicas existentes. (2017, p. 109)

Ahora bien, los jueces que practican algún tipo de activismo tienen en común el hecho de que maquillan sus decisiones políticas con discursos jurídicos sofisticados: “Ellos son los portadores de la noción de que el ideal de justicia es accesible a la razón de las personas que actúan en las situaciones reales de la vida política y económica”. (Kennedy, 2017, p. 110).

Entre tanto, los profesores O. Mejía y L. Mápura (2009) niegan la posibilidad de que el derecho sea un medio para la emancipación social porque este representa “un momento de resistencia inmediata, muy relativa en todo caso, que termina siendo subsumido por el sistema para su favor y permanencia” (p.151). Asimismo, estos autores afirman que el hecho de reducir la proyección emancipatoria de las sociedades a los mecanismos jurídicos establecidos genera dos efectos prácticos:

Por un lado, jugar un rol ideologizador a favor de los intereses de poder cobijados con el ropaje del discurso de los derechos, que buscan, de un lado neutralizar los movimientos sociales críticos y contestatarios, y por otro lado, desmovilizar la acción que necesariamente tiene que ser política reabsorbiéndola

hacia procedimientos institucionalizados que en un momento dado, son los que tiene que desbordar y confrontar (p.151).

Por su parte, Pierre Bourdieu plantea una crítica que resulta aplicable a las tres variantes de reformismo jurídico previamente abordadas, al señalar lo siguiente: “hay que recordar que el campo jurídico es un lugar de luchas, pero de luchas que, incluso cuando tratan de transformar las reglas del derecho, de operar una revolución jurídica, tienen que producirse según las reglas (...) y en cierto modo, cuando se está en el juego jurídico, no se puede transgredir el derecho sin reforzarlo” (2003, pág. 4). El hecho de que pensemos lo contrario, esto es, que las sociedades pueden ser cambiadas a través de mecanismos jurídicos, obedece a la fuerza específica del derecho: “El derecho no es lo que dice ser, lo que cree ser, es decir, algo puro, completamente autónomo, etc. Pero el hecho de que se crea tal, y que logre hacerlo creer, contribuye a producir unos efectos sociales completamente reales; y a producirlos, ante todo, en quienes ejercen el derecho (2003, pág. 5)”.

En ese sentido, Boaventura de Sousa (2012) afirma que la estrategia del reformismo jurídico no amenaza la estructura básica del sistema económico y político dominante, esto es, del capitalismo y de la democracia liberal, por lo que, mantiene intactas las relaciones de poder desiguales en las sociedades contemporáneas, con lo cual reafirman, de este modo, las “democracias de baja intensidad” en las que vivimos.

Por otra parte, el sociólogo A.C. Wolkmer destaca la sospechosa relación entre carencias primarias, exclusión social y proliferación de derechos, todas las cuales concurren en nuestra América Latina y en otras regiones periféricas del mundo. Así pues:

Las condiciones de vida experimentadas por los diversos segmentos populares latinoamericanos, básicamente, aquellas condiciones negadoras de la satisfacción

de las necesidades identificadas con la sobrevivencia y subsistencia, acaban produciendo reivindicaciones que exigen y afirman derechos. No hay duda que la situación de privación, carencia y exclusión, constituyen la razón motivadora de la aparición de las necesidades por derechos. (Wolkmer, 2002, p. 12)

Para terminar este punto, según el constitucionalista argentino Roberto Gargarella, las fuerzas progresistas de América Latina se han limitado a proponer en las asambleas constituyentes la inclusión de una pluralidad de derechos como estrategia para generar cambios sociales a partir de los textos constitucionales, perdiendo de vista la parte orgánica de las constituciones y la estructura de poder. De ahí que, a pesar de los avances que suponen dichas iniciativas, podría decirse que “la consagración de más derechos constitucionales amenaza con cercenar el espacio de la discusión democrática (Gargarella, 2011, pág. 97)”. Ello se explica porque

la introducción de nuevos derechos (destinada a favorecer políticas progresistas) robustece institucionalmente el poder de los funcionarios públicos más ajenos a la discusión pública, más blindados frente al control popular, menos sujetos a las presiones de la ciudadanía. Otra vez, entonces, descubrimos que el resultado de las iniciativas constitucionales de la izquierda es un potencial desapoderamiento de la ciudadanía, y un trasvasamiento de la autoridad popular hacia los órganos menos democráticos creados por la Constitución (2011, p. 97)”.

Cabe anotar que algunas de las críticas aquí reseñadas se complementan en cierto modo con las investigaciones realizadas por los CLS y por otras corrientes críticas del derecho en los EEUU, aunque con diferentes matices, en la medida en que estos últimos buscan demostrar la naturaleza contingente e indeterminada del derecho, entre otras cuestiones. Por tal razón, en lo que sigue, se realizará una reconstrucción de algunas de las principales historias críticas del

derecho en dicho contexto, con la finalidad de determinar las posibilidades reivindicatorias de los campos jurídicos y comprender el problema de la conciencia jurídica.

1.2. Historias críticas del derecho en los EEUU

Una mirada a las historias críticas del derecho en el contexto estadounidense servirá para analizar la(s) indeterminación(es) y contingencia de los campos jurídicos modernos. Igualmente, contribuirá a precisar la autonomía relativa con que opera el derecho y los subsistemas que lo componen, profundizando en el problema de la conciencia jurídica, sus modos de integración y sus consecuencias sociales. Finalmente, se analizará la injerencia de las ideologías jurídicas sobre los operadores jurídicos, grupos sociales e individuos, al otorgarle un ropaje de científicidad, objetividad y neutralidad al ordenamiento jurídico, en general, y a las decisiones judiciales, en particular.

Para este fin, analizaremos el libro completo “Historias críticas del derecho”, compuesto por tres ensayos clásicos y divergentes de los profesores Morton J. Horwitz, Duncan Kennedy y Robert W. Gordon. Además, dicho texto incluye un estudio preliminar del profesor Jorge González Jácome, que será abordado inmediatamente.

1.2.1. Nociones preliminares

El profesor Jorge González Jácome de la Universidad de los Andes hizo un recuento interesante de los aportes teóricos formulados por diferentes corrientes críticas, las cuales han tenido una influencia considerable en los EEUU, tales como el Realismo jurídico, los Critical Legal Studies (CLS), Law and Society (L&S), Análisis económico del derecho (Law & Economics), entre otras.

Así pues, iniciamos esta aproximación con el movimiento CLS, que abarca diferentes perspectivas, muchas veces en disputa teórica. No obstante, los autores de esta corriente han puesto su análisis en el carácter relativo del derecho y han cuestionado la presunta pacificación de las relaciones sociales por esta vía jurídica, dado que, según González (2017), el derecho

“es un campo atravesado por conflictos sociales que destruyen su pretensión de neutralidad y objetividad...El permanente conflicto y el cambio en la conciencia de los juristas muestra que los logros alcanzados mediante el derecho son altamente inestables...Los jueces dan un ropaje de lógica a sus decisiones para ocultar el verdadero funcionamiento del derecho (p. 17).

Del mismo modo, los representantes del movimiento CLS “pusieron el énfasis en otro aspecto que también ocupó a los realistas: la tesis de la indeterminación del derecho” (González Jácome, 2017, p. 25). Por un lado, se pueden generar, al menos, dos decisiones totalmente distintas, pero válidas a la luz de la multiplicidad de normas positivas que regulan cierta problemática. Por el otro, si una sola palabra puede tener distintos significados, naturalmente, las abstracciones jurídicas, que se establecen por medio del lenguaje, pueden interpretarse de múltiples modos, de acuerdo a los intereses del propio intérprete.

Asimismo, como los campos jurídicos gozan de autonomía relativa, sus productos no pueden atribuírsele exclusivamente a la relación económica dominante. En efecto, en vez de partir premisas deterministas, tales como: La economía determina al derecho, el derecho es un reflejo social, entre otras, los estudios críticos del derecho en los EEUU parten de los intereses y conflictos en disputa (el litigio es en sí mismo un conflicto social), los cuales no son para nada estáticos sino que son moldeados una vez entran al engranaje jurídico, mediante la puesta en marcha de procesos, instituciones, categorías jurídicas, entre otras, todas las cuales cuentan con

estructuras internas, reglas implícitas y, además, son mediadoras frente a los problemas puestos a su consideración, generando nuevas necesidades e impactos sociales.

En tal sentido, los académicos de la corriente L&S plantearon que “una de las tareas del jurista y en especial del académico del derecho, es determinar, mediante evidencia empírica, el grado de transformación de las pretensiones iniciales una vez pasan por la maquinaria jurídica”.

Así pues:

Al producirse la respuesta jurídica mediante decisiones judiciales, actos administrativos o leyes se producen a su vez nuevos impactos en la sociedad, la cual se transformará y tendrá unas nuevas necesidades. A su vez, estas nuevas necesidades sociales presionarán el sistema jurídico y el ciclo dinámico se repetirá una y otra vez. (González Jácome, 2017, p. 21)

Ciertamente se genera un ciclo dinámico a partir de las necesidades e impactos sociales configurados desde los propios campos jurídicos. En tal virtud, los investigadores que aspiran a describir el funcionamiento del derecho, deben explicar los modos en que las que las instituciones jurídicas interactúan y responden a las pretensiones y necesidades sociales. Igualmente, deben tener en cuenta los problemas relacionados con el lenguaje y el impacto social que producen los discursos e instrumentos jurídicos, entre otras cuestiones.

Asimismo, desde la corriente L&S cuestionan el reduccionismo de los abogados al intentar explicar ciertas problemáticas sociales a partir de categorías normativas o principios jurídicos, razón por la cual, los campos jurídicos no dan cuenta del medio social del cual surgen:

Ese medio social es la fuente material de su transformación; las teorías y los principios que se derivan de una simple lectura y análisis de decisiones judiciales

y de posturas doctrinales no tienen que ver con la verdadera causa de la evolución del derecho (González Jácome, 2017, p. 22)

En resumen, según los autores de L&S, el análisis de determinadas categorías jurídicas o normas debe centrarse en la realidad social y en el efecto que estas producen sobre los destinatarios. En tal virtud, “las fórmulas y doctrinas jurídicas solamente tienen una razón de ser en la medida en que son reflejo de una necesidad social de un momento” (González Jácome, 2017, p. 25)

Entre tanto, las decisiones judiciales, las leyes y las reformas jurídicas son concebidas, por algunas de estas corrientes críticas, como acciones estratégicas que sirven para el logro de objetivos políticos. De ahí que, las decisiones judiciales no son neutrales ni imparciales, sino que su naturaleza es más bien política.

En ese orden, el profesor Karl Klare, perteneciente a los CLS, destacó la importancia de los discursos jurídicos pues ellos inciden en nuestra propia realidad social, esto es, moldean nuestras experiencias individuales y colectivas. De ahí que Klare, citado por González Jácome, afirma que

“el derecho no es simplemente un engaño y una serie de discursos manipulables únicamente por los capitalistas de una sociedad. Las izquierdas y los movimientos sociales tienen que “tomarse en serio el discurso jurídico como un aspecto constitutivo de las relaciones y prácticas sociales. No solo ocurre que la política y el derecho reflejan el sistema económico capitalista y son sus instrumentos, sino que el propio capitalismo es moldeado por el discurso jurídico”. (2017, p. 30)

Por otra parte, tenemos el concepto de “conciencia jurídica”, la cual, en términos generales, implica una serie de ideas, conceptos y argumentos jurídicos imperantes en una época determinada. Dicha conciencia desempeña un papel crucial en la construcción del mundo y de las prácticas sociales, en general, y repercute en la toma de decisiones de los actores jurídicos, en particular. Cabe anotar que, en este escenario, “no hay base ni superestructura sino una gran cantidad de relaciones entre la economía, el derecho, la religión y la política, y todos estos campos tienen un carácter constitutivo sobre nuestras formas de percibir el mundo e imaginar posibilidades de cambio” (González Jácome, 2017, p. 31)

De ahí que, los campos jurídicos no se adaptan funcionalmente a las necesidades sociales sino que son espacios de disputa, contruidos a partir del vocabulario jurídico y de una serie de categorías formadas por las creencias de los abogados “que estructuran el modo de pensar de los juristas y el mundo que consideran posible”. (González Jácome, 2017, p. 34)

No obstante, según el profesor González Jácome, el objetivo de los críticos del derecho no debería reducirse en estudiar las consecuencias prácticas de determinada norma o instrumento jurídico, sino en reconocer que

el poder conservador del derecho está en la adopción incuestionable de algunas categorías que son vistas como necesarias e inmodificables y por medio de las cuales se solucionan los conflictos sociales. Estas categorías jurídicas contribuyen a crear una cultura política que puede persuadir a la gente para que acepte tanto la legitimidad como la aparente inevitabilidad de las jerarquías existentes. Dichas categorías son las que deben desestabilizarse. (González Jácome, 2017, p. 35)

En síntesis, la conciencia jurídica es concebida como una estructura de premisas compartidas por los actores jurídicos en un momento histórico determinado. Estas premisas provienen principalmente de las élites jurídicas y rara vez se hacen explícitas:

La conciencia jurídica no “exige” una solución única, como en el formalismo jurídico, sino que se concentra en explicar cuáles son las partes que componen la gran estructura jurídica y las relaciones que existen entre ellos. Si para el formalista, las fuentes formales son los únicos componentes del sistema, para la conciencia jurídica, ellas son solo uno de los componentes a las cuales se les deben añadir los argumentos tipo, los métodos de interpretación, las percepciones sobre los fines políticos sobre los que hay consenso y orientan el derecho, entre otros....La conciencia jurídica funciona con una multiplicidad de piezas cuyas relaciones entre sí son construidas por las creencias y los compromisos de la élites jurídicas”. (González Jácome, 2017, p. 46)

En definitiva se trata de una especie de consenso jurídico que se genera en un momento concreto, los cuales surgen a partir de la destrucción de conciencias jurídicas anteriores, en un ciclo repetitivo que culmina, al decir de D. Kennedy, con “la muerte de la razón”. Lo anterior evidencia dos cuestiones importantes:

1. La construcción del derecho históricamente ha sido caótica y compleja, por tanto, en su evolución no hay una lógica de progreso, sino de conflicto. Los críticos del derecho no pueden seguir cometiendo el error de atribuirle propiedades eternas e inmutables a los conceptos, instituciones y categorías jurídicas, cuando la historia y los estudios sociales demuestran que no las tienen.

2. El derecho se desarrolla bajo una relativa autonomía, de acuerdo a luchas internas que se desatan al interior del campo jurídico, conforme a las estructuras y reglas internas de cada subsistema que lo compone y de acuerdo con las relaciones de poder que intervienen en el derecho. En tal sentido, los cambios sociales que se generan por vía jurídica son parciales y relativos, aunque excepcionalmente pueden tener algún grado de estabilidad en el tiempo.

En resumidas cuentas, los dispositivos jurídicos producen una mediación entre los postulados abstractos y las relaciones socio-económicas hegemónicas, lo cual se refleja en diferentes cuestiones tales como creencias políticas disfrazadas de ideales jurídicos, premisas jurídicas compartidas, intereses en disputa, reglas implícitas, etc. Es así como se explica el cambio jurídico, esto es, a partir de sus dinámicas internas y no de alguna concepción instrumental. En tal virtud:

Las sociedades se estructuran alrededor de intereses plurales y no de necesidades inexorables. De acuerdo con su propia lógica, el pensamiento jurídico materializa esos intereses en el mundo del derecho, pero el conflicto en la conciencia jurídica no refleja simplemente los intereses sociales, sino que se explica por la formulación, permanencia y defensa de unas reglas discursivas internas creadas y aceptadas por la comunidad de juristas. La historia crítica ofrece un camino para identificar estas reglas y las formas como los juristas las han justificado a lo largo del tiempo. (González Jácome, 2017, p. 52)

De este modo, la contradicción es la base sobre la cual se sustenta el derecho. Así pues, de acuerdo al profesor González Jácome, el campo jurídico

no parece explicarse a partir de un motor interno que podamos identificar, sino con base en intereses, ideas y creencias que chocan entre sí y que producen

resultados relativamente impredecibles. Es una historia que produce un desencanto al revelarnos que no hay un orden y unas respuestas más correctas, sino lucha, caos e incertidumbre. (2017, p. 58)

Cabe anotar que los teóricos críticos del derecho consideran que la utilización de diversas narrativas históricas para explicar el funcionamiento de los campos jurídicos modernos puede generar cierto grado de empoderamiento social porque permite reinterpretar el pasado, el presente y abrir posibilidades de cara al futuro. Sin embargo, también advierten que el mundo jurídico es permanentemente reencantado y reinventado, por lo que, su estudio se vuelve un verdadero desafío para los críticos e investigadores.

1.2.2. El carácter redistributivo del derecho y su ocultación en los EEUU

Según el profesor M. Horwitz de la Universidad de Harvard, el derecho puede generar políticas de redistribución en favor o en detrimento de los diferentes grupos que conforman el conglomerado social.

En ese sentido, a comienzos del siglo XIX, EEUU vivió la paradoja de que mientras en el derecho privado se impuso una especie de utilitarismo e instrumentalismo que lo tornó flexible; en el derecho público, por su parte, se configuró una visión anti-utilitaria y formalista, inspirada en el temor que tenían las élites a que el legislativo se involucrara en “los derechos adquiridos de propiedad” y redistribuyera las riquezas conforme a propósitos igualitarios. Finalmente, después de 1850 primó una visión formalista tanto en el derecho público como en el privado porque así le resultó más conveniente a la clase dominante de este país.

Ahora bien, el enfoque técnico que emplean algunas perspectivas jurídicas pretende ocultar la naturaleza política del derecho e iguala los campos jurídicos con la ciencia en aras de mostrar un campo jurídico apolítico, -neutral y objetivo, totalmente alejado de los procesos de

redistribución. Lo anterior se logró debido a determinadas premisas particulares que se instalaron en un momento determinado, volviéndose fijas e inmutables para los individuos y grupos sociales, tales como el derecho a la propiedad privada, la acumulación de capitales, etc. En palabras del autor:

Esta alianza entre el intelecto y el poder pudo surgir finalmente, luego de que el auge de la actividad jurídica posrevolucionaria se volviera en contra de sus beneficiarios. La condición social fundamental necesaria para que el formalismo jurídico florezca en una sociedad es que los grupos poderosos de esa sociedad tengan un gran interés en esconder y reprimir las funciones inevitablemente políticas y redistributivas del derecho (Horwitz, 2017, p. 101)

Desde esta perspectiva, la aparición de nuevas reglas en el campo jurídico responde al conjunto heterogéneo de subsistemas y teorías que lo conforman. De ahí que, el cambio jurídico en los EEUU se generó a partir de los intereses en conflicto y en consonancia con el desarrollo económico que se produjo durante la primera mitad del siglo XIX. De acuerdo con Horwitz, dichas reglas no son neutrales sino que “han sido dispuestas para lograr una versión de crecimiento económico y de distribución de recursos –riqueza económica y poder político” (2017, p. 39). Lo anterior se hizo con el propósito de favorecer a las nacientes industrias y comerciantes, en desmedro de la mayoría de trabajadores, consumidores y campesinos estadounidenses.

De ahí que, la concepción instrumental y flexible del derecho que imperó posterior a la guerra de la independencia estadounidense, fue reemplazada progresivamente por una concepción formalista del campo jurídico:

El formalismo, con su apoliticidad y objetividad, se erigió como la aproximación jurídica relevante, pues estos nuevos grupos poderosos sacaban provecho al ocultar eminentemente la naturaleza redistributiva del derecho. Esta corriente teórica triunfa solamente cuando hay grupos poderosos que obtienen ventajas al ocultar el potencial político del derecho (Horwitz, 2017, p. 40)

En síntesis, desde esta perspectiva el cambio jurídico es una constante que se genera partir de las luchas sociales e intereses en disputa, los cuales se manifiestan de diversas formas. Ahora bien, dicho conflicto, en su relación real, permanece oculto debido precisamente a las instancias y categorías normativas, proceso en el que la conciencia jurídica desempeña un rol fundamental, tal como profundizaremos luego.

Cabe anotar que el profesor D. Kennedy objetó parcialmente la historia del derecho entendida como campos de batalla. Así pues, éste reconoció los esfuerzos de Horwitz por reemplazar la visión funcionalista del campo jurídico por una concepción basada en los intereses contrapuestos; No obstante lo anterior, Horwitz se encuentra atrapada en una concepción instrumentalista del derecho. En el mejor de los casos Horwitz aceptaba que

el cambio de las doctrinas jurídicas se debe a la transformación de ideas más abstractas y genéricas sobre el manejo de la economía como el *laissez faire*. Así por ejemplo, podría explicarse que el hecho de que un juez no intervenga en la interpretación de un contrato reajustando las condiciones del mismo para hacerlo más equitativo es un desarrollo de una teoría económica general que pretende favorecer el libre comercio (González Jácome, 2017, p. 44).

No obstante, según D. Kennedy, Horwitz no da cuenta de otro tipo de ideas que tienen una repercusión importante en la toma de decisiones y son producidas desde los propios campos jurídicos. En el mismo ejemplo se pone de manifiesto dichas limitaciones,

el que un juez no interviniera en el contrato, tiene que ver además en la manera como se estructuran las ideas sobre el contrato, los argumentos típicos esbozados por doctrinantes y litigantes y las formas como el derecho puede producir un argumento válido. La idea económica del *laissez faire* determina solamente una parte del derecho, pero es necesario explicar la producción de los argumentos de los juristas considerados válidos en su propia comunidad; hay que indagar, en otras palabras, sobre la conciencia jurídica de los abogados (González Jácome, 2017, p. 44)

1.2.3. ¿Qué es la conciencia jurídica y cómo ha funcionado en los EEUU?

Desde el punto de vista de D. Kennedy, las teorías políticas y jurídicas modernas deben tener en cuenta el problema de la conciencia jurídica, la cual cuenta con un determinado grado de autonomía que varía dependiendo del contexto de aplicación.

En efecto, si la conciencia en general, abarca los contenidos de la mente, imágenes externas, así como teorías sobre el mundo y sobre sí mismo, entre otras; la conciencia jurídica, que es un tipo de conciencia particular, se refiere a una serie de reglas internas, argumentos y doctrinas jurídicas que evolucionan de acuerdo a unos patrones propios y repercuten significativamente en el desarrollo de las relaciones jurídicas en un momento dado.

De ahí que, a partir de la conciencia jurídica se “ejerce una influencia que puede diferenciarse de los efectos propios del poder político y del interés económico. La autonomía de la conciencia es una premisa, no obstante, esa autonomía solo es relativa” (Kennedy, 2017, p. 107). En efecto,

la conciencia jurídica hace alusión a unos supuestos compartidos por los actores jurídicos en un momento histórico específico los cuales orientan el desarrollo del sistema jurídico y están arraigados en la psiquis de los individuos:

Estos supuestos subyacentes se refieren al contexto histórico del proceso jurídico, a las instituciones envueltas en este y a la naturaleza de los constructos intelectuales que los abogados, jueces y doctrinantes manipulan mientras intentan convencer a sus audiencias. Entre estos supuestos frecuentemente existen lazos que crean sub-sistemas con su propia organización interna y reglas para su funcionamiento. Estas últimas cambian. Por ejemplo, se expanden y contraen para cubrir o no, un número más grande o más pequeño de aspectos de la realidad jurídica que están enmarcados en la conciencia jurídica en un momento dado...

(Kennedy, 2017, p.111)

La clave reside entonces en el estudio teórico de las metamorfosis jurídicas, poniendo de manifiesto las indeterminaciones pero también las regularidades que tienen lugar en las relaciones jurídicas: “Mi hipótesis es que al rastrear las transformaciones envueltas en el surgimiento, florecimiento y declive encontraremos una manera de comprender la cantidad de verbosidad, aparentemente contradictoria en si misma o llanamente equivocada, que constituye la gran parte de nuestra tradición jurídica” (Kennedy, 2017, p. 111)

Cabe anotar que, según el profesor Kennedy (2017) dicha conciencia jurídica se desenvuelve en dos dimensiones formando una especie de integración, a saber:

Una descripción de la dimensión horizontal nos cuenta cuántas reglas, de las que están en la conciencia, forman parte de un sub-sistema particular, y la forma como están relacionadas entre ellas. Una descripción de la dimensión vertical nos

dice cómo están relacionados los elementos más y menos abstractos de un área dogmática. (p.144)

En ese sentido, los subsistemas y las reglas son asimiladas en la conciencia jurídica y se desarrollan en dos dimensiones: Horizontalmente, los cuerpos de doctrina son o no asimilados al subsistema integrador. En la dimensión vertical existe o no una conexión entre una conexión abstracta (por ejemplo: los contratos protegen la voluntad de las partes) y una regla particular (v.g., indemnización por daño emergente).

Ahora bien, dicho autor reconoce que su objeto de estudio no pretende describir lo que las prácticas jurídicas realmente son, o los efectos que causa; más bien, de lo que se trata es de describir el “ambiente teórico en el que ocurrieron las prácticas y para narrar la forma mediante la cual ese ambiente teórico influyó en los resultados particulares que se produjeron (Kennedy, 2017, p. 114).

En suma, las teorías y pensamientos jurídicos imperantes en una época repercuten significativamente en el accionar de los actores jurídicos, mediante la puesta en marcha de la conciencia jurídica y sus procesos de integración.

Ahora bien, en el análisis de determinada problemática social este no sería el único factor a tener en cuenta, pero sí uno de los más importantes. Además, D. Kennedy admite las consecuencias de fenómenos sociales como las ideologías jurídicas, pero profundiza en el papel mediador (e irradiador) que tiene la conciencia jurídica. Por tal razón,

Este enfoque no rechaza la importancia de las ideologías como el *laissez faire*, de los intereses económicos concretos o de las estructuras subyacentes al poder político; solamente insiste en que la conciencia jurídica, que tiene su propia

estructura, media la influencia de esas ideologías, intereses y estructuras en el momento de tomar decisiones jurídicas particulares. (2017, p. 107)

He de advertir que, según esta perspectiva, cuando algunos conceptos jurídicos gozan de cierta estabilidad, ello se debe a que un determinado subsistema fue percibido como inevitable por los actores de un campo jurídico. De ahí que:

Hasta cierto punto significativo, el subsistema cambió autónomamente respecto a lo que ocurrió fuera de él, aunque también respondió a ello. La descripción del proceso histórico es entonces planteada en términos orgánicos. Podemos identificar y seguir a lo largo del tiempo agrupaciones de ideas que son entidades que se desarrollan, evolucionan y transforman. Sin embargo, de algún modo y a diferencia de otras entidades siguen siendo la misma cosa que fueron desde un primer momento. (Kennedy, 2017, p. 142)

1.2.4. Historiografía crítica del derecho

Según el profesor R. Gordon, de la Universidad de Yale, todo lo que sucede en la historia está causalmente conectado con lo demás. De hecho, no hay forma de asegurar que las conexiones que se producen en la realidad no fueron forjadas por una lógica de la necesidad. Sin embargo, hay una heterogeneidad de caminos para la acumulación de capital y una amplia gama de transformaciones que las formas jurídicas experimentan en la práctica. En tal sentido, Gordon señala que en ciertos temas los juristas han sido más sabios que los propios hombres de negocios porque diversas concepciones, categorías y fantasías jurídicas creadas por aquellos han sido mucho más útiles que las propuestas de estos últimos para reforzar el sistema capitalista.

Ahora bien, R. Gordon discrepa de una lectura tradicional de Marx, al decir que:

La teoría marxista clásica es muy parecida a la visión liberal dominante en el sentido de que afirma que las instituciones jurídicas responden funcionalmente a las necesidades de los factores básicos de producción que definen los estados subsiguientes de un proceso evolutivo macrohistórico.(2017, p. 177)

Por tal razón, Gordon critica las teorías instrumentales del derecho –que abarca el funcionalismo dominante, el análisis económico del derecho (desde una visión neoclásica) y el marxismo ortodoxo previamente descrito– ya que estas no reflejan las “formas notoriamente diferentes” que experimentan los campos jurídicos contemporáneos en la práctica. Por tal motivo, se plantean las siguientes cuestiones:

1) Estudios comparados muestran cómo en condiciones sociales y económicas aparentemente similares en aspectos relevantes se han producido respuestas jurídicas radicalmente diferentes y 2) evidencias de que los efectos sociales que siguen a una forma jurídica nunca son predecibles a partir de la propia forma, porque el modo como los funcionarios la interpreten y apliquen en diferentes ámbitos y la reacción que se producirá (entusiasmo, indiferencia, resistencia), pueden variar de conformidad con las minucias más específicas del contexto. (2017, p. 180).

En consecuencia, este autor concibe una relación laxa entre derecho y sociedad, lo cual no descarta momentos de relativa estabilidad. De hecho, “los abogados se ganan la vida con conjeturas bien fundamentadas sobre el funcionamiento de esos patrones o sistemas. Quienes diseñan políticas públicas y los inversionistas hacen suposiciones informadas, que no siempre están erradas, sobre la persistencia de dichos patrones” (2017, p.189).

Además, en contra de la creencia de los “funcionalistas”, Gordon afirma que todas las piezas del sistema “están articuladas de forma débil”. Por tal razón:

las piezas individuales, incluso las que son muy grandes, como las premisas fundamentales sobre la responsabilidad civil, la organización de la empresa en forma de sociedad comercial, los esquemas de compensación de los trabajadores o incluso el impuesto progresivo sobre la renta, pudieron haber sido radicalmente diferentes, sin que ello hubiera afectado los grandes procesos socioeconómicos. (2017, p. 190)

En ese sentido, el derecho ha reaccionado de diferentes modos a las mismas necesidades sociales o ha creado otras necesidades nuevas en un determinado lugar y en un momento histórico. Por ende, la tesis de que las normas jurídicas son hechas a imagen y semejanza del modo de producción imperante, o mejor aún, la idea de que el derecho es fuente de certeza para las transacciones capitalistas, no corresponde con los hechos, ya que diversas normas carecen del efecto que pretendían inicialmente.

Igualmente, los senderos del sistema capital son diversos y adoptan múltiples formas en la práctica, a tal punto que este autor afirma que “ha habido muchos capitalismo históricos. Y pudo haber miles más” (2017, p. 193). Asimismo, bajo esta perspectiva, hay una “abundancia de caminos evolutivos y una multiplicidad de adaptaciones jurídicas a tales senderos” (p. 201).

Entre tanto, en cuanto a la autonomía del campo jurídico, Gordon reitera la importancia de profundizar en sus estructuras internas y en las lógicas de dichas formas jurídicas:

las normas y prácticas jurídicas no son completamente maleables y no cambian cada vez que otro conjunto de intereses las tocan, en razón de que ellas resisten gracias a alguna continuidad de largo o mediano plazo de su estructura interna. De

hecho, uno de los rasgos que las constituyen como normas y prácticas jurídicas es que al menos parecen guardar distancia de los conflictos cotidianos de la sociedad civil y proveen unas estructuras estables para la mediación de esos conflictos.

(2017, p. 202)

En ese orden de ideas, la autonomía se manifiesta en unas estructuras y reglas internas que permiten el ejercicio de ciertas prácticas jurídicas, las cuales incluso pueden contradecir al mismo sistema jurídico. Dichas estructuras no determinan un conjunto específico de consecuencias sociales, sino que contienen categorías de pensamiento y discursos que se emplean cotidianamente. Por consiguiente, los jueces, legisladores y actores jurídicos establecen tácitamente “compromisos con doctrinas y principios, es decir, con grupos de conceptos relativamente abstractos que restringen su imaginación y su acción”. (2017, p. 205).

Entre tanto, Gordon se aproxima al fenómeno de la ideología jurídica al analizar los motivos por los que la clase dominante mantiene su poder, especialmente cuando esa élite no es apoyada por las fuerzas armadas. En tal virtud:

las clases dominantes históricas se han comportado frecuentemente como Maquiavelo dijo que deberían hacerlo. Esto es, han reformado conscientemente las prácticas jurídicas para hacerlas más imparciales y equitativas con el propósito de evitar alzamientos populares o de quitarles el aire a los opositores políticos... ¿Cómo la clase dominante induce al consentimiento? Convenciendo a las personas de que están obteniendo, si no el mejor acuerdo, al menos el mejor que pueden lograr, o quizás el mejor que conseguirán de una manera relativamente fácil (porque cualquier mejor acuerdo requerirá muchas luchas, perturbaciones y, sobre todo, el riesgo de un fracaso catastrófico. (2017, p. 213)

Con todo, el profesor Gordon resalta algunas premisas de las corrientes críticas estadounidenses, los cuales, desde su punto de vista, han contribuido significativamente a la construcción de historiografías críticas:

1. Las condiciones de la vida social y el curso del desarrollo histórico son radicalmente indeterminados, o al menos no están determinados por un camino evolutivo uniforme.
2. Las relaciones causales entre cambios en formas jurídicas y sociales también son radicalmente indeterminadas: en condiciones sociales comparables se han generado respuestas jurídicas contrarias y formas jurídicas comparables han producido efectos sociales contrarios.
3. Las formas y prácticas jurídicas son productos políticos que surgen a partir de luchas entre grupos sociales en conflicto que tienen un acceso desigual a recursos de riqueza, poder, estatus, conocimiento, fuerzas armadas y capacidad organizacional.
4. Aunque son el producto del conflicto político, las formas y prácticas jurídicas no cambian cada vez que se realinea el equilibrio de las fuerzas políticas; Más bien, estas tienden a arraigarse en estructuras “relativamente autónomas” que trascienden y ayudan a dar forma al contenido de los intereses individuales y colectivos.
5. No se puede explicar las formas y prácticas jurídicas a partir únicamente de los factores políticos, sociales y económicos (factores externos). Por ende, se debe profundizar en las estructuras internas de los campos jurídicos con el fin de descubrir su conexión con la vida social. Una aproximación prometedora para tal

estudio “puede ser que consideremos que las formas jurídicas son ideologías y rituales cuyos efectos –incluidas las formas mediante las cuales las personas enfrentan la experiencia social para darle significados, y la califican como natural, justa y necesaria, o como impuesta, injusta y susceptible de cambios– están en el campo de la conciencia”.

6. Las formas en la que estamos acostumbrados a pensar el derecho y la historia son cultural e históricamente tan contingentes como “la sociedad” y “el derecho”.

7. (...) nuestras perspectivas convencionales... están mediadas por líneas narrativas que nos son familiares, que están tan profundamente arraigadas en nuestra conciencia que muchas veces no nos damos cuenta de la manera como dominan nuestra concepción de la realidad. (2017, p. 226)

Cabe anotar que, según Gordon, estas premisas se remontan a las obras de Hegel y Marx. Posteriormente, dichas tesis fueron desarrolladas por autores tan diversos como por ejemplo Weber, Durkheim, Gramsci, Foucault, Giddens, entre otros. Del mismo modo, sucede que algunas teorías críticas, como los CLS, combinan estas premisas o han intentado superar algunas de ellas.

En ese sentido, el derecho no ocupa un lugar marginal en la totalidad de relaciones sociales y su función no se reduce únicamente al ámbito regulatorio. Por el contrario, el campo jurídico juega un rol determinante en la construcción de identidad(es), en la configuración de dispositivos de poder y en la constitución de las relaciones socio-económicas⁵, entre otras. Por consiguiente: “las relaciones jurídicas no condicionan simplemente la forma como se relacionan las personas,

⁵ Al respecto, este autor señala: “La historia ilustra adecuadamente el punto de que cuando las personas van a construir sus economías “materiales” utilizan los ladrillos “ideales” de las relaciones jurídicas”. P. 237

sino que, en buena medida, definen los términos constitutivos de la relación, tal como ocurre en las relaciones entre terrateniente y colono, amo y esclavo, empleador y empleado...” (Gordon, 2017, p. 229).

Como consecuencia de lo anterior tenemos que

La esclavitud es una relación jurídica: precisamente el conjunto de derechos (o mejor, la ausencia de ellos) y de deberes del esclavo respecto a otros (no puede huir, no puede heredar, tiene derechos de propiedad restringidos, no puede reclamar la unidad familiar, etcétera) es lo que lo hace un esclavo. Si cambiamos de un modo significativo estos derechos y deberes, tendremos que llamarlo por otro nombre. (Gordon, 2017, p. 229)

Para Gordon el derecho es un factor constitutivo de las relaciones sociales. Lo anterior se manifiesta en el hecho de que diversas categorías jurídicas son asimiladas por los individuos y sirven para organizar sus vidas, lo cual no necesariamente se da como producto de la violencia oficial que implica el derecho, sino que se produce debido a los efectos simbólicos de la conciencia jurídica sobre dichos actores:

En otras palabras, el poder ejercido por los regímenes jurídicos no consiste tanto en la fuerza con la que pueden castigar a quienes infringen sus reglas, sino en su capacidad de convencer a las personas de que el mundo descrito en sus imágenes y categorías es el único mundo posible en el que una persona cuerda desearía vivir. (2017, p. 239)

Finalmente, se citan algunos de los principales argumentos empleados por Gordon para describir la relación entre los campos jurídicos y las relaciones económicas:

La economía no es más real que las ideas jurídicas. Es una agrupación de convenciones respecto de las cuales las ideas jurídicas, tales como propiedad, el contrato, la promesa y la obligación fiduciaria, sin mencionar el dinero mismo, son elementos y multiplicadores indispensables (2017, p. 253).

En la medida en que la economía está parcialmente compuesta de relaciones jurídicas, las historias económicas y jurídicas no son historias de entidades diferenciadas que interactúen, sino simplemente pedazos diferentes traslapados del mismo tejido orgánico... (Gordon, 2017, p. 266)

Cabe anotar que, en lo que respecta a la indeterminación, Gordon comparte la tesis defendida por los CLS en el sentido de que algunas reglas y estructuras jurídicas gozan de cierta estabilidad, pero agrega que esto también ocurre en el campo de la hermenéutica jurídica y en la implementación de la norma. No obstante, lo que interesa resaltar es la naturaleza política de todas ellas:

Hay una buena cantidad de regularidades a corto y mediano plazo en la vida social, entre las que están las regularidades en la interpretación y aplicaciones de las normas jurídicas en ciertos contextos... La tesis crítica de la indeterminación simplemente propone que ninguna de estas regularidades es consecuencia necesaria de la adopción de un régimen determinado de reglas. El sistema de reglas también pudo haber generado un conjunto diferente de convenciones estabilizadoras que podrían conducir a resultados exactamente opuestos, e igualmente, podría, si los vientos políticos soplaran en otra dirección, adoptar esas convenciones opuestas en cualquier momento. (2017, p. 267)

1.2.5. Crítica de las historias críticas del derecho

Los campos jurídicos modernos comprenden momentos de indeterminación y de regulación, aunque esto no depende de las reglas adoptadas, sino más bien de los intereses en conflicto (Horwitz), la integración en la conciencia jurídica (Kennedy) y las estructuras internas del derecho (Gordon). Así entonces, el derecho tiene una naturaleza política y opera autónomamente, bajo sus propios subsistemas. Ahora bien, los campos jurídicos pueden producir redistribución o constituir espacios de resistencia, en el mejor de los casos pero de ningún modo generan emancipación social.

Ahora bien, no obstante los avances presentados por las historias críticas del derecho en los EEUU, también es cierto que estas soslayan el sustrato material de las instituciones y estructuras objeto de estudio, unos más que otros. De ahí que, conciben ideas como autodeterminaciones del concepto (distinciones establecidas por el propio pensamiento) y sólo luchan contra frases. Abandonaron el concepto de emancipación social y lo reemplazan por el de cambio social o jurídico. Habría que recordarles a estos críticos que hasta los nazis plantearon cambios sociales y jurídicos, así que estas categorías abstractas suelen ser peligrosas, “bajo riesgo de ruina”. Lo mismo aplica para quienes hablan de derecho contrahegemónico -aunque esto último es mucho más predicable a las escuelas críticas en América latina-.

En este tipo de perspectivas hay una ausencia de meta-relatos (Lyotard) y, en cambio, encontramos una proliferación de pequeños relatos por doquier. Así pues, la verdad se desdibuja, los hechos se relativizan y las estructuras sociales se tornan contingentes. En consecuencia, dichos autores norteamericanos siguen, en diferentes grados, cuestiones centrales de la teoría de la posmodernidad, aunque no lo admitan expresamente. En efecto, aspectos como la autonomía de las agencias y de los campos jurídicos, la indeterminación de los espacios en el

que los sujetos desarrollan sus acciones, el abandono del concepto de emancipación social, son prueba palmaria de ello.

En suma, estas teorías jurídicas norteamericanas terminan conformando una especie de idealismo acrítico que no combate en modo alguno el mundo real existente. En sus consideraciones, las relaciones de los hombres permanecen invertidas. En tal sentido, nos separamos parcialmente de la teoría de la conciencia jurídica porque exagera su funcionamiento, perdiendo de vista los procesos materiales que condicionan el funcionamiento del derecho y de sus propias estructuras y subsistemas. Siguiendo a Marx, la conciencia es un producto social. Empero,

No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia...No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la "autoconciencia" o la transformación en "fantasmas", "espectros", "visiones", etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución". (1974, p. 40)

Ahora bien, he de advertir que América Latina no tiene lugar en las historias críticas del derecho de los EEUU. Básicamente son teorías pensadas para el mundo norteamericano y para

un sistema jurídico diferente (common law), por lo que, no tienen en cuenta las condiciones sociales y económicas en que viven los países latinoamericanos. Por esta razón, a continuación se abordarán las perspectivas e historiografías críticas del derecho desde autores latinoamericanos, algunos de los cuales se han asociado y planteado cuestiones en conjunto, intentando superar las contradicciones en que incurrieron las corrientes críticas estadounidenses y otras corrientes del norte.

1.3. ¿Teorías jurídicas emancipadoras en América Latina?

Teniendo en cuenta las complejidades y problemáticas de diversa índole que atraviesan los países de América Latina y dada la imposibilidad de construir una revolución social a escala global en los tiempos actuales, algunos autores plantean la cuestión de buscar procesos de emancipación social a través del derecho, claro está, siempre y cuando se cumplan unas condiciones previas.

Ciertamente estas posturas son mucho más completas que el reformismo jurídico gradual y que las historias críticas del derecho de los profesores estadounidenses aquí abordados, porque identifican algunas prácticas contradictorias que ocurren en la realidad de los países latinoamericanos y no se conforman con una reinterpretación del derecho o un cambio en la conciencia jurídica, sino que le apuntan a procesos político-jurídico liberadores, a través de los cuales los individuos y movimientos sociales le otorgan sentido político a las “normas neutrales y objetivas”, lo cual se traduce en diferentes tipos de activismo jurídico, prácticas jurídicas subalternas, (oficiales y no oficiales), uso no hegemónico del derecho, entre otras.

En tal virtud, el debate entre el derecho como instrumento de dominación y el derecho como supuesta herramienta para la emancipación social está muy lejos de desaparecer. De ahí que, se

estudiarán los aportes efectuados por el “cosmopolitismo subalterno”, “el pluralismo jurídico” y otras corrientes críticas, las cuales tienen lugar en América Latina.

1.3.1. ¿Qué es el Cosmopolitismo subalterno?

El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos reconoce que hay varios tipos de globalización en el mundo. La globalización hegemónica hasta ahora ha sido la “neoliberal” o también llamada “globalización desde arriba”. Sin embargo, existen otras que en principio son transnacionales e incluso confrontan aquella globalización dominante, planteándose como alternativa. Además esta se encuentra articulada con luchas sociales que se producen a escala local, nacional y en los lugares más dispares del globo. A esta última se le denomina la “globalización contrahegemónica” o “globalización desde abajo”. En palabras del propio autor:

Son contrahegemónicas no solo porque luchan contra los resultados económicos, sociales y políticos de la globalización hegemónica, sino porque cuestionan la concepción de interés general subyacente a la última y proponen una concepción alternativa. Para la globalización hegemónica la libre expansión del capitalismo global es el interés general y, como tal, legitimada para producir formas de exclusión social amplias, inevitables y, al final, positivas (porque promueven el crecimiento). Por el contrario, los movimientos y organizaciones contrahegemónicas reivindican que tal exclusión social masiva atestigua el hecho de que los intereses del capital global, lejos de ser el interés general, son en efecto hostiles a este, dado que la exclusión social y especialmente su forma más extrema, el fascismo social, deniegan la dignidad humana básica y el respeto a grandes partes de la población a través del globo”. (2012, p .91)

En ese sentido, si se puede hablar de derecho emancipatorio o de formas contrahegemónicas de globalización jurídica, bajo ciertas condiciones previas y a partir de diversas prácticas subalternas que buscan generar una mayor inclusión social. Lo anterior implica “el radical despensar del derecho, esto es, reinventar el derecho de forma que encaje con las reivindicaciones normativas de grupos sociales subalternos y sus movimientos y organizaciones que luchan por alternativas a la globalización neoliberal” (De Sousa Santos, 2012, P. 73)

De este modo, el profesor Boaventura de Sousa Santos concibe este tipo de dinámicas emancipadoras bajo una modernidad subalterna que se distancia de la modernidad dominante en la medida en que dicho marco “nos proporciona algunas de las herramientas que nos permitirán seguir transitando en una dirección progresista, es decir, en la dirección de un buen orden y de una buena sociedad que todavía no tenemos”. (2012, p. 74)

Así entonces, Boaventura de Sousa Santos señala que es posible hallar el potencial emancipatorio del derecho en las diferentes luchas emprendidas por los grupos y clases oprimidos en contra de las exclusiones sociales que se producen en diferentes contextos y a diferentes escalas. No obstante, la diversidad de estos proyectos emancipatorios y movimientos sociales son su fortaleza pero al mismo tiempo reflejan su debilidad:

La globalización contrahegemónica está por lo tanto centrada en la lucha contra la exclusión social, una lucha que en sus más amplios términos abarca, no solo poblaciones excluidas sino también la naturaleza. La exclusión social es siempre el resultado de relaciones de poder desiguales, es decir, de cambios desiguales. Puesto que varias clases de poder circulan en la sociedad es inviable crear una teoría monolítica de exclusión social así como lo es traer todas las luchas contra ella bajo una única bandera. La globalización contrahegemónica es

por lo tanto un proyecto plural. Aquí yace tanto su fortaleza como su debilidad. Tal pluralidad y diversidad no excluye la posibilidad de comunicación, de entendimiento mutuo y de cooperación entre las diferentes luchas (...) Denomino a este haz bastante desatado de proyectos y luchas como cosmopolitismo subalterno, o cosmopolitismo de los oprimidos (2012, p. 92).

Desde esta perspectiva no es necesario referirse a los debates que se han generado sobre el concepto de cosmopolitismo⁶. Sin embargo, reconoce que históricamente dicho término denota “universalismo”, “ciudadanía mundial”, “cultura global”, etc. Además, el cosmopolitismo ha sido empleado como una herramienta científica para describir la realidad y como un instrumento de lucha política.

Ahora bien, el cosmopolitismo puede ser reinventado mediante la deconstrucción y reconstrucción que lo convierte en una variedad de oposición, de tal manera que, en ella las prácticas sociales en vez de buscar afanosamente beneficios individuales, aspiran a materializar derechos colectivos en beneficio de grupos históricamente marginados:

Así como la globalización neoliberal no reconoce ninguna forma alternativa de globalización, también el cosmopolitismo sin adjetivos niega su propia particularidad. El cosmopolitismo, subalterno e insurgente es la forma política y cultural de la globalización contra hegemónica. Es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas reivindicaciones y criterios de inclusión social se extienden más allá de los horizontes del capitalismo global. (De Sousa Santos, 2012, p.93)

⁶ Al decir de este autor: “La incondicional inclusividad de su formulación abstracta se ha utilizado para llevar a cabo los intereses exclusivistas de un grupo social específico. En cierto modo el cosmopolitismo ha sido un privilegio de aquellos que se lo pueden permitir”. (De Sousa Santos, 2012, p. 93).

De ahí que, De Sousa Santos señala que las colectividades que luchan contra la opresión, la exclusión, la discriminación y la destrucción del medioambiente, entre otras, tienden a recurrir a diferentes formas jurídicas como “instrumentos más de oposición. Lo hacen dentro o más allá de las fronteras de los campos jurídicos modernos y de la globalización neoliberal, “movilizando diversas escalas de legalidad (locales, nacionales y globales) y construyendo alianzas translocales e incluso transnacionales” (2012, p. 59)

Según de Sousa Santos, un ejemplo concreto de cosmopolitismo subalterno lo representa el movimiento zapatista en México, el cual centra su objetivo en las personas y en los grupos excluidos por la globalización neoliberal. Asimismo, dicho grupo reconoce que las luchas y propuestas por la resistencia son tan variadas que no es posible agruparlas en una sola bandera y cuya prioridad depende de las condiciones específicas de cada país. Del mismo modo, los zapatistas no aspiran a la toma del poder estatal de manera inmediata, sino que, se enfrentan a diferentes exclusiones sociales que están estructuradas por las desigualdades de poder.

Entre tanto, la concepción de este movimiento en torno a la globalización hegemónica y su teoría de la opresión puede sintetizarse en los siguientes términos:

El neoliberalismo, más que una versión específica del modo de producción capitalista es un modelo civilizador basado en el incremento dramático de la desigualdad en las relaciones sociales. Semejante desigualdad adopta múltiples formas que tienen las caras de la opresión. La explotación de los trabajadores es una de ellas, pero existen muchas otras clases de opresión que afectarán a las mujeres, a las minorías étnicas, a los indígenas, a los campesinos, a los parados, a los inmigrantes, a las subclases de los guetos, a los gays y lesbianas, y a los jóvenes y los niños (2012, p. 94).

Estos tipos de opresión generan exclusión social, razón por la que, en el núcleo central de la lucha zapatista “no están los explotados sino más bien los excluidos, no hay clases sociales sino más bien humanidad”. En palabras del Subcomandante Marcos: detrás de nuestros ‘pasamontañas’ [...] están todos los hombres y mujeres sencillos y corrientes sin importancia, invisibles, sin nombre, sin futuro”. De ahí que, según de Sousa Santos

la naturaleza emancipatoria de las luchas sociales reside en todos ellos en general y en ninguno de ellos en particular. La prioridad dada a uno u otro no proviene de ninguna teoría sino más bien de las condiciones específicas de cada país o región en un momento histórico determinado. La lucha a la que, bajo estas condiciones, se da prioridad, asume la tarea de establecer el espacio político para las restantes luchas. (De Sousa Santos, 2012, p. 95)

Por otra parte, dicho sociólogo portugués considera importante respetar las diferencias de los proyectos emancipatorios. No obstante, también se considera necesario reinventar los derechos humanos y explotar su naturaleza emancipatoria, lo cual permanece oculto para los grupos más vulnerables:

A pesar de los privilegios otorgados a los trabajadores, y más adelante a otros excluidos del contrato social, el liberalismo político neutralizó el potencial radicalmente democrático de los derechos humanos por imponer a nivel mundial una realidad histórica europea muy restrictiva. En términos político-jurídicos esto se plasma en el concepto de las diferentes generaciones de derechos humanos y en la idea de que la primera generación (derechos civiles) prevalece sobre la segunda (derechos políticos) y ambas prevalecen sobre la tercera (derechos económicos y sociales). (De Sousa Santos, 2012, p. 95)

A propósito del movimiento zapatista, su visión en este punto es alternativa porque trata de solucionar la cuestión de la jerarquía entre los derechos humanos. Por lo tanto,

La novedad radical de la propuesta zapatista en este aspecto consiste en formular sus reivindicaciones, que, en general, tienen que ver con los derechos humanos, en tales términos que se evite la trampa de las generaciones. Si se consideran de forma separada, las once reivindicaciones zapatistas están lejos de ser innovadoras o revolucionarias: el trabajo, la propiedad, la vivienda, la comida, la salud, la educación, la independencia, la libertad, la democracia, la justicia, la paz. Juntas componen un “nuevo mundo”, un proyecto civilizador que ofrece una alternativa respecto al neoliberalismo. (De Sousa Santos, 2012, p. 95)

Por otra parte, según esta perspectiva resulta inocuo tomar el poder sin transformarlo. Ahora bien, la cuestión es más compleja de lo que parece porque existen varios dispositivos de poder, las caras de la opresión son múltiples y las propuestas para transformar estructuralmente las sociedades modernas son distintas. En tal sentido, se admite que: “No deseamos ni podemos ocupar el lugar que muchos esperan que ocupemos, el lugar de donde provienen todas las opiniones, todas las respuestas, todas las verdades. No lo haremos”. (De Sousa Santos, 2012, p. 96)

De ahí que, Según De Sousa Santos los zapatistas contribuyen al cosmopolitismo subalterno porque su perspectiva se adapta a las circunstancias locales. En ese sentido,

Bajo el zapatismo lo que es táctica para un movimiento puede ser estrategia para otro... Además, ninguna teoría unificada puede, eventualmente, traducir el inmenso mosaico de movimientos, luchas e iniciativas de una manera coherente. Bajo el paradigma revolucionario moderno, la creencia en una teoría unificada

estaba tan afianzada que los diferentes movimientos revolucionarios tuvieron que adherirse a las descripciones más simples de su realidad empírica, a fin de que encajaran con las exigencias teóricas. (De Sousa Santos, 2012, p. 97)

Es en este punto cuando dicho sociólogo propone una teoría de la traducción de los movimientos sociales, no sin antes advertir su dificultad en la práctica:

La teoría, cualquiera que sea su valor, siempre será lo último y no lo primero. En lugar de una teoría que unifique la inmensa variedad de luchas y movimientos, lo que necesitamos es una teoría de traducción, es decir, una teoría que en lugar de dirigirse a crear otra realidad (teórica) por encima y además de los movimientos, intente conseguir crear un entendimiento mutuo, una mutua inteligibilidad entre estos para que se beneficien de las experiencias de los otros y para que se interconecten con ellos. En lugar de nuestras descripciones enrarecidas el procedimiento de traducción se apoya en descripciones densas. En efecto, nunca hay suficiente especificidad en las consideraciones de dos o más movimientos o luchas para garantizar una traducción no problemática entre ellos. (De Sousa Santos, 2012, p. 97)

Del mismo modo, bajo esta perspectiva se abandona la idea moderna de fases y se aboga por un radicalismo destabilizador que incomoda al sistema capital:

En lugar de un paradigma modernista evolucionista de un movimiento transformador, las luchas cosmopolitas subalternas —como se ilustra por el zapatismo— están guiadas por un principio pragmático basado en el conocimiento del sentido común en lugar del conocimiento teórico: hacer que el mundo sea cada vez menos cómodo al capital global. La idea de las etapas se reemplaza por

la idea del potencial desestabilizador, un potencial que, independientemente de la escala de los movimientos, está reforzado por la conexión en red entre estos. Una determinada lucha local puede ser el “motor pequeño” que ayuda a arrancar al motor más grande de un movimiento global. Pero, en cambio, un movimiento global también puede ser el motor pequeño que ayuda a arrancar al motor más grande de una lucha local. (2012, p.98)

En ese sentido, la globalización contra-hegemónica comprende diferentes horizontes emancipatorios, cosmovisiones y tipos de organización social. De lo que se trata en últimas es de caminar juntos, reconocer la heterogeneidad de nuestros medios y fines y transformar democráticamente nuestros respectivos mundos.

1.3.2. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la legalidad cosmopolita?

En lo tocante propiamente a la legalidad cosmopolita, De Sousa Santos emplea como metodología de trabajo la sociología de las emergencias, la cual consiste en:

Interpretar de una manera expansiva las iniciativas, movimientos u organizaciones que se resisten a la globalización neoliberal y exclusión social y que les ofrecen alternativas. Los rasgos de las luchas se amplifican y elaboran de una manera que hace visible y creíble el potencial que se halla implícito o escondido en las acciones contrahegemónicas concretas. La extensión simbólica realizada por la sociología de las emergencias se dirige a analizar las tendencias o posibilidades inscritas en una determinada práctica, experiencia o forma de conocimiento. Actúa al mismo tiempo sobre las posibilidades y las capacidades. Identifica señales, pistas, o rastros de posibilidades futuras en todo lo que existe. (2012, p. 101)

En consecuencia, la legalidad cosmopolita subalterna comprende una serie de acciones y estrategias jurídicas que profundizan la globalización contrahegemónica, y son “condición necesaria para la emancipación social”. En concreto, este sociólogo portugués plantea ocho cuestiones inexorables para poner en marcha dicha legalidad cosmopolita, a saber:

- Una cosa es utilizar una herramienta hegemónica en una determinada lucha política.

Otra cosa es utilizarla de una manera no hegemónica

De acuerdo al cosmopolitismo subalterno “el derecho no se reduce al derecho estatal ni los derechos a los derechos individuales”. No obstante, no se debe descartar el estudio de aquellas estructuras oficiales sino que, más bien, se vacía su contenido hegemónico, se ajustan a la realidad social y se integran a las luchas colectivas:

Concebidos de esta manera, la ley y los derechos determinan sus propias fronteras y por encima de ellos nada se puede reivindicar ni como ley ni como derecho. Debido a que se crean y garantizan por el Estado, este tiene el monopolio sobre la declaración de legalidad o ilegalidad, del cierto y del errado. En oposición a esta concepción, el cosmopolitismo realiza dos afirmaciones: la primera, que es posible utilizar estas herramientas hegemónicas para objetivos no hegemónicos; la segunda, que existen concepciones no hegemónicas, alternativas, a tales herramientas. (De Sousa Santos, 2012, p. 103)

- El uso no hegemónico de herramientas jurídicas hegemónicas reposa en la idea de integrarlas en movilizaciones políticas más amplias que puedan incluir acciones tanto legales como ilegales

Lo que convierte a las leyes y los derechos en hegemónicos tiene que ver con el uso específico que las personas realizan de estos. El cosmopolitismo subalterno propone una

integración entre el derecho y las movilizaciones políticas para politizar las luchas sociales, es decir, aplica una política basada en una gestión dual de herramientas jurídicas y políticas, con el predominio de estas últimas:

Una vez que se recurre al derecho y a los derechos, las movilizaciones políticas se deben intensificar, a fin de evitar la despolitización de la lucha que el derecho y los derechos, abandonados a sí mismos, tienden a engendrar. Una política firme del derecho y de los derechos es la que no depende únicamente del derecho o de los derechos. Paradójicamente, una manera de demostrar la resistencia al derecho y a los derechos es luchar por leyes y derechos cada vez más inclusivos. La manipulación, la contingencia y la inestabilidad desde abajo son la manera más eficiente de enfrentarse a la manipulación, la contingencia y la inestabilidad desde arriba. Una política de derechos firme es una política dual basada en la gestión dual de herramientas jurídicas y políticas bajo la égida de las últimas. (De Sousa Santos, 2012, p. 104)

En suma, lo que se pretende es una utilización no hegemónica de las leyes y los derechos hegemónicos, llenando los vacíos jurídicos a partir de las cosmovisiones de los movimientos excluidos y oprimidos.

- Las formas de derecho no hegemónico no favorecen o promueven necesariamente el cosmopolitismo subalterno

El pluralismo jurídico no tiene necesariamente una connotación positiva, simplemente es un fenómeno que pone de manifiesto aquellas fuentes del derecho que, pese a no haber sido sancionadas por el Estado, operan en la práctica: “Las formas de derecho no hegemónico no son necesariamente contrahegemónicas. Por el contrario, más bien se hallan en condiciones de que el

derecho hegemónico contribuya a su reproducción bajo nuevas condiciones y de que realmente acentúe sus rasgos excluyentes”. (De Sousa Santos, 2012 p. 104)

Cabe anotar que buena parte de los dispositivos jurídicos hegemónicos son configurados por poderosos actores transnacionales que se articulan con la legalidad estatal para intensificar la exclusión social y afianzar la globalización neoliberal. No obstante, el derecho construido desde abajo (el derecho de los pueblos indígenas, el derecho comunitario, etc), que le apuesta a mejorar los niveles de inclusión social, puede asumir un papel contrahegemónico en determinado momento. En consecuencia,

el examen consiste en evaluar si el pluralismo jurídico contribuye a reducir la desigualdad de las relaciones de poder, y por ello a reducir la exclusión social o a mejorar la calidad de la inclusión social, o si por el contrario, inflexibiliza los intercambios desiguales y reproduce la exclusión social. En el primer caso nos hallamos ante la pluralidad jurídica cosmopolita. (De Sousa Santos, 2012, p. 105)

- La legalidad cosmopolita es voraz en cuanto a las escalas de legalidad

El cosmopolitismo subalterno implica repensar y reinventar las escalas, proyecciones y simbolizaciones de legalidad para lograr una mayor movilización política en favor de los sectores marginados. De ahí que:

El privilegio otorgado a una determinada escala (local, nacional, global) no significa que las otras escalas no sean movilizadas. Por el contrario, la legalidad cosmopolita tiende a combinar diferentes escalas de legalidad y a subvertirlas en el sentido de que pretende alcanzar lo global en lo local y lo local en lo global. Es una legalidad transescalar. (De Sousa Santos, 2012, p. 106)

- La legalidad cosmopolita es una legalidad subalterna que tiene como objetivo la sociedad civil incivil y la sociedad civil extraña

El principal objetivo de la legalidad cosmopolita consiste en erradicar las diferentes exclusiones sistemáticas, “especialmente en su forma más extrema: el fascismo social”, mediante el análisis y la reparación del daño sistemático, lo cual conlleva a reconfigurar el contrato social en aras de buscar sociedades mucho más incluyentes y democráticas en sentido fuerte:

Mientras lucha contra la exclusión social, la legalidad cosmopolita es consciente por ello del peligro de confirmar y legitimar el contrato social liberal moderno y, por lo tanto, también de la exclusión sistemática que genera, como ocurre con la legalidad demoliberal y los privilegios selectivos que concede a determinados grupos de excluidos. Para evitarlo, la legalidad cosmopolita intenta atender el daño sistemático y no solo la relación de víctima/perpetrador como ocurre con la legalidad demoliberal. Esto explica por qué los momentos de rebelión, de movilización y confrontación política no son complementos, sino más bien elementos intrínsecos a la legalidad cosmopolita. Atender el daño sistemático supone reivindicar un nuevo contrato social radicalmente más inclusivo. La justicia restaurativa, la cual constituye el concepto demoliberal de justicia por excelencia, debe por lo tanto reemplazarse por la justicia transformativa, es decir, por un proyecto de justicia social que vaya más allá del horizonte del capitalismo global. Aquí yace el carácter de oposición y contrahegemónico de la legalidad cosmopolita. (De Sousa Santos, 2012, p. 106)

- Como una forma de legalidad subalterna el cosmopolitismo somete los tres principios modernos de regulación a una hermenéutica de sospecha

Las relaciones de poder no se limitan al ámbito estatal sino que también se encuentran presentes en el mercado y en la comunidad. En ese sentido, el cosmopolitismo distingue entre

el mercado dominante y el mercado subalterno, y entre la comunidad dominante y la comunidad subalterna. El objetivo de la legalidad cosmopolita reside en capacitar a los mercados subalternos y a las comunidades subalternas. Juntos son las piedras fundamentales de las esferas públicas subalternas”. (De Sousa Santos, 2012, p. 107)

- El vacío entre el exceso de sentido y el déficit de desempeño es inherente a una política de legalidad. La legalidad cosmopolita es perseguida por este vacío

Pueden presentarse momentos en los que la legalidad cosmopolita se adherirá al derecho oficial con una finalidad contrahegemónica, lo cual conlleva al peligro de que “el vacío entre un exceso de sentido (la expansión simbólica por medio de promesas abstractas) y el déficit de desempeño (la estrechez de los logros concretos), puede acabar desacreditando las luchas cosmopolitas en su conjunto” (De Sousa Santos, 2012, p. 106). En palabras del autor:

La crisis del contrato social moderno reside en la inversión de la discrepancia entre la experiencia social y la expectativa social. Tras un largo período de expectativas positivas sobre el futuro, al menos en los países del centro y semiperiféricos, hemos entrado en un período de expectativas negativas para muchos sujetos de la población alrededor del mundo. El proyecto cosmopolita consiste precisamente en restaurar la moderna discrepancia entre experiencias y

expectativas sociales, aunque sea a través de prácticas de oposición posmodernas y orientadas a transformaciones políticas radicales (2012, p. 107)

En ese orden de ideas y dada la distancia entre las expectativas sociales y las experiencias actuales, dicho sociólogo portugués admite que

la legalidad cosmopolita puede encontrarse en la situación de ser más efectiva cuando defiende el statu quo jurídico, la aplicación efectiva de las leyes tal como están en los libros. El dilema para el cosmopolitismo radica en tener que luchar tanto por una profunda transformación social como por el statu quo. Una vez más, la salida reside en una fuerte movilización política del derecho que utiliza el exceso de sentido del derecho para transformar una lucha por el statu quo en una lucha por una profunda transformación social; y el déficit de desempeño del derecho para transformar una lucha por la transformación social en una lucha por el statu quo. (2012, p. 108)

- A pesar de las profundas diferencias entre la legalidad demoliberal y la legalidad cosmopolita, las relaciones entre ellas son dinámicas y complejas.

Boaventura de Sousa Santos insiste en distinguir su propuesta de legalidad cosmopolita de lo que él denomina como legalidad demoliberal. Sin embargo, también reconoce la existencia de híbridos político-jurídicos, esto es, un espacio donde se combinan las estrategias y mecanismos jurídicos demoliberales con las luchas cosmopolitas:

las luchas cosmopolitas pueden combinar de forma ventajosa estrategias jurídicas cosmopolitas con estrategias demoliberales, ocasionando de esta manera híbridos político-jurídicos de diferentes tipos. Las luchas por los derechos humanos se ofrecen a sí mismas a este tipo de hibridación jurídica. Los proyectos

emancipatorios, guiados por principios de buen orden y de buena sociedad, siempre combinan diferentes conjuntos de objetivos, algunos de los cuales se pueden llevar a cabo mediante estrategias demoliberales dentro de unos límites y cuando están disponibles. También puede suceder que el contexto político, cultural y social en el que suceden las luchas cosmopolitas fuerce a estas a que se formulen en términos demoliberales. (2012, p. 110)

En síntesis, la legalidad cosmopolita se basa en una “política de derechos” en favor de los grupos sociales excluidos y oprimidos, lo cual opera a través de una “gestión dual” de herramientas jurídicas y políticas (con una mayor importancia y determinación hacia la última), en procura de materializar transformaciones democráticas al interior de las sociedades modernas, que incomoden al sistema capital y confronten la globalización hegemónica. En últimas, de lo que se trata es de potenciar y empoderar las luchas sociales emprendidas por diversos movimientos sociales, de modo estratégico a partir y en contra de los elementos que constituyen los campos jurídicos contemporáneos.

1.3.3. ¿El pluralismo jurídico funciona como catalizador de proyectos emancipatorios?

El sociólogo brasileño A. Wolkmer propone rescatar, por un lado, la teoría social marxista y por el otro, pensar los “derechos insurgentes” en un sentido crítico-emancipador. Ahora bien, al igual que Boaventura de Sousa, Wolkmer plantea unas condiciones previas con la finalidad de superar las concepciones hegemónicas de los campos jurídicos y cambiar las condiciones de opresión en que el viven diferentes grupos e individuos en América Latina. De ahí que, la constitución de una nueva cultura de normatividad, marcada por la pluralidad, derechos

insurgentes y por la ética de la alteridad, es una forma de superar la dominación y un instrumento de liberación y transformación, lo cual:

1) Se inspira en la "praxis concreta" y en la situación histórica de las estructuras socioeconómicas de América Latina, por siglos saqueadas, dependientes, marginadas y colonizadas; 2) Se alimenta en categorías teóricas y procesos de conocimientos encontrados en sus propias tradiciones culturales. Esto no implica descartar ciertos marcos teóricos relacionados a la crítica, a la toma de conciencia, a la desalienación y la emancipación, como aporte referencial representado por la teoría social marxista. (Wolkmer A. & Wolkmer M., 2012) p. 186

Como consecuencia de lo anterior, según esta perspectiva debemos reconocer los límites, ambigüedades y complejidades de los campos jurídicos dada la naturaleza ideológico-política del derecho, la pluralidad de las fuentes del derecho, la teoría del conflicto, la legalidad tradicional de tipo liberal-burgués que impera, entre otros factores reales de poder. Así pues, para que los derechos y proyectos emancipatorios de los oprimidos tengan vocación de prosperar deben basarse “no en idealizaciones formalistas y rigidez técnica”, sino en supuestos que parten de las condiciones históricas actuales y de las prácticas reales” (Wolkmer, 2003, p. 2).

En ese orden de ideas, el pluralismo jurídico es considerado como “la multiplicidad de prácticas existentes en un mismo espacio socio político, interactuantes por conflictos o consensos, pudiendo ser oficiales o no y teniendo su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales” (Wolkmer, 2003, p. 5)

Así pues, desde esta perspectiva la pluralidad jurídica posee un origen y una continuidad histórica que pone de manifiesto una heterogeneidad de estructuras y prácticas normativas

estatales y no oficiales. Ahora bien, lo anterior no implica que muchas de estas prácticas normativas no oficiales terminen siendo reconocidas por la legislación estatal.

En tal virtud, A. Wolkmer afirma que:

el pluralismo legal cubre no solamente prácticas independientes y semiautónomas, con relación al poder actual, sino también prácticas normativas oficiales/formales y prácticas no oficiales/informales. La pluralidad envuelve la coexistencia de órdenes jurídicas distintas que definen o no las relaciones entre sí. El pluralismo puede tener como meta, prácticas normativas autónomas y auténticas generadas por diferentes fuerzas sociales o manifestaciones legales plurales y complementarias reconocidas, incorporadas o controladas por el Estado (2003, p. 7)

Ciertamente, el pluralismo jurídico puede ejercer una función ideológica instrumental “conservadora” o puede constituir un marco “emancipador” en América Latina. Ahora bien, al decir de A. Wolkmer las condiciones de posibilidad de esta última son las siguientes:

a) La legitimidad de los nuevos sujetos sociales. Se refiere a la pluralidad de sujetos y movimientos sociales que conforman una nueva ciudadanía y se erigen como fuente de legitimidad. Asimismo, se debe partir de un sistema complejo de necesidades humanas desde los espacios periféricos el cual se diferencia del falso sistema de necesidades creado por el mercado en la medida que aquel intenta resolver las necesidades materiales insatisfechas de los grupos más vulnerables.

b) La democratización y descentralización de un espacio público participativo. Para materializar un pluralismo comunitario se requiere democratizar y descentralizar las relaciones sociales, las instituciones y el espacio público. En efecto, se trata de transformaciones profundas

“en las prácticas, en la cultura y en los valores de modo de vida cotidiana”, mediante formas de acción participativas que construyen una nueva legalidad y que se sustenta en las necesidades esenciales de los sujetos colectivos.

c) La defensa pedagógica de una ética de la solidaridad. La cultura individualista que prima en las sociedades capitalistas ha conducido hacia una crisis ética, lo cual es consecuencia de una concepción individualista, que tiene como fin último el poder, la competición, la eficiencia, la producción, etc. Por consiguiente, el pluralismo debe apostarle a una defensa de la ética de la solidaridad que brotan de las propias luchas sociales y son puestas en marcha por los nuevos sujetos sociales:

La ética de la solidaridad es la ética antropológica de la liberación que parte de las necesidades de los segmentos excluidos y se propone generar una práctica pedagógica, capaz de emancipar a los sujetos oprimidos, injusticiados y expropiados. Por ser una ética comprometida con la dignidad del “otro”, encuentra sus bases teóricas tanto en las prácticas sociales cotidianas como en supuestos extraídos de la “filosofía de la liberación (Wolkmer, 2003, p. 14)

d) La consolidación de procesos conducentes a una racionalidad emancipatoria. Se trata de superar la racionalidad técnica moderna, mediante “la construcción de una racionalidad como expresión de una identidad cultural, como exigencia y afirmación de libertad, emancipación y autodeterminación” (Wolkmer, 2003, p. 14), esto es, la puesta en marcha de una racionalidad emancipatoria partiendo de las necesidades históricas, de los intereses colectivos y de la totalidad social.

En resumidas cuentas, el pluralismo jurídico comprende nuevos modelos plurales y democráticos de justicia que apuntan al desarrollo de ciertas prácticas denominadas “legalidad

alternativa”. Estas experiencias, en principio, no niegan los mecanismos jurídicos oficiales, pero el objetivo central apunta a la construcción democrática y plural que supera la concepción formalista del derecho para la satisfacción de las necesidades básicas insatisfechas y para la legitimación de nuevos sujetos políticos.

Ahora bien, a pesar de las similitudes, “no se trata propiamente de un “uso alternativo del Derecho”, sino de un proceso de construcción de otras formas jurídicas”. Como consecuencia de esto último “aflora toda una nueva lógica y una “nueva” Justicia que nace de las prácticas sociales y que pasa, dialécticamente a orientar la acción libertadora de los agentes sociales excluidos” (Wolkmer, 2003, p. 15).

Cabe anotar que A. Wolkmer imagina un proyecto jurídico pensado para

las estructuras socioeconómicas latinoamericanas que, por intermedio de su espacio normativo/transformador, posibilita la crítica desacralizadora de la práctica política y un proceso de esclarecimiento y emancipación. Aun cuando en un primer momento se deban admitir límites en sus presupuestos epistemológicos, no se pueden minimizar ni negar, en el ámbito de la filosofía jurídica contemporánea, las posibilidades reales del “pensamiento crítico” (representado por “críticos transformadores” y “antidogmáticos liberal-demócratas”). Este pensamiento revela la ineficiencia del formalismo normativista comprometido con los mitos alienantes y las relaciones de poder dominante, y materializa el espacio pedagógico de discusión y construcción de un derecho verdaderamente justo”. (2003, p. 44)

1.3.4. ¿El Derecho como instrumento de liberación en América Latina?

Algunos teóricos críticos de nuestra región redactaron una “síntesis programática”, que tiene por título: “Un derecho para la emancipación social”. Entre los diversos autores que suscriben este documento, se destacan los nombres de Boaventura de Sousa Santos (Universidad de Coimbra), Agustín Grijalva (Universidad Andina), António Carlos Wolkmer (Universidad Federal de Santa Catarina), César Rodríguez (Universidad de los Andes) y Mauricio García Villegas (Universidad Nacional de Colombia).

Estos académicos rechazan expresamente “una visión fatalista en relación con las posibilidades emancipadoras del derecho” en la medida en que existen prácticas jurídicas alternativas que producen transformaciones sociales y benefician a los grupos más desfavorecidos. De lo que se trata en últimas es de reinventar los campos jurídicos hegemónicos y sus premisas convencionales para aspirar a una sociedad y a una ciudadanía mucho más incluyente y democrática.

Como un hito histórico e inspiración de su manifiesto, dichos autores referencian (¿reverencian?) las nuevas constituciones latinoamericanas así como las conquistas colectivas obtenidas por la vía jurídica:

constituciones progresistas expedidas en las últimas dos décadas a lo largo y ancho de la región y el avance en la protección nacional e internacional de los derechos de grupos subalternos como los pueblos indígenas, constituyen señales alentadoras para esta tarea de lucha jurídica por los derechos a la igualdad, las diferencias y la participación democrática. Contra la visión hegemónica del derecho, este pensamiento y esta práctica parten de la convicción de la primacía de la dignidad humana sobre el mercado, el respeto a las diferencias culturales y

la defensa de una visión económica y política capaz de promover nexos interculturales y solidarios entre los pueblos de América Latina y del mundo (Meneses, M. et al. 2006, p. 191).

De este modo, estos autores promueven teorías jurídicas y sociales críticas que no solo aspiran a interpretar la compleja realidad por la que atraviesa nuestro continente, sino que buscan una transformación político-jurídica.

Ahora bien, el escenario al que se enfrenta esta propuesta es caótico debido a la hibridez que experimentan las formas jurídicas tradicionales y a las graves problemáticas sociales que padecen los países latinoamericanos. En tal virtud, se busca generar soluciones concretas acorde con las especificidades del entorno bajo consideración, “creadas a partir de perspectivas culturales propias, sin excluir los importantes aportes de otras regiones del mundo” (Meneses, M. et al. 2006, p. 192).

Asimismo, estos autores establecen las condiciones de posibilidad de su “derecho emancipatorio” y consideran necesario construir una nueva epistemología del derecho. Además, reivindican la importancia del pluralismo jurídico para sus nobles propósitos:

La plataforma para este esfuerzo es la defensa de dignidad humana, la democracia y el respeto a las diferencias. Un derecho emancipador debe crecer en amplios espacios de participación en escala local, nacional, regional y global. Buscamos un derecho solidario que pueda impulsar los procesos de emancipación y contribuir desde las prácticas jurídicas a la construcción de sociedades más autónomas y justas (Meneses, M. et al. 2006, p. 192).

Para ello, consideran fundamental definir una nueva epistemología del derecho. Es necesario revisar conjuntamente los conceptos clásicos de justicia, derechos humanos, Estado, soberanía,

democracia, igualdad, libertad y emancipación, para incluir nuevas formas de organización política y social. Para ello es fundamental rescatar la memoria de las expresiones socioculturales del Sur global, en general, y de América Latina, en particular, que contienen las semillas de una práctica jurídica emancipadora excluidas de las aproximaciones al derecho canónicas producidas en el Norte global. Así pues, la teoría crítica debe enmarcarse en un contexto social, cultural e histórico amplio, que explique las desigualdades y las exclusiones y que anime la resistencia contra ellas. Por ello, reconocen la necesidad de una crítica interna y externa del derecho que permita identificarlo como un fenómeno social integrado a procesos políticos, culturales y económicos, y no sólo como una técnica de ordenamiento social. Esta perspectiva permite explorar nuevas posibilidades de creación, interpretación y aplicación del derecho que contribuyan a los procesos de emancipación social.

En este sentido, esta perspectiva busca generar una profunda discusión sobre el pluralismo jurídico y reconocer que muchas prácticas jurídicas no oficiales son valiosas fuentes para la creación de normas, instituciones y prácticas del derecho:

El estudio del pluralismo jurídico se hace vital en un espacio en el que conviven expresiones culturales y maneras diferentes de resolver conflictos basadas en la reparación y el diálogo antes que la coacción, desde la justicia comunitaria en zonas marginadas de las urbes hasta las formas de administración de justicia de los pueblos indígenas. Una justicia cada vez más democrática exige el reconocimiento de la diversidad de prácticas jurídicas (Meneses, M. et al. 2006, p. 193)

En síntesis, el derecho puede servir como instrumento para la emancipación social siempre y cuando se cumplan las condiciones previamente señaladas, o en otras palabras, se generen

profundas transformaciones democráticas, justas y participativas en diferentes espacios periféricos de América Latina y del mundo entero:

De esta forma, buscamos incluir en nuestros análisis los múltiples procesos jurídicos y políticos que superan la escala nacional –procesos generalmente sintetizados mediante el concepto de “globalización”–, cuya interacción compleja con procesos locales y nacionales explica la realidad del derecho en nuestros contextos... Contra las relaciones de poder de este tipo de globalización –desde el imperialismo económico hasta el neocolonialismo cultural–, resaltamos las estrategias jurídicas y políticas transfronterizas mediante las cuales el movimiento internacional por la justicia social intenta construir una “globalización contrahegemónica” (Meneses, M. et al. 2006, p. 194).

Alejandro Rosillo (2011), complementa la anterior postura, en la medida en que propone repensar y reinventar el derecho desde la realidad latinoamericana y de la Filosofía de la Liberación, con la finalidad de construir campos jurídicos con carácter pluricéntrico, pluricultural, comunitario y popular, impulsando los derechos desde la visión y uso de las clases sociales más desfavorecidas, desde abajo, y en contextos concretos, evitando así la defensa de seres humanos abstractos o de idealismos que ocultan aspectos de la realidad y la falsean.

Por su parte y desde una posición ecléctica, Diana Carrillo, Santiago Patarroyo⁷ y otros, se declaran optimistas y pesimistas frente a este asunto:

Optimistas frente a las posibilidades emancipatorias del derecho siempre y cuando esté vinculado con una serie de variables, y a la vez pesimistas si se considera al derecho como un campo autónomo. En ese mismo sentido, se

⁷ En una conversación sostenida con Santiago Patarroyo, éste cambió su posición y actualmente se inclina en favor de la línea desarrollada por Oscar Mejía Quinta y otros autores, al negar la emancipación por medio del derecho.

preguntan “si todo lo reivindicatorio es igualmente emancipatorio, esto es, si todas las ganancias en diversos campos, económicos sociales y culturales pueden significar verdaderos hitos de emancipación, o si por el contrario, la emancipación no tiene una relación directa con este tipo de avances (2011, p. 69)

1.3.5. Crítica a las fantasías jurídicas latinoamericanas: ¿La alienación y la ideología desaparecen por arte de magia?

Las perspectivas emancipatorias abordadas anteriormente representan una versión mejorada del uso alternativo del derecho y de otras corrientes críticas que han tenido lugar en nuestra región y en otras partes del mundo, en la medida en que intentan suplir algunas de las contradicciones en que incurrieron académicos y actores políticos de diversa índole, tales como descontextualización, dogmatismo, infantilismo de izquierda, eurocentrismo, etc. Básicamente, la diferencia estriba en que, mientras el uso alternativo del derecho se encuentra vinculado a la hermenéutica jurídica (a pesar de que algunos de sus miembros admiten una heterogeneidad de luchas políticas), los defensores del derecho emancipatorio en América Latina establecen una serie de condiciones previas, es decir, una especie de capitulaciones sociales para consumir la dimensión emancipatoria de los campos jurídicos. Para tal fin, dichos críticos plantean la existencia de un espacio subalterno a través del cual puede construirse un derecho solidario, lejos de sus fundamentos egoístas de antaño. Asimismo, estos autores reconocen algunos de los factores reales de poder a los que se enfrentan en la práctica y admiten la naturaleza política de sus actos, por muy jurídicos que parezcan. Además, dicha corriente académica denuncia varios de los tipos de despotismo que imperan en la actualidad y proponen la transformación de los territorios a partir de los campos jurídicos y sociales contruidos desde abajo, esto es, teniendo en cuenta sus propias particularidades y cosmovisiones.

Ahora bien, los defensores de esta corriente terminan por restringir y tergiversar el concepto de emancipación al emplear definiciones abstractas y especulativas, como por ejemplo, la aspiración a “sociedades más autónomas y justas”, expresada por el profesor Boaventura de Sousa Santos y los diferentes autores que suscribieron el manifiesto “Un derecho para la emancipación social”. Lo anterior se traduce en una distorsión absoluta de la revolución social, soslaya más de doscientos años de discusiones en torno dicho asunto y pierde de vista las consecuencias de fenómenos sociales tan perturbadores para el ser social como lo son la alienación y la ideología.

Los académicos latinoamericanos realizan una peculiar lectura material de la historia. Por un lado, reconocen las condiciones de desigualdad y exclusión social en el que viven la mayoría de latinoamericanos, especialmente los grupos históricamente marginados, por lo que, les preocupa el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea -hasta cierto punto-. Por el otro lado, cuestionan la naturaleza colonial, patriarcal, capitalista, racista, etc., del Estado y del derecho moderno. No obstante, en vez de plantear una emancipación en el verdadero sentido de la palabra, se conforman con una crítica socio-jurídica y con la búsqueda de medios para mejorar la efectividad de las leyes así como la desideologización de los campos jurídicos, en el mejor de los escenarios.

En suma, estos autores abogan por un conjunto de tareas teórico-prácticas que no se reducen al ámbito judicial o a la crítica de unas normas o sentencias judiciales específicas, sino que comprende una amplia gama de resistencias, estrategias y acciones político-jurídicas en beneficio de diferentes comunidades marginadas, las cuales emplean estratégicamente los derechos, las instituciones y los mecanismos estatales establecidos. Algunas veces apelan a la lectura hegemónica y en otras deben acudir a posturas no hegemónicas, según las circunstancias

históricas. De ahí que, la inclusión de derechos, las reformas constitucionales, las acciones afirmativas, la redefinición de las doctrinas jurídicas, las ciudadanía incluyentes, entre otras, son claros ejemplos de dichas teorías jurídicas alternativas, siempre y cuando sean puestas al servicio de las clases oprimidas.

Sin embargo, he de advertir que, en reiteradas ocasiones, dichos autores latinoamericanos usan el término emancipación en el mismo sentido que el de resistencia, generando una confusión entre ambos conceptos. En tal sentido, dichos autores afirman, en el manuscrito ya citado, lo siguiente: “La teoría crítica debe enmarcarse en un contexto social, cultural e histórico amplio, que explique las desigualdades y las exclusiones y que anime la resistencia contra ellas” (Meneses, M. et al. 2006, p. 192). Ante esta frase, pregunto si al fin y al cabo ¿estamos estudiando un proceso de resistencia o un proceso emancipatorio? La ambigüedad que se genera es peligrosa, especialmente cuando se trata un concepto tan complejo como la emancipación social, por lo que, no puede ignorarse sus diferencias con respecto a la resistencia social. En ese orden de ideas, según el crítico cultural Henry Giroux (1985), las teorías de la resistencia reivindican un grado de creatividad e inventiva en las culturas” de los grupos marginados. Así entonces, la cultura se constituye “tanto por obra del grupo mismo como de la sociedad dominante. Las culturas subordinadas —la clase trabajadora u otras— participan de momentos de autoproducción así como de reproducción; son contradictorias por naturaleza y llevan la marca tanto de la resistencia como de la reproducción” (p. 50).

Por lo anterior, pareciera que los críticos latinoamericanos le apuntan más bien a producir resistencias con diferentes alcances y engalanan sus teorías socio-jurídicas con ropaje emancipatorio. Asimismo, los defensores del derecho emancipatorio no se toman la mínima molestia de explicar el fenómeno, nada menor, de la alienación social que afecta a todos los seres

humanos, incluyendo a los grupos oprimidos que tanto dicen defender. Menciono dos ejemplos. En el libro “Derecho y Emancipación” de Boaventura de Sousa se menciona expresamente el término alienación una sola vez, de un modo abstracto⁸.

Por otra parte, si bien la Corte Constitucional de Colombia se ha pronunciado de un modo aislado sobre este fenómeno⁹, también es cierto que esta por lo menos se tomó la molestia de establecer las condiciones ideales para su superación¹⁰, aunque sea una autodeterminación que se cae por su propio peso.

Así entonces las preguntas que surgen e ilustran las problemáticas de los siguientes capítulos, son los siguientes: ¿Qué es la alienación social y cuántos tipos de existen? ¿En qué medida dicho fenómeno afecta el desarrollo del ser social? ¿Es la ideología un tipo de alienación particular?

⁸ Al respecto señala:

Como reveló la *hermenéutica diatópica*, la debilidad fundamental de la cultura occidental consiste en establecer una dicotomía de una forma demasiado estricta entre el individuo y la sociedad, tornándose de esta manera vulnerable al individualismo posesivo, al narcisismo, a la alienación y a la anomia. (De Sousa Santos, 2012, p. 160)

⁹ Así pues, en Sentencia T-299/97, manifestó:

Desde esta óptica, la empresa que concibe la Constitución Política es una empresa con forma y rostro humanos y a la altura del principio de dignidad de la persona. La Corte rechaza cualquier concepción de la actividad empresarial que tienda a convertirla en instrumento de alienación del individuo o en un instrumento cuyo único objetivo sea la pura y simple reproducción del capital, en detrimento de la dignidad e intereses de las personas que, por medio de su trabajo diario, contribuyen, día a día, a la construcción de la riqueza nacional. La Constitución concede un altísimo valor a la participación de los trabajadores en la construcción de la empresa y, por ello, ha consagrado una serie de garantías tendentes a reforzar esa participación (Corte Constitucional de Colombia, 1997).

¹⁰ Sobre este particular señala:

La producción de bienes y, en general, la satisfacción de necesidades, independientemente de la mera consideración de mercado, absorben energía y tiempo humanos provenientes del individuo y de la sociedad y de ahí que, sujeto y actividad, íntimamente ligados en un proceso de creación de valor social, deban recibir la más decidida tutela por parte del Estado, en su doble condición individual y social, base de la existencia humana, de suerte que dicha protección mire a su dignificación y a la superación - en una sociedad democrática - de su alienación que no se compadece con el desarrollo integral de la persona y los derechos humanos. (Corte Constitucional de Colombia, T-475 de 1992).

¿Podemos hablar de emancipación sin superar fenómenos tan complejos como la alienación social y la ideología? ¿Qué tiene que ver el derecho con estos fenómenos? Las respuestas no podemos obtenerlas a partir de estas perspectivas emancipatorias. Por tanto, son sus propios vacíos los que la hacen implosionar, o en otras palabras, son sus propias carencias las que ponen al descubierto la incompletitud de esta sofisticada fantasía jurídica.

Podría alegarse que el problema la alienación social y de la ideología se encuentra implícita en las investigaciones efectuadas por los defensores de esta corriente. Sin embargo, nada más lejano de la realidad. Salvo la teoría de fascismo social propuesta por B. de Sousa Santos, de resto no hay un análisis serio sobre las consecuencias de dichos fenómenos en el mundo actual.

Entre tanto, el profesor Oscar Mejía Quintana de la Universidad Nacional de Colombia cuestionó el potencial emancipatorio que algunos autores le atribuyen al derecho moderno y a la jurisprudencia progresista, en la medida en que, a pesar de los espacios de reivindicación que abarcan, los campos jurídicos hegemónicos terminan imponiendo estrategias de “*subjetivización funcional*” en las que el sistema “*hiperindividualiza*” a los sujetos, lo cual muestra su rol ideologizador, alienante y cosificador. En ese orden de ideas, aquellas posturas que identifican instancias supuestamente emancipatorias conllevan sofismas y riesgos en por lo menos dos direcciones:

Una, que el derecho y la jurisprudencia progresista a lo sumo representan un momento de resistencia inmediata, muy relativa en todo caso, que termina siendo subsumida por el sistema para su favor y permanencia. Y otra, que reducir la proyección emancipatoria de la sociedad a estos instrumentos lo que hace es, por un lado, jugar un rol ideologizador a favor, más que del derecho, de los intereses de poder que buscan neutralizar los movimientos sociales críticos y contestatarios

y, por otro lado, desmovilizar la acción que necesariamente tiene que ser política reabsorbiéndola hacia procedimientos institucionalizados que, en un momento dado, son los que tiene que desbordar y confrontar.

En otras palabras, no hay emancipación mientras no se enfrente y se supere la alienación, lo que en últimas remite al campo y la acción política más que jurídica. El derecho constituye en el mejor de los casos una instancia de defensa que, por supuesto, hay que reivindicar, pero nunca una de emancipación que le es extraña por su misma naturaleza social e histórica. Ser abogado y ser revolucionario parecería ser entonces una contradicción en los términos. (2013, p. 11)

Para sintetizar este capítulo, concluimos que los campos jurídicos modernos pueden generar efectos simbólicos, reivindicatorios o redistributivos, de acuerdo a las peculiaridades del contexto de aplicación. No obstante, ello no lo convierte en emancipatorio. El concepto de emancipación empleado por las teorías posmodernas es casi inexistente y en lo que respecta a las teorías modernas es pura abstracción, con un alcance muy limitado. La emancipación social restringida o casi nula que actualmente experimentamos fue trastocada, entre otras, por la ideología que plantea su fin en la historia, la cual sigue teniendo eco entre grandes mayorías.

Por otra parte, las ideologías jurídicas conforman una matrix reloaded la cual oculta el predominio que ejerce una clase en particular y aspira a que los intereses de esta sean declarados universales, por lo que, aquellas se reinventan permanentemente al permitir la introducción de diversos elementos ideológicos provenientes de otras clases diferentes a la dominante, con la finalidad de lograr un consenso activo, todo lo cual se desarrollará en extenso durante la próxima parte.

Por consiguiente, tanto la superación de la alienación como de la ideología constituyen *condición sine qua non* para hablar de emancipación social en términos reales. En ese orden de ideas, se torna inexorable analizar dichos fenómenos sociales para negar la pulsión emancipatoria del derecho, que algunos teóricos y movimientos sociales le atribuyen a dicho campo social.

2. LA ALIENACIÓN COMO FENÓMENO SOCIAL

2.1. Cuestiones generales

La alienación como patología social ha sido motivo de preocupación y análisis por parte de diversos filósofos, dentro de los cuales se destacan autores como Hegel y Marx. En las siguientes líneas, no sólo estudiaremos dichas perspectivas clásicas sino que abordaremos las contribuciones de autores postmarxistas tales como Lukács, Schaff, Palmier, Habermas, entre otros, para profundizar sobre fenómenos sociales reestructuradores del mundo de la vida y del mundo material tales como la enajenación, la cosificación y la objetivación, teniendo en cuenta sus respectivas diferencias.

Ahora bien, las expresiones enajenación y alienación no son en sí mismas nuevas. Al decir de G. Lukács, estas:

Son sencillamente las traducciones de la palabra *alienation*, que aparece tanto en la economía inglesa para la denominación de la enajenación de la mercancía como en casi todas las teorías iusnaturalistas del contrato social para denominar la pérdida de la libertad originaria en favor de la sociedad nacida del contrato (1970, p. 518).

Por su parte, según el filósofo polaco A. Schaff, el término *alienatio* apareció en el campo de la literatura medieval y se usó para significar la separación de los seres humanos frente a un poder supremo, es decir, “la enajenación del hombre pecador respecto a Dios” (1979, p. 47). En efecto, en la literatura medieval entienden por alienación lo siguiente: “enajenación del espíritu divino, que adopta una forma humana y se desprende así de sus divinos atributos...alienación del espíritu respecto del cuerpo, en la contemplación y en el éxtasis” (Schaff, 1979, p. 47)”. Esta

observación es importante porque sin duda fue una fuente de inspiración de Hegel, especialmente en sus cursos de teología, lo cual le sirvió para elaborar su propio concepto de alienación.

En el campo de la filosofía, Fichte y Schelling abordaron el problema de la alienación de manera aislada y abstracta. El primero sostuvo una posición muy parecida a la del joven Hegel -aunque sin el mismo talento-, en la medida en que empleó dicha palabra para designar la alienación que experimenta el sujeto por parte de un objeto extraño. El segundo, por su parte, también se aproximó a este asunto bajo otro término: condicionamiento, al señalar que:

“*Condicionamiento* es la acción por la cual algo se hace cosa, *condicionado* es lo cosificado, lo que significa al mismo tiempo que nada puede ser puesto como cosa por sí mismo, o sea que una cosa incondicionada es una contradicción.

Incondicionado, en efecto, es lo que no es hecho cosa ni puede ser hecho cosa”

(Lukács , 1970, p. 518).

Sin embargo, el estudio de la alienación alcanzó su mayoría de edad con Hegel y una lectura material a partir de Marx. Por esta razón, dedicamos varios subcapítulos a cada una de estas perspectivas para aproximarnos a los contornos de dicha patología social y corroborar su vigencia en los tiempos actuales.

En ese sentido, el esquema propuesto en este capítulo es el siguiente:

En primer lugar, se desarrolla una tríada sobre el fenómeno de la alienación en el sistema hegeliano, desde sus escritos de juventud hasta sus obras posteriores, en los cuales encontramos cuestionamientos a diferentes elementos de la sociedad capitalista y también hallamos las bases ideales para configurar un Estado racional. De este modo, se establecerán los avances teóricos en lo que toca al extrañamiento que padece el espíritu en la sociedad capitalista, el cual fue denominado inicialmente por parte de Hegel como positividad y luego si como enajenación. He

de advertir que, pese a la evolución de su pensamiento, dicho filósofo mantuvo ciertas ideas, desde su juventud hasta sus últimos días, para explicar la problemática de la alienación social. Ahora bien, la perspectiva hegeliana continúa siendo idealista y está puesta a la inversa de acuerdo con las críticas agudas que Marx planteó frente a dicha perspectiva, especialmente en lo que concierne al fenómeno de la alienación y otros problemas sociales.

En la segunda parte, estudiaremos diferentes textos del joven Marx con la finalidad de entender los diferentes tipos de alienación social que se generan bajo el modo de producción capitalista de un modo concreto, incluyendo algunas aproximaciones al fetichismo de la mercancía. Sin lugar a dudas, el filósofo de Tréveris es indispensable para leer materialmente dicho fenómeno social y establecer las posibilidades reales de su superación mediante una emancipación humana, no política. Cabe anticipar que, al igual que ocurre con Hegel, Marx mantendrá hasta sus últimos días unas líneas de pensamiento que abordó desde su juventud. En resumidas cuentas, la perspectiva de Marx contribuye enormemente a la solución del problema de esta investigación al poner al descubierto el derecho burgués y su macabra relación con la sociedad capitalista y con el Estado moderno, todos ellos regidos bajos unos presupuestos egoístas, entre otras cuestiones de gran relevancia.

En tercer lugar, se abordarán las concepciones de autores postmarxistas en torno a la patología de la alienación social y de los elementos que la caracterizan, especialmente en lo que concierne a la ontología de alienación, a la diferencia entre alienación objetiva y subjetiva, a la disimilitudes entre objetivación, enajenación y cosificación, a sus posibilidades reales de superación, entre otros aspectos. Cabe anotar que estas problemáticas no sólo fueron ignoradas por la mayoría de los teóricos críticos que analizamos en el capítulo anterior, sino que, además, tornan inviable su propuesta de un derecho emancipatorio.

En cuarto y último lugar, se analizará el problema de la sustitución progresiva de la integración social por la integración sistémica en el marco del proceso de racionalización del derecho. En tal sentido, se traen a colación las hornadas de juridización expuestas por Habermas (El Estado burgués, el Estado burgués de derecho, el Estado democrático de derecho y el Estado social y democrático de derecho) y se determinará la relación entre el derecho como instrumento de organización con los subsistemas regidos por medios, todo lo cual servirá para comprender el funcionamiento real del derecho moderno y explicar las patologías que, en concreto, este (re)produce tales como como burocratización y juridización de las relaciones sociales.

2.2. El problema de la alienación social en el sistema hegeliano

El filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel estudió a lo largo de su vida el problema de la alienación. Asimismo, este filósofo alemán desarrolló paulatinamente las leyes que rigen dicho fenómeno, a partir, inicialmente, de un carácter antropológico-filosófico, luego, de una concepción histórico-social y, finalmente, de la dialéctica de la historia.

En efecto, desde su época de estudiante en Tübingen, el joven Hegel se aproximó al fenómeno de la alienación al contrastar la religión objetiva con la religión subjetiva.

La primera (religión objetiva) está compuesta por ceremonias, tradiciones y dogmas religiosos que aniquilan la razón en general y convierten al hombre en objeto. En este escenario, las fuerzas del entendimiento, la memoria y los conocimientos prácticos actúan como recursos muertos ya que los sujetos se limitan a memorizar los cánones religiosos, los sistematizan y los reproducen mediante discursos orales y escritos¹¹.

¹¹ Al decir del joven Hegel:

La memoria es la horca de la que cuelgan estrangulados los dioses griegos... La memoria es la tumba donde se conservan los muertos. El muerto descansa en ella como cosa muerta. Y se clasifica como una colección de piedras". A continuación, Hegel plantea una crítica demoledora

La segunda en cambio (religión subjetiva) se manifiesta en sentimientos, en actos y en fantasías presentes al interior de ser y en las actividades vivas que se realizan en el exterior, por lo tanto, esta se basa en la razón, en la sensibilidad externa y en las necesidades de la vida (entendidas como las acciones públicas del Estado). De ahí que, la religión subjetiva garantiza la auto-liberación de los pueblos y la dignidad de los hombres.

En ese sentido, durante el periodo de Tübingen, dicho filósofo alemán relacionó la religión pública con la subjetiva y asoció la religión privada con la objetiva bajo la idea de que la religión subjetiva es una “verdadera” religión nacional la cual parte explícitamente de la racionalidad, rechaza cualquier tipo de fetichismo y, a menudo, obra en contra de las doctrinas admitidas por el propio entendimiento. Cabe señalar que la religión objetiva constituye el punto de partida de lo que, más adelante, Hegel denominó como concepto de positividad de la religión cristiana. Ambos análisis representan el sustrato teórico de la alienación, término que finalmente adoptó Hegel en estadios ulteriores.

Posteriormente, durante su estadía en Berna, el joven Hegel abordó el problema de la positividad de la religión cristiana. Dicha positividad consiste en una serie de dogmas religiosos, los cuales, a pesar de que fueron creadas por unos sujetos específicos en un momento determinado. Estos no admiten examen ni contradicción y, por consiguiente, conllevan al despojo de la razón, de la autonomía moral y de la dignidad de los sujetos.

En resumidas cuentas, el problema de la alienación constituye una preocupación central en el pensamiento hegeliano, es decir, permanece en sus diferentes estadios filosóficos bajo diferentes denominaciones. Finalmente, este filósofo desarrolló el problema de un modo conscientemente

en contra de las ceremonias cristianas al decir que: “Es una acción de muertos. El hombre intenta en ellas convertirse plenamente en objeto, hacerse dominar totalmente por un poder ajeno. Este servicio se llama oración. (Lukács , 1970, p. 59)

dialéctico, bajo el término propiamente de alienación o enajenación, especialmente a partir de su obra *“Fenomenología del Espíritu”*.

2.2.1. El concepto de positividad de la religión cristiana

El concepto de positividad de la religión cristiana fue abordado por el joven Hegel durante su estadía en Berna (1793-1796) y constituye el problema originario de la alienación, esto es, el antagonismo entre una objetividad “dada” y la práctica de la subjetividad humana.

En ese orden de ideas, la positividad hace referencia, en palabras del propio filósofo alemán, a un sistema de enunciados religiosos que damos por verdaderos, ya que nos lo impone una autoridad a la que inexcusablemente tenemos que someter nuestra fe... Independientemente de lo que tengamos por verdadero, deben ser considerados como verdades, y que seguirán siéndolo aunque nunca hubieran sido conocidos ni tenidos como verdaderos por persona alguna (1978, p.165).

De este modo, el joven Hegel buscó la renovación de las religiones, especialmente la del cristianismo, ya que las concepciones positivas generaron un largo terrores en la historia humana. En contraste, este filósofo alemán consideraba que la antigua religiosidad no positiva, es decir, el de la democracia griega, garantizaba la libertad y la dignidad de los hombres. Por lo tanto, la renovación de las religiones positivas representaba “un objetivo revolucionario ante cuya realización está puesta la humanidad de su época” (Lukács, 1970, p. 49).

Cabe anotar que esta posición fue ratificada por Hegel, más adelante, en sus cursos de Berlín sobre la filosofía de la historia, en donde se refirió implícitamente a la Revolución de Julio de 1830 y criticó al liberalismo de los países de Europa Occidental, al decir que: “es un principio falso el que de las cadenas de derecho y libertad puedan romperse sin la liberación de la conciencia, el principio de que sea posible una revolución sin Reforma” (Lukács, 1970, p. 48).

Según el filósofo Georg Lukács, el joven Hegel se enfocó mucho más en las consecuencias histórico-sociales que produjo la positividad de las religiones sobre la humanidad que en los aspectos epistemológicos del mismo. Por ende,

lo esencial de esa caracterización hegeliana es la independencia de las proposiciones religiosas positivas respecto del sujeto, junto con la exigencia que se hace al sujeto de reconocer como vinculatorias para sí mismo, esas proposiciones que él no ha creado. Positividad significa, pues, para el joven Hegel ante todo la supresión de la autonomía moral del sujeto (1970, p. 49)

Por consiguiente, la fe positiva se impone mediante la pérdida de la libertad de la razón, cuando se extravía la autonomía moral y en el momento en que no queda nada que oponer a un objeto externo. Siguiendo al joven Hegel, una vez reconocida nuestra servidumbre y dependencia a determinada religión positiva,

ya hemos renunciado por completo al derecho de preguntarnos por su fundamentación intrínseca, por su racionalidad, así como por la compatibilidad de los acontecimientos relatados con las leyes de la experiencia...esperar o exigir que el contenido entero de una fe positiva se pueda comprobar mediante la propia razón es algo que solo puede emprender quién esté libre de toda fe positiva.

(1978, p. 167)

Asimismo, dicho filósofo alemán señaló que las verdades establecidas por la fe positiva, llamadas a menudo verdades objetivas, deben transformarse en verdades para nosotros, en verdades subjetivas. Así pues, aquellas se dirigen a lo que hay de sensible en el ser humano y a su voluntad y estas últimas se refieren a las exigencias de la razón. Ahora bien, para satisfacer

los requerimientos de la razón (en tanto que establece exigencias al mundo sensible y a la voluntad), el sistema de la religión positiva asigna instancias prácticas, de tal suerte que:

la razón solo puede plantearle al mundo sensible exigencias que esa religión prometa satisfacer; las exigencias a la voluntad [en cambio] las hace la ley del Amo, es decir la misma religión positiva, que aquí promete su ayuda; de modo que esa voluntad que no ha tenido fe en su propia fuerza y que, con la que aún se atribuye a sí misma, considera imposible satisfacer el ideal que le encomienda la religión positiva, recibe la garantía de que le llegará ayuda y apoyo de lo alto (1978, p. 168).

En efecto, según el joven Hegel, bajo las religiones positivas queda elevado a la conciencia y queda evidenciado el problema de la alienación y su relación con la conciencia, a saber:

[por lo que toca a la conciencia,] la impotencia moral y la sensación de ser una máquina movida por representaciones dadas, si bien asimismo las produce; [por lo que toca a] la reflexión, [esta] se fija en que desconocemos cual es la fuerza de este mecanismo y en que somos insensibles a ciertas representaciones, como muestra una reiterada experiencia; a esto se une la esperanza de que el primer motor de esta obra, cual Señor benevolente y compasivo, cuide de ella y le eche una mano cuando esté a punto de atorarse (1978, p. 169)

Por lo visto, queda claro que la dimensión positiva de las religiones produce la pérdida de la razón por parte de los seres humanos, en la medida en que aquella configura una objetividad “muerta”, ajena al sujeto y a su propia experiencia. En palabras del filósofo alemán:

En la fe positiva el estado entero del creyente se le convierte fielmente en el objeto de su reflexión; solo que, hallándose ya determinado por las

representaciones que le da la religión positiva, cree que esa determinación no procede de la representación, sino que debe de tener su origen en su propia actividad, en su esencia (1978, p. 169).

En consecuencia, el joven Hegel consideró que la positividad de la religión cristiana desgarró la unidad de la vida en la era de su libertad y convierte las cuestiones decisivas de la vida en problemas trascendentes e inaccesibles para la razón.

Dicha doctrina positiva determina el contenido de las leyes morales y establece su existencia por fuera de nosotros. Así entonces, el sujeto (sobre quien recae las prescripciones morales) no es el mismo legislador (quien las crea), por lo que, el todo social se entreteje o se falsea para dar paso a ciertos dogmas positivos que deben ser acatados ineludiblemente, generando una contradicción entre la libre conciencia del individuo con el todo social. Por tal razón, el poder de la iglesia

2.2.2. La alienación como concepto filosófico en la Fenomenología del Espíritu

Antes de abordar el concepto filosófico de la alienación planteado por Hegel en su obra la “Fenomenología del Espíritu”, es necesario contextualizar sucintamente la evolución que tuvo este fenómeno en dicho sistema filosófico y decir que dicha aproximación se realizará fundamentalmente desde la mirada de Lukács.

Tal como se dijo anteriormente, el origen de la alienación en Hegel se remonta a su concepto de positividad que expuso durante su estadía en Berna. En aquel entonces, la preocupación de éste filósofo alemán se centraba en cuestionar el despojo de la razón y de la libertad real de los sujetos por parte de las religiones positivas.

Luego, durante el periodo de Francfort, Hegel perdió sus esperanzas de lograr un dominio real de los sujetos mediante la renovación religiosa. Por consiguiente, durante esta etapa, Hegel

desarrolló el concepto de positividad de un modo mucho más histórico y dialéctico, en la medida en que no partió de que las instituciones modernas eran a priori y por principio “positivas”, sino que buscó explicar el origen de diferentes entidades positivas, es decir: “¿Cómo surgen, se alteran históricamente y parece la relación de la práctica social de los hombres con las instituciones de la sociedad moderna. (Lukács , 1970, p. 516)

Posteriormente, la comprensión dialéctica de la economía, de la historia y del mundo, supuso la modificación progresiva de concepción de positividad en el sistema hegeliano. En efecto, dicho pensador alemán terminó por emplear este término en el sentido en que comúnmente se le atribuye al derecho positivo. No obstante, conviene precisar dos cuestiones importantes: En primer lugar, que el término “positivo” conservó en el pensamiento de Hegel un “sabor recusatorio”, a tal punto de que muchos años después del periodo de Jena, Hegel “sigue tratando ese tipo de positividad como algo muerto que hay que eliminar del camino de la historia” (Lukács, 1970, p. 517). En segunda medida, el abandono del término positividad no implicó la renuncia al estudio del problema que, durante el periodo de Francfort, Hegel designaba con ese término, esto es, “la relación dialéctica de la práctica humana en la sociedad con sus objetos creados por ella misma”. (Lukács, 1970, p. 517)

Finalmente, el término alienación apareció en Hegel como resultado de sus debates filosóficos con el idealismo subjetivo y con el idealismo objetivo, lo cual conllevó gradualmente a la sistematización filosófica de las distintas formas de objetividad social. Tal como lo afirma Lukács:

A lo largo de una ininterrumpida experimentación terminológica, se impone cada vez más resueltamente en el pensamiento de Hegel la idea de que en la práctica social de los hombres se supera necesariamente la inmediatez originaria,

lo natural, que queda sustituido en este proceso por un sistema de formaciones creadas por la práctica humana en su trabajo y en sus rendimientos; por el trabajo, que no sólo produce esos objetos sociales, sino que también transforma al sujeto (1970, p 517)

Así entonces, es en la “Fenomenología del Espíritu” en donde Hegel emplea el término de alienación como tal, analiza dialécticamente los pilares este fenómeno y propone su superación a través de la conciencia filosófica o de la “autoconciencia”¹².

Siguiendo a Lukács, es posible distinguir tres niveles en el concepto hegeliano de alienación, a saber:

En primer lugar, la compleja relación entre sujeto y objeto enlazada con toda actividad económica y social del hombre. Por lo tanto, Hegel sostuvo la idea de que la historia tiene un desarrollo dialéctico, complejo, rico en interacciones y contradicciones, protagonizada por las prácticas de seres sociales.

En segundo lugar, se trata de la forma específicamente capitalista de alienación, en donde la fetichización de los objetos conduce al hombre y a sus relaciones a una objetividad social alienada. Sin embargo,

la falta de claridad teórica de Hegel en el problema del valor tiene como consecuencia que este segundo nivel se funda constantemente con el primero, “o

¹² Según René Serreau, la *Fenomenología* pretende ser una historia del espíritu humano, escrita en una forma más “literaria” que las restantes obras de Hegel, la cual

nos muestra cómo la conciencia se eleva de las formas más rudimentarias del conocimiento sensible hasta el saber absoluto. Este progreso de la conciencia es el producto de toda una evolución histórica que Hegel nos hace recorrer como una serie de destinos humanos, de “figuras de la conciencia” que desempeñan en la escena del mundo un papel cuyo verdadero sentido no será comprendido, sino al fin, por el filósofo que interiorice en su pensamiento todo ese devenir. Se establece de este modo un paralelismo entre las etapas de la conciencia individual y las del desenvolvimiento del “espíritu del mundo”. (Serreau, 1993, p. 92)

sea que Hegel vea como consecuencia necesaria de la organización social del trabajo en general muchas cosas que son rasgos fetichizados de la sociedad capitalista y a la inversa. (Lukács, 1970, p. 519)

En tercer lugar, en el pensamiento hegeliano alienación significa lo mismo que coseidad. La historia de la objetividad como momento dialéctico en el camino del sujeto-objeto idéntico hacia sí mismo, para luego superarlo.

Asimismo, dicho filósofo alemán afirmó que la alienación de la especie humana en la historia es la alienación del espíritu al tiempo, en el cual el devenir de la misma representa un movimiento inerte y una sucesión de espíritus que culmina con el abandono de la existencia y con la entrega a los recuerdos. Sin embargo, al elevarse la filosofía como saber absoluto, al espíritu le es posible interiorizar aquello que anteriormente le era ajeno, que estaba exteriorizado.

En ese sentido, la reasunción de la historia en el espíritu absoluto y su culmen supremo como saber absoluto, como filosofía, implica la auto-supresión del tiempo y la conceptualización del camino recorrido.

2.2.3. La concepción hegeliana del Estado racional y del Derecho

Hegel publicó los “Principios de la filosofía del Derecho” en el año de 1821 con la finalidad de ilustrar a sus oyentes sobre los cursos de Filosofía del derecho que había comenzado a dictar en Berlín.

Dicho filósofo alemán señaló que él no pretendía construir un Estado ideal sino que quería llevar a sus lectores a comprender racionalmente lo que es, ya que “todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real”. El Estado es concebido así como un mundo moral realizado, como algo racional en sí mismo. En efecto, la intención de esta obra consiste en mostrar cómo puede ser conocido el Estado (universo moral) por parte del individuo.

Según Jean-Michel Palmier, “Hegel se vale aquí de una fórmula transformada de los dísticos de Goethe: Reconocer la razón como la rosa en la cruz del sufrimiento presente, y disfrutar de ella, es la visión racional y mediadora que reconcilia con la realidad”. (1971, p. 86)

En ese orden de ideas, la realización de la voluntad libre ocupa un lugar central en el pensamiento hegeliano y su evolución es concebida dialécticamente mediante distintos grados que conforman una tríada, a saber:

- a. El derecho abstracto representa el primer grado de desenvolvimiento del espíritu objetivo en la sociedad. El hombre necesita de bienes elementales para subsistir. Éste piensa que su libertad consiste en el respeto y protección legal de esa posesión. No obstante, el derecho formal no puede superar la violencia del egoísmo, por el contrario, la hace inevitable. Aquí surge la necesidad de reconciliar la voluntad particular subjetiva (el bien en sí) con la voluntad que tiene en cuenta lo racional, lo universal (el bien para sí).

Como afirma Palmier:

La desventura de tal actitud reside en el hecho de que a fin de cuentas son los objetos los que poseen al hombre más que éste a aquellos...[Asimismo,] allí donde hay posesor hay también conflicto y el derecho abstracto no puede asegurar una protección verdaderamente eficaz contra la violencia exterior. Por lo tanto, la propiedad individual como institución no puede subsistir más que renunciando cada hombre al deseo de poseer el bien ajeno (1971, p. 91).

Ahora bien, si bien es cierto que dicha renuncia recíproca resulta ser el fundamento del contrato social también lo es el hecho de que en esta primera etapa no es posible superar las arbitrariedades e injusticias propias de la sociedad burguesa.

b. Dado que la voluntad subjetiva intenta imponer como absoluto su propia individualidad y, de este modo, niega lo universal (racional), entonces se genera una negación de la violencia ya no en el plano externo sino interno. Es así como la esfera de la moralidad subjetiva representa el segundo grado y consiste en la determinación del bien, aunque sigue siendo abstracto y vacío. Aquí el hombre permanece puro y no tiene contacto con el mundo. Por tal razón, en la concepción hegeliana hay una crítica que gira en torno a las contradicciones de este tipo de moralidad y que se asemeja a la moral kantiana: “su realidad no rebasa el círculo de los sujetos de buena voluntad, y éstos, precisamente, son los que no tienen necesidad de moral...Hegel denuncia, en la moral kantiana, la aparición del subjetivismo que va a arruinar la moral transformándola en hipocresía”. (Palmier, 1971, p. 92)

c. Finalmente, la negación de la negación lo constituye la “moral realizada” u “objetiva” y supone la reconciliación del individuo con la sociedad. Aquí se parte de la realidad concreta del sujeto en relación con sus semejantes, esto es, su participación en la sustancia moral (vida pública y mundo histórico). Esta “moral realizada” comporta en Hegel otra tríada que inicia con la familia, continúa con la sociedad civil y culmina con el Estado racional, tal como se muestra a continuación:

-La familia constituye el primer momento de la moralidad realizada y su función esencial es la educación de los hijos, en tanto que son la exteriorización de la interioridad de los padres (su espíritu viviente). No obstante, Palmier, siguiendo a Hegel, destaca que la familia es:

una unidad precaria que debe conducirnos hacia una unidad todavía mayor. Por su propia dialéctica interna, la familia devendrá sociedad civil. Constituye una

unidad demasiado particular que no puede satisfacer todas las necesidades de los hijos y por ello su aniquilación resulta necesaria, pues no podría mantenerse más tiempo como etapa de la moral realizada. (1971, p. 94)

-El segundo momento lo compone la sociedad civil, en el cual las personas se asocian de conformidad con sus intereses, necesidades y recíproca limitación, los cuales están establecidos en una reglamentación colectiva. Las asociaciones así creadas entran en relación y, a menudo, en conflicto. Siguiendo a Palmier,

la sociedad es la selva del egoísmo: cada uno es su propio fin negando los intereses de los demás...Sin embargo, para Hegel, a través de las luchas engendradas por el desencadenamiento de los egoísmos, poco a poco va revelándose un orden. Es la dialéctica de las necesidades la que va a conducirnos hasta lo universal. (1971, p. 94)

Al decir del propio Hegel en su obra “Filosofía del derecho”:

Por una parte la individualidad por sí, como satisfacción —que se extiende en todas direcciones— de sus necesidades, del albedrío accidental y del capricho subjetivo, se destruye en sus goces a sí misma y a su concepto sustancial; por otra parte, en tanto excitada infinitamente y en dependencia general de una contingencia externa y de un arbitrio, así como limitada por el poder de la universalidad, constituye la satisfacción del menester necesario, así como del accidental, circunstancialmente. La Sociedad Civil en esas oposiciones y en su entresijo presenta, justamente, el espectáculo de la disolución, de la miseria y de la corrupción física y ética, comunes a entrambas. (...) Los individuos, como ciudadanos de este Estado, son *personas privadas* que tienen por fin particular su

propio interés. Puesto que éste es influenciado por lo universal, que, en consecuencia, aparece como *medio*, puede ser alcanzado por aquéllos no sólo en cuanto ellos mismos determinan de un modo universal su saber, querer y hacer, y se constituyen como *anillos* de la cadena de esta *comodón*. Aquí, el interés de la Idea, que *no* reside en la conciencia de esos miembros de la sociedad civil como tales, es el *proceso* de elevar su individualidad y naturalidad a libertad formal y a universalidad formal del *saber* y del *querer* mediante la necesidad natural, de igual modo que por medio del arbitrio de las necesidades, de *constituir* la subjetividad en su particularidad. (1968, p. 173)

-El tercer y último momento lo constituye el Estado como la más alta realización social y como una totalidad orgánica que expresa la voluntad colectiva. Por consiguiente, el Estado:

es la Razón en sí y para sí y representa la racionalidad más elevada que pueda esperarse de la vida social. Lejos de estar al servicio del individuo, expresa y realiza su persona moral... Sólo en el seno del Estado alcanza la libertad su más alta expresión. Sólo el Estado puede garantizarla y darle un sentido auténtico (Palmier, 1971, p. 95)

Cabe anotar que, según la concepción hegeliana, la mayoría de los teóricos modernos suele confundir al Estado con la sociedad civil porque piensan que la función de aquel es la de asegurar la libertad de las personas (orden individualista) y la protección de sus bienes (mundo utilitario), incurriendo en un gran error ya que:

el fin del Estado no es el de asegurar a sus miembros el bienestar material y la libertad “abstracta” (o sea, concebida desde un punto de vista

individualista), sino el de conducirlos a cumplir su verdadera función de ser razonable que consiste en vivir en lo universal y elevarse así a la *libertad* “concreta”. Solo en el Estado el hombre alcanza la moralidad más concreta y más alta. El Estado, en efecto, educa al individuo, lo pliega a una disciplina colectiva que lo libera de las contingencias de su naturaleza animal y de sus elucubraciones estériles; lejos de disminuirlo, le permite completar su personalidad al integrarse a un organismo moral superior que lo hace progresar en el sentido de lo universal. (Serreau, 1993, p. 65)

Entre tanto, la mejor forma de gobierno para Hegel no es la república en tanto que coloca al individuo en el primer plano y se halla sumergido en la confusión entre sociedad civil y Estado. En cambio, la monarquía constitucional hereditaria es, para este filósofo alemán, la mejor forma de gobierno en la medida en que el Estado se personifica a través del monarca. Éste se limita a introducir el elemento subjetivo, ya que el ámbito objetivo pertenece solo a la Ley¹³.

De todo lo anterior se puede inferir que hay dos momentos de superación de la alienación en el sistema hegeliano, a saber: uno subjetivo, por medio del cual el espíritu, esto es, la conciencia filosófica en el saber absoluto, construye la historia y se reconcilia con el objeto que previamente le era extraño; y otro objetivo, a través del cual el espíritu supera objetivamente la alienación a través de su reconciliación con el Estado racional, es decir, de la “individualidad sustancial” que lo conduce hacia la “libertad concreta” y lo orienta hacia un desenvolvimiento universal (racional).

¹³ En uno de sus cursos, Hegel agregó: “esto no quiere decir que el monarca pueda actuar según le plazca; está ligado, por el contrario, al contenido concreto de las deliberaciones y, si la constitución está sólidamente establecida, con frecuencia no tiene más que firmar”. Según Serreau, este tipo de deliberación al que se refiere Hegel corresponde a la de los grupos de la burocracia a quienes el monarca debe consultar: “Ellos establecen la mediación entre el soberano y el pueblo; por su intermedio, la opinión pública pueda expresarse en cierta medida, lo que asegura la síntesis del principio de la subjetividad y de la unidad sustancial del Estado”. (1993, p. 65)

No obstante de que las determinaciones históricas esenciales de la filosofía hegeliana plantearon un enorme avance en relación con el idealismo de la época y una preocupación central por la alienación y los problemas que esta acarrea, entre muchos otros, lo cierto es que su concepción ha recibido diferentes cuestionamientos debido a su abstracción filosófica, o mejor aún, a su comprensión imperfecta de la economía y a su mistificación de dicho asunto, dentro de las cuales se destaca la crítica de Marx, el cual transformó la dialéctica idealista en una dialéctica materialista y planteó elementos cruciales sobre la alienación capitalista, las ideologías, la fetichización de la mercancía, entre otros, con plena vigencia en la actualidad, tal como veremos a continuación.

2.3. El joven Marx, un hegeliano revolucionario

La relación entre Hegel y Marx es de vieja data y merece una consideración aparte dadas sus peculiaridades desde el punto de vista teórico e histórico. Por un lado, la influencia de Hegel sobre Marx se evidencia en los diferentes estadios filosóficos de éste último, aunque esta no se manifiesta en términos lineales, sino dialécticos. Por otra parte, si bien en el plano histórico dicha relación ha sido tergiversada y soslayada, también es cierto que existen desarrollos ulteriores de autores postmarxistas que reinventan esta conexión y buscan adaptarla a las circunstancias actuales.

Ahora bien, en este escrito no pretendo realizar una reconstrucción de semejante envergadura. Más bien, lo que busco es una aproximación de algunas temáticas en común desarrolladas por estos autores que guardan relación con el objeto de esta tesis.

Según nos cuenta Lukács (1970), durante el periodo de Stalin se decidió por decreto que Hegel había sido un representante de la reacción feudal contra la Revolución francesa. Esto hizo parte de una propaganda simplificadora efectuada por Stalin y su partido, en donde el socialismo

era presentado como una “novedad absoluta” frente a todas las formaciones anteriores. Por tal razón, no se admitió ninguna relación entre Hegel y Marx más que una contraposición excluyente. Esta concepción estalinista coincidió con la de algunos pensadores burgueses de la época, quienes negaron toda conexión entre Hegel y Marx. En el caso de los primeros (socialismo stalinista), “vieron el peligro que el descubrimiento de una génesis histórica significaba para la novedad absoluta de su marxismo-leninismo desfigurado por Stalin” y, en el caso de los segundos (intelectuales burgueses), querían “mantener a Marx aislado a toda costa del desarrollo intelectual rector del presente”.

Un primer acercamiento entre Hegel y Marx lo podemos encontrar en los escritos de juventud de este último, en donde el filósofo de Tréveris reconoció que no le placía el sistema hegeliano dada su “grotesca y pétrea melodía”, tal como lo señaló en una carta dirigida a su padre. No obstante, en ese mismo texto el joven Marx confesó que se estaba adhiriendo cada vez más a la filosofía hegeliana de la cual antes pensaba escapar¹⁴.

Posteriormente, Marx buscó resolver uno de los problemas fundamentales de la filosofía hegeliana como lo es la reconciliación entre lo real y lo racional, a partir de la dialéctica, la cual, según Marx, estaba puesta sobre la cabeza y, por ende, tocaba invertirla y ponerla sobre los pies, con la finalidad de “descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística”.

¹⁴ Vale la pena resaltar que el joven Marx mostró su desencanto por la carrera de Derecho que estaba cursando en la Universidad de Berlín, dada la abstracción del Derecho Moderno Burgués (mundo ideal) con respecto al verdadero mundo, que configura el curso de la historia, el material. Este último asunto lo atormentó durante el resto de su vida.

2.3.1. ¿En qué consiste la emancipación humana y en qué se diferencia de la emancipación política?

El joven Marx, en el texto “Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” analizó diversas cuestiones políticas, económicas y sociales de la época, cuyos resultados fueron publicados en diferentes periódicos y revistas de la época, verbigracia: la Gaceta Renana.

Así pues, según este filósofo alemán la misión de la filosofía consiste en

desenmascarar la autoenajenación en sus formas profanas”, lo cual conlleva a que la crítica del cielo se convierta en la crítica de la tierra, esto es “la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la ciencia política” (1971, p.101).

Cabe anotar que según el joven Marx, el objetivo no consiste en anticipar dogmáticamente el mundo, sino que a partir de la crítica del viejo se busca encontrar el nuevo.

Por otra parte, dicho autor planteó diversas cuestiones claves sobre la emancipación humana, en general, y su diferencia de la emancipación política, en particular, partiendo del contexto de aquel entonces (1843), esto es, en la situación de atraso y opresión en la que se encontraba Alemania, quien era gobernada por el rey Federico Guillermo IV, el cual expresaba la unidad del “Antiguo Régimen” alemán, a diferencia de países como Francia o Estados Unidos, quienes sostuvieron procesos revolucionarios distintos y que conllevaron a la emancipación política de una clase específica (la burguesía), pero no concretaron la emancipación humana, tal como veremos luego.

Ahora bien, la disimilitud que plantea el joven Marx entre la emancipación política y la emancipación humana puede sintetizarse de la siguiente manera:

- La emancipación política es una revolución parcial que deja en pie los pilares del edificio, esto es, los elementos estructurales del sistema. Aquí, una determinada clase se emancipa e instauration su dominación sobre las otras esferas de la sociedad, es decir, se convierte en “la cabeza social” y el “corazón social”. En este momento se genera una “energía revolucionaria” y un “amor propio espiritual” que conlleva, entre otras cosas, a que todos los defectos de la sociedad se le achaquen a un único estamento al cual se le considera como la sujeción por antonomasia (el crimen notorio de toda la sociedad), de tal modo que “la liberación de esta esfera aparezca como la auto-liberación general 117”. En este escenario, el derecho ocupa un lugar preponderante porque le sirve a esa clase emancipadora (la burguesía) para legitimar su victoria y de paso explotar a todas las esferas de la sociedad en interés de esa clase. En palabras del propio Marx: “Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general” (Marx, 1971, p. 117).

- La segunda es la emancipación universal que consiste en la liberación de la humanidad de las cadenas reales que la determinan. Esta emancipación es llevada a cabo por parte de una clase especial (el proletariado), el cual comienza a surgir en el marco de una sociedad industrial y que posteriormente desarrolla sus fuerzas productivas. Dicha esfera constituye un “poder material revolucionario” que tiene un “carácter universal” por su “sufrimiento universal”, por lo tanto, “no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ninguna injusticia especial sino la injusticia pura y simple 120”. Asimismo, dicha clase especial supone la negación de la propiedad privada burguesa y la disolución de todos los estamentos sociales. En efecto, el proletariado no puede emanciparse a sí mismo sin emancipar a las demás esferas sociales. Por medio de esta emancipación se logra la recuperación del hombre total y se elimina todo tipo de servidumbre en general. En suma: “Cuando el proletariado proclama la disolución del orden

universal existente, no hace más que pregonar el secreto de su propia existencia pues él es la disolución de hecho de este orden universal”. (Marx, 1971, p. 121)

2.3.2. Sobre la naturaleza egoísta de la sociedad burguesa, del derecho moderno y del Estado capitalista

Por otro lado, en la “Cuestión Judía”, el joven Marx se inmiscuyó en uno de los debates de su época (1844) relacionado precisamente con las posibilidades que tenían los judíos para lograr su emancipación política frente al Estado cristiano que primaba en ese momento. Ahora bien, debo decir que esta reflexión es relevante para explicar la ontología de las relaciones jurídicas modernas.

Así pues, Marx abordó este asunto a partir de la relación entre la emancipación y la religión, lo cual conlleva a su vez a la distinción entre la emancipación política y la emancipación humana, tal como veremos a continuación.

Al respecto, Marx discrepó de las tesis centrales que planteó Bruno Bauer sobre este asunto y mostró las contradicciones en que incurrió éste último. En efecto, mientras que Bauer le exigía al judaísmo y al hombre en general la renuncia a la religión para lograr la emancipación política; Marx, por el contrario, demostró que la presencia de la religión no solo no contradice a la emancipación política; sino que, por el contrario, en el país en donde el Estado político existe en toda su madurez, no sólo hay religiones, sino que además se halla “en toda su energía y vitalidad”¹⁵.

En ese sentido, la emancipación política del hombre religioso (judío, cristiano, etc.) es en realidad la emancipación del Estado frente a la religión en general (judaísmo, cristianismo, etc.), en tanto que el Estado se reconoce como tal y se separa de lo que antaño era la religión oficial.

¹⁵ Marx coloca como ejemplo a los Estados Unidos de Norteamérica de aquél entonces.

Ello ocurre cuando el hombre destierra a la religión del Derecho público al Derecho privado. No obstante, “la emancipación política de la religión no es la emancipación total y sin contradicciones de la religión porque la emancipación política no es la forma completa y sin contradicciones de la emancipación humana” (Marx, 1992, p.20).

De hecho, la liberación política de la religión por medio del Estado es, en realidad, la actitud de los hombres que lo componen dando un “rodeo” por medio del ámbito estatal. Pero, en todo caso, se trata de un “rodeo parcial” y limitado. De ahí que, el joven Marx agrega:

Los límites de la emancipación política se muestran enseguida en el hecho de que el Estado se puede liberar de una limitación, sin que lo mismo ocurra realmente con el hombre; el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre. (1992, p.20)

Asimismo, el Estado Político permite que los elementos particulares que lo constituyen (sean estos materiales como la propiedad privada o espirituales como la cultura y la religión) actúen a su modo y hagan valer su ser específico por fuera del Estado, esto es, en el ámbito de la sociedad burguesa (cuyo presupuesto esencial es el egoísmo), al cual el Estado se ve obligado a reconocerla, a reproducirla y a dejarse dominar por ella. De esta manera, el hombre lleva una doble vida en sus pensamientos, en su conciencia y en la realidad:

una vida celeste y una vida terrenal, la vida en la comunidad política, en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos (1992, p. 35).

De este modo, Marx cuestiona al hombre moderno por la doble actuación que este desempeña al interior de las sociedades capitalistas, a saber: como miembro de la sociedad burguesa (en

tanto individuo egoísta), por un lado, y como ciudadano, en tanto miembro de la especie humana (la comunidad política), por el otro.

De ahí que, según Marx, la contradicción en la que se encuentra el hombre religioso con respecto al hombre político es la misma en la que se encuentra el hombre burgués con respecto al ciudadano: es “el miembro de la sociedad burguesa con su piel de león política”. Dicha discordancia se halla en el centro mismo de la relación entre el Estado político y la sociedad burguesa. En palabras del joven Marx, “esta escisión del hombre en un hombre público y un hombre privado no es un estadio sino la plenitud de la emancipación política. Ésta, por consiguiente, ni termina con la religiosidad real del hombre ni la pretende” (Marx , 1992, p. 36)

Ahora bien, en los momentos de especial conciencia de sí, cuando la comunidad política trata de aplastar a la sociedad capitalista y a sus respectivos elementos estructurales, para constituirse como la vida real y coherente de los hombres en comunidad, “no puede conseguirlo más que contradiciendo violentamente la base de su propia vida, declarando la revolución permanente” (Marx , 1992, p. 37).

2.3.3. Los derechos humanos al descubierto

En lo que respecta a los derechos humanos, Bauer le negaba al judío, al cristiano y al hombre religioso en general la posibilidad de pretender y recibir dichos derechos en la medida en que su ser enajenado lo restringe y lo separa del ser humano. Según este autor, el hombre debe sacrificar “el privilegio de la fe” para poder recibir los derechos humanos.

En un sentido contrario, Marx sostiene que la religión es compatible con los derechos humanos, e incluso, que el derecho a pertenecer a una religión es un derecho humano general. En efecto, según el joven Marx, los derechos humanos se dividen en los derechos del hombre (dentro de los cuales se destaca la libertad de conciencia y el derecho a practicar cualquier culto)

y los derechos del ciudadano (esto es, los derechos de libertad y participación política que sólo pueden ser ejercidos en comunidad con otros). Esta dicotomía se justifica en la medida en que los derechos del hombre, a diferencia de los derechos del ciudadano, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, “es decir del hombre egoísta, separado del hombre y la comunidad” (1992, p. 45).

En ese orden de ideas, podemos comprender los fundamentos jurídicos de la sociedad burguesa, esto es, los derechos humanos a la libertad, a la igualdad y a la seguridad, si nos adentramos en sus estructuras reales:

-El primer derecho humano (la libertad) implica el aislamiento del hombre egoísta y la libertad de la propiedad privada. De aquí se desprende el derecho a la libertad de empresa, de mercado, etc.

-El segundo (igualdad) se refiere a una igualdad formal ante la Ley, sin que ello implique una igualdad material.

-Finalmente, el tercero (seguridad) garantiza el egoísmo del hombre que pertenece a la sociedad burguesa y busca la protección de la propiedad privada¹⁶.

Según el joven Marx los derechos humanos repliegan al hombre sobre sí mismo, sobre su interés y arbitrio privado y lo separan de la comunidad. Es más, la comunidad política se reduce a un mero medio para la conservación de los derechos humanos. En efecto,

los derechos humanos presentan la misma vida de la especie, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene unidos es la

¹⁶ Al respecto, Marcuse (1968) dijo que: Esta "seguridad" es fundamentalmente una garantía de la libre conducción económica: no sólo la garantía estatal de la libre disposición de la propiedad privada, sino también la garantía privada de la mayor rentabilidad y estabilidad posibles. Esto implica sobre todo dos cosas: un máximo de seguridad general con respecto a los contratos privados y un *máximum* de calculabilidad exacta de las ganancias y las pérdidas, de la oferta y la demanda. (p. 26)

necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta. (1992, p. 46).

Bajo estas circunstancias,

el ciudadano es declarado servidor del hombre egoísta, el ámbito en que el hombre se comporta como comunidad queda degradado por debajo del ámbito en que se comporta como ser parcial, por último lo que vale como hombre propio y verdadero no es el hombre como ciudadano, sino el hombre como burgués (Marx, 1992, p. 47).

De ahí que, cuando se genere la reabsorción del ciudadano por parte del individuo real y no separe de sí sus fuerzas sociales, entonces podremos hablar de una emancipación humana, cumpliendo con otras condiciones previas claro está.

Cabe anotar que los presupuestos de la sociedad burguesa se intensifican una vez que este tipo de sociedad ha terminado de configurar al Estado político. En consecuencia, se requiere una emancipación humana que suprima las necesidades prácticas y el egoísmo (interés propio). En efecto, la emancipación humana que propone el joven Marx se opone a la propiedad privada burguesa y al dinero, esto es, el nuevo “Dios” de este mundo que determina a los seres humanos y “desprecia a la naturaleza”. En palabras del autor:

El dinero es el valor general de todas las cosas constituido en sí mismo. O sea que le ha arrancado a todo el mundo, sea humano o natural, el valor que le caracterizaba. El dinero es la realidad del trabajo y la existencia humana enajenados, realidad ajena que domina al hombre y que el hombre adora... La misma relación de la especie –la relación entre hombre y mujer, etc.- ¡se convierte en objeto de tráfico! La mujer se convierte en objeto de lucro (1992, p. 38).

Ahora bien, si bien es cierto que el judaísmo alcanza su apogeo con la perfección de la sociedad burguesa, también lo es el hecho de que la sociedad burguesa no llega a su perfección más que en el mundo cristiano.

Ello en la medida en que sólo bajo el dominio del cristianismo que convierte en extrínsecas al hombre todas las circunstancias nacionales, naturales, éticas, teóricas, podía separarse totalmente la sociedad burguesa de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos que unen a la especie humana, sustituirlos por la apetencia del propio egoísmo y disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados, enfrentados hostilmente. (Marx , 1992, p. 59).

De ahí que, el hombre y su propia naturaleza son transformados en objetos enajenables circunscritos al mundo del egoísmo:

La objetivación del hombre es la praxis de la enajenación. Mientras el hombre no se sacude la religión sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico, que le es extraño. Del mismo modo bajo la dominación de las necesidades egoístas solo puede actuar en la praxis, producir objetos en la praxis, sometiendo sus productos, lo mismo que su actividad, a la dominación de un ser ajeno, dándoles la significación de un ser ajeno, el dinero (Marx , 1992, p. 61)

2.3.4. La perspectiva económico-filosófica de Marx en torno a la alienación

Marx desarrolló su postura sobre el problema de la alienación en sus Manuscritos económicos-filosóficos (1844) partiendo de los hechos reales y de la crítica de la Economía Política. Además, en las observaciones planteadas por Marx se encuentran diversos cuestionamientos a la concepción hegeliana de alienación.

Adam Schaff (1979) afirma que la teoría de la alienación no es ni una herejía, ni una invención revisionista; sino una obra auténtica de Marx, obra teórica de tal peso, que no se puede comprender cabalmente al marxismo si se la deja fuera de estudio. Además, se debe abandonar la idea absurda de que existieron dos Marx, en sus diferentes variantes.

En ese sentido, Marx cuestionó desde muy joven la alienación que se produce en el proceso de trabajo en la medida en que el objeto producido y la realización del trabajo se tornan en cosas ajenas que desrealizan al obrero. De hecho, el obrero no sólo compite de contra de sus pares sino que también lucha contra las máquinas. La división social del trabajo y la acumulación de capital hacen a los trabajadores más dependientes al trabajo subordinado y al dinero, a tal punto que son degradados a la condición de máquina.

Ciertamente estos manuscritos parten de la base de que el capital es trabajo acumulado, lo cual conlleva a que al obrero le arrebatan una cantidad creciente de su producto, su propio trabajo se le enfrenta como una propiedad ajena y los medios de su actividad se concentran cada vez más en una minoría de capitalistas. Además, esta acumulación de capital aumenta la división del trabajo, a su vez, esta división incrementa el número de obreros, y viceversa:

Con esta división del trabajo, de una parte, y con la acumulación de capitales, de la otra, el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así del mismo modo en que se ve rebajado en lo espiritual y lo corporal a la condición de máquina, y hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre. Se va haciendo cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del precio de mercado, del empleo de los capitales y del humor de los ricos. Igualmente el crecimiento de la

clase de hombres que no tienen más que su trabajo agudiza la competencia entre los obreros, por tanto, rebaja su precio. (Marx, 1980, p. 55)

En ese orden de ideas, el obrero es un “esclavo del capital que se acumula peligrosamente frente a él”. El afán de enriquecimiento sólo lo puede saciar mediante la venta de su fuerza de trabajo, esto es, sacrificando su cuerpo y su espíritu para aumentar la riqueza de otros. El salario que estos reciben tiene como finalidad perpetuar su existencia como esclavo, igual como ocurre con los demás de su clase. De ahí que, el capital no es un poder personal, sino uno social. El capitalista llega a ser tal debido al “poder adquisitivo de su capital” y a la acumulación bajo el dominio de la propiedad privada. El trabajo es desrealizado porque pone en peligro de muerte al propio trabajador (por inanición, por ejemplo). Cuantos más objetos produce el trabajador, menos alcanza a poseer. En tal sentido Marx expresa que:

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo, y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general. (1980, p. 105)

La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma:

cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su

producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador. (Marx, 1980, p. 107)

De lo anterior se puede colegir que

el objeto que el trabajo produce, su producto se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación... La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*... que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil. (Marx, 1980, p. 106)

Ahora bien, Marx distingue el proceso de objetivación del trabajo enajenado en la medida en que, mientras la producción de un mundo objetivo afirma al hombre como un ser genérico consciente

pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él"; En cambio, el trabajo alienado le arranca al hombre "el objeto el objeto de su producción, "le arranca su vida genérica, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza. Del mismo modo, al degradar la actividad

propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace el trabajo enajenado de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física”. (1980, p. 113)

Así pues, en la construcción del mundo objetivo el hombre produce universalmente, transforma y reproduce la naturaleza entera, crea vida, a diferencia del animal, que produce unilateralmente para sí o para su prole, en procura de satisfacer sus necesidades inmediatas.

No obstante, la alienación se produce cuando el producto del trabajo y el trabajo mismo le resultan extraños al obrero porque en la práctica le pertenecen a “otro hombre que no es el trabajador”. Asimismo, Marx considera que el acto de producción configurado por el sistema capital y por la división del trabajo para la acumulación de riquezas genera la enajenación del trabajador: “Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría vital de otro. Ni los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres”. (1980, p. 114)

Como consecuencia de esto último, la vida genérica, la relación con los otros y los objetos se convierten en simples medios para los hombres. Por tanto, la conciencia y las relaciones entre estos son trastocadas: “En el mundo práctico, real, el extrañamiento de sí sólo puede manifestarse mediante la relación práctica, real, con los otros hombres”. En consecuencia, “mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia producción como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con estos otros hombres”. (Marx, 1980, p. 115)

Por consiguiente, la enajenación del trabajo, según Marx, consiste en:

Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se

siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo.

Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humano, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es fa pérdida de sí mismo. (Marx, 1980, p. 109)

En resumidas cuentas, el trabajador, el trabajo, el acto de producción, el producto y la producción misma están enajenados. De ahí que, este extrañamiento no sólo lo experimenta el trabajador con respecto al objeto de la producción, sino también frente al acto de trabajo, en el cual se manifiesta como enajenación activa.

Ahora bien, Marx diferencia entre “la *enajenación respecto de la cosa*”, la “*enajenación de sí mismo*” y “*el trabajo enajenado*”, partiendo de la interacción real entre estas. Por un lado el

proceso de producción hace que el trabajador no sólo se extravíe, sino que, además, afecta su vida personal, sus relaciones sociales con los demás y arruina su energía física y espiritual. Por otro parte, el objeto domina al hombre y le resulta extraño. De hecho, el propio mundo exterior sensible, con los objetos naturales, se torna hostil para él. Finalmente, el carácter genérico del hombre¹⁷ y su actividad consciente (la cual no se funda inmediatamente), que se expresan en la relación de éste con la naturaleza (de la cual hace parte), se invierten, de tal modo que, la naturaleza pasa a ser algo ajeno y se produce un extrañamiento entre la vida genérica y la vida individual, convirtiendo a aquella en un medio para esta última.

En ese sentido, Marx profundiza en el trabajo enajenado y señala sus diferentes consecuencias:

Hace del *ser genérico del hombre*, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para *él*, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*...

Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la

¹⁷ En palabras del autor:

El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre (1980, p. 110)

relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro”
p. (1980, p. 113)

Entre tanto, la propiedad privada no es tanto la causa, sino la consecuencia del trabajo alienado. No obstante, Marx reconoce una interacción recíproca: “la *apropiación* aparece como extrañamiento, como *enajenación* y la *enajenación* como *apropiación*, el *extrañamiento* como la verdadera *naturalización*”. (1980, p. 118) Por consiguiente, según este filósofo alemán:

Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, decir, en primer lugar que es el *producto* del trabajo enajenado, y en segundo término que es el *medio* por el cual el trabajo se enajena, la *realización de esta enajenación* (1980, p. 116)

Bajo esta perspectiva, la emancipación de “la sociedad de la propiedad privada” se manifiesta en forma política como la emancipación de los trabajadores, la cual a su vez entraña la emancipación humana general y plantea el derrocamiento de la servidumbre humana que se encuentra atrapada en la relación entre el trabajador y la producción.

2.3.5. La crítica de Marx a la concepción hegeliana de alienación

Marx criticó el sistema hegeliano de un modo sistemático, entre otras razones, por las abstracciones y especulaciones en que incurrió este último. Así pues, en la materia que nos ocupa, Marx se va en lanza en ristre contra el saber absoluto planteado por aquél, ya que esto se trata, en realidad, de una autodeterminación filosófica que se capta a sí mismo en su imaginación:

El espíritu filosófico no es a su vez sino el enajenado espíritu del mundo que piensa dentro de su autoenajenación, es decir, que se capta así mismo en forma abstracta. La *lógica* es el *dinero* del espíritu, el *valor pensado*, especulativo, del

hombre y de la naturaleza su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el *pensamiento enajenado* que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto*. (1980, p. 186)

Las entidades y categorías hegelianas que experimentan una enajenación para el ser humano como, por ejemplo, la riqueza, el poder estatal, etc., son especulativas e ideales y, constituyen un extrañamiento en el pensamiento filosófico que se enfrenta a puras abstracciones, a pesar de su pretensión de realidad. La conciencia filosófica está enajenada, su esencia sólo es espiritual, no material:

El filósofo (una forma abstracta; pues, del hombre enajenado) se erige en medida del mundo enajenado. Toda la historia de la enajenación y toda la revocación de la enajenación no es así sino la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto...

El extrañamiento, que constituye, por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación, es la oposición de en si y para sí, de conciencia y autoconciencia, de objeto y sujeto, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real. Todas las demás oposiciones y movimientos de estas oposiciones son sólo la apariencia, la envoltura, la forma esotérica de estas oposiciones, las únicas interesantes, que constituyen el sentido de las restantes profana: oposiciones. Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se objetive de forma humana, en

oposición a sí mismo, sino el que se objete a diferencia de y en oposición al pensamiento abstracto (Marx, 1980, p. 188)

Marx señala que la Fenomenología de Hegel,

con frecuencia se adelanta mucho al desarrollo posterior, tiene en su interior un germen, un misterio, una potencia, a saber: el positivismo acrítico y el igualmente acrítico idealismo de las obras posteriores de Hegel, esa disolución y restauración filosófica de la empirie existente... La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el *extrañamiento* del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos *los* elementos de la crítica y con frecuencia *preparados* y *elaborados* de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano.

(Marx, 1980, p. 188)

Así entonces, Hegel confunde la objetividad con alienación y, por tal razón, concibe la autoconciencia como superación de la objetividad. No obstante, la apropiación de las fuerzas esenciales humanas se produce en la conciencia abstracta:

El extrañamiento de la conciencia no es considerado como *expresión* (expresión que se refleja en el saber y el pensar) del extrañamiento *real* de la humana esencia. El extrañamiento *verdadero*, que se manifiesta como real, no es, por el contrario, según su *más íntima* y escondida esencia (que sólo la Filosofía saca a la luz) otra cosa que el *fenómeno* del extrañamiento de la esencia humana real, de la *autoconciencia*. Por eso la ciencia que comprende esto se llama *Fenomenología*. Toda reapropiación de la esencia objetiva enajenada aparece así como una incorporación en la autoconciencia; el hombre que se apodera de su

esencia real no es sino la autoconciencia que se apodera de la esencia objetiva; el retomo del objeto a sí mismo es, por tanto, la reapropiación del objeto. (Marx, 1980, p 192)

Del mismo modo, Marx considera que la historia, en la filosofía hegeliana, es una historia aparente en la medida en que la superación de la objetividad en el saber absoluto conlleva a que el espíritu absoluto no haga realmente la historia. De ahí que, Marx critica la mistificación hegeliana del “portador” de la historia, al afirmar que es un sujeto abstracto que hace la historia de un modo fingido:

Este proceso tiene que tener un portador, un sujeto; pero el sujeto deviene al final, como resultado; ese resultado, el sujeto que se sabe como autoconciencia absoluta, es por tanto *el dios, el espíritu absoluto, la idea que se sabe y actúa*. El hombre real y la naturaleza real se convierten en meros predicados, en símbolos de este hombre oculto e irreal y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado están, pues, en una relación de inversión absoluta, *místico sujeto-objeto*, subjetividad que rebasa el objeto, el sujeto absoluto como proceso, como sujeto que se aliena y vuelve a sí desde la alienación, pero reasumiéndola, y el sujeto como tal proceso; puro girar sin tregua sobre sí mismo y en sí mismo. (Lukács, 1970, p. 531)

Además, Marx considera que la alienación es fundamentalmente material y que, por lo tanto, su superación no debe reducirse a una acción puramente interna y espiritualista, sino que las masas tienen que combatirla de un modo también externo. No basta con levantarse en el pensamiento dejando que el yugo real permanezca intacto

Sin embargo, Marx reconoce como correctas algunas determinaciones esenciales de la historia de la humanidad en la Fenomenología hegeliana. Y con ello, muestra que aunque la concepción

hegeliana de la alienación y su superación son ideas deformadas y hechas reaccionarias, no son totalmente falsas, en la medida en que reflejan y comprenden algunos rasgos importantes de la realidad. Cabe anotar que, según Lukács (1970), Hegel fue el único filósofo del idealismo alemán que enfrentó los problemas de la economía capitalista y los integró a su forma específica de dialéctica.

2.3.6. Aproximaciones al fetichismo de la mercancía

En lo que respecta al fetichismo de la mercancía, el profesor Schaff reconstruye su significado a partir de los siguientes textos de Marx: “Manuscritos económicos y filosóficos” de 1844, los “Grundrisse” y el “Capital”. Asimismo, Schaff analiza la relación compleja que existe entre dicha problemática y otros fenómenos como la enajenación y la cosificación.

En ese sentido, Schaff afirma que el fetichismo de la mercancía es una “situación social” en el que la relación entre productores es trastocada y presentada al exterior como una relación entre mercancías. En este escenario: “la mercancía se convierte, como un fetiche, como la imagen de un ídolo, en la aparente corporización de las fuerzas y atributos humanos”. (1979, p. 125)

De ahí que, Marx considera que el fetichismo de la mercancía configura en los seres humanos una imagen distorsionada del producto del trabajo y a su vez dicho fenómeno es inseparable de la producción mercantil:

Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas; y por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos. A través de este

quidproquo los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensiblemente suprasensibles, en cosas sociales...la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en la que aquélla se expresa no tienen absolutamente nada que ver con su naturaleza física ni con las relaciones materiales que brotan de ella. Lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos... (1979, p. 125)

Ahora bien, Schaff realiza una interpretación amplia del término fetichismo basado en el propio Marx y afirma que este fenómeno se extiende a las diferentes relaciones sociales:

Marx habla de fetichismo de la mercancía porque concretamente investiga la forma mercancía y las relaciones de valor de las mercancías. Pero la ley que él formula tiene un significado y una aplicación mucho más amplio. “Fetichismo” en sentido marxiano, es la designación para toda situación en la cual los objetos producidos por el hombre aparecen como portadores de las relaciones sociales, que de hecho se efectúan entre los seres humanos, encubriendo así su carácter interhumano. (1979, p. 125)

En cuanto a la relación entre las categorías fetichismo, alienación y cosificación, este autor plantea las siguientes cuestiones.

Por una parte, Schaff demuestra que el fetichismo de la mercancía y la alienación son dos fenómenos diferentes en la medida en que ésta última abarca unos significados mucho más amplios y porque, además, “la teoría del fetichismo se origina genéticamente de ella” (1979, p. 126)

Por su parte, la diferencia entre fetichismo y cosificación estriba en que la teoría del fetichismo sólo constata la situación de enajenación a partir de la mercancía, de la cosa que adopta atributos antinaturales, humanos, y se convierte en una especie de fetiche; la teoría de la cosificación, en cambio, se refiere a las relaciones interhumanas que adoptan un carácter cósmico, que están enajenadas.

En virtud de lo anterior, Schaff afirma que “la teoría del fetichismo no substituye a la teoría de la alienación”. Lo mismo aplica para la cosificación. Tienen diferencia de ámbito y de contenido. No obstante, la alienación es la fuente, o, mejor aún, el género de esas especies.

Cabe anotar que Schaff no comparte el planteamiento esbozado por algunos marxistas en el sentido de que la teoría del fetichismo reemplazó a la teoría de la alienación porque de hecho sucedió todo lo contrario: en el *Capital* y otros textos Marx corroboró un tipo de enajenación específico, en el marco de una visión más amplia sobre el fenómeno de la alienación. Así pues, frente a la preguntas ¿Y cómo aparece la relación del fetichismo y de la cosificación con la alienación? ¿Qué forma toma, en base a la teoría marxiana, la relación verdadera entre la categoría alienación y las categorías cosificación y fetichismo de la mercancía? Dicho autor responde:

En lo que toca al ámbito, el caso es que el fetichismo se refiere exclusivamente a las relaciones de mercancía en el mercado, mientras que la teoría de la alienación (objetiva) se refiere a todos los productos objetivos y no objetivos de la actividad humana y la teoría de la alienación de sí mismo, en cambio, se refiere al hombre en su relación con la sociedad, con los demás hombres y su propio yo. Solamente quien no comprenda la relación entre estos conceptos puede afirmar

que la teoría del fetichismo de la mercancía es capaz de reemplazar a la teoría de la alienación.

Consideradas lógicamente, las teorías de la cosificación y del fetichismo de la mercancía son una consecuencia de la teoría de la alienación, aparecen sobre su suelo y son partes integrantes de ella, en una interpretación más amplia de esta teoría. (1979, p. 128)

Finalmente, es importante resaltar que fenómenos tan complejos como objetivación, alienación, cosificación y fetichismo están relacionados estrechamente e interactúan permanentemente:

Para la teoría de la alienación plenamente desplegada, que en Marx comprende también evidentemente la problemática económica, se ensamblan cuatro elementos: las categorías de la objetivación, de la alienación, de la cosificación y del fetichismo de la mercancía. Están orgánicamente enlazadas entre sí, forman un todo teórico, pero al interior de este ovillo de categorías no sólo hay estructuras horizontales, coordinantes, sino que también las hay verticales, de relación causal, lo que no excluye una interacción recíproca, un específico *feedback*. (Schaff, 1979, p. 128)

2.4. Desarrollos post-marxistas del concepto de alienación

2.4.1. ¿Cuáles son los principales rasgos ontológicos de la alienación?

Lukács fue uno de los grandes autores que profundizó en el estudio de la alienación partiendo de la dialéctica hegeliana invertida así como de varias tesis materialistas, principalmente las expresadas por K. Marx. Ahora bien, en el ocaso de su vida, Lukács escribió el libro “Ontología

del Ser Social: La Alienación”, en donde planteó varias cuestiones inéditas sobre este fenómeno que fueron mucho más allá de lo planteado por Hegel y Marx, tal como veremos a continuación.

En primer lugar, Lukács no consideró a la alienación como una “condición humana universal” ni mucho menos como una “derivación cósmica del pecado original”, sino que más bien lo definió como un fenómeno socio-histórico complejo que afecta, de manera distinta, tanto al individuo como a la totalidad socio-económica. Por consiguiente, este fenómeno se desarrolla en diferentes niveles del ser social y tiene formas distintas cada vez más definidas por la creciente división social del trabajo.

En segunda medida, Lukács partió de una de las tesis centrales de Marx, según la cual, “el desarrollo de las fuerzas productivas es al mismo tiempo y necesariamente el desarrollo de las capacidades humanas”. No obstante, aquí emerge de manera ostensible el problema de la alienación: “el desarrollo de las capacidades humanas no acarrea necesariamente un desarrollo de la personalidad humana. Por el contrario: dicho desarrollo puede justamente mediante el mayor despliegue de capacidades individuales distorsionar, degradar, etc., la personalidad humana”. (Lukács, 2013, p.31)¹⁸

En ese sentido, la alienación real actúa negativamente en el aniquilamiento de la personalidad humana, especialmente en la producción desarrollada, se divide en diferentes tipos y está conectada con la división social del trabajo.

Así pues, Lukács diferenció entre objetivación y enajenación porque en realidad se trata de dos cuestiones diferentes, con formas, contenidos y funciones divergentes. Ahora bien, en este punto conviene precisar que el estudio ontológico de aquellos permitirá reconocer sus diferencias. No obstante, establecer una caracterización precisa de ambos es una labor compleja

¹⁸ Cabe anotar que esta referencia tiene además el propósito explícito por parte de Lukács de reivindicar la importancia de los escritos del joven Marx, los cuales tratan el problema de la alienación desde una concepción material del mundo y no únicamente filosófica, tal como pudimos observar en los capítulos anteriores.

porque, en la práctica, dependen del medio histórico, social y económico en el que se desarrollen.

Por un lado, la objetivación se refiere a un proceso continuo en el ser social (continuidad objetiva) en su integración con la totalidad (socio-económica). En efecto, se trata, por un lado, de una transformación teleológica que experimenta el objeto de trabajo como consecuencia de la acción humana y, por el otro, hace alusión a las actitudes y comportamientos que son específicos en el mundo del trabajo para el desarrollo de las potencialidades humanas. En suma, objetividad es algo ontológicamente primario, esto es, “una propiedad de cada ser, originaria, inseparable del ser (una propiedad que el pensamiento correcto no puede eliminar)”. (Lukács, 2013, p. 28)

Como consecuencia de lo anterior tenemos que los actos de trabajo conducen a una transformación del producto del trabajo y experimentan un tipo de objetivación:

cada movimiento, cada consideración durante el trabajo (o antes de él) están primariamente dirigidos a la objetivación, es decir a una transformación teleológicamente correspondiente del objeto de trabajo. El cumplimiento de este proceso se expresa en que el objeto, que antes existía en un estado puramente natural, experimenta una objetivación, es decir, adquiere una utilidad social. Recuérdese la novedad ontológica que en ello aflora: mientras que los objetos naturales tienen, en tanto tales, un ser en sí (...), la objetivación expresa de manera inmediata y material el ser para sí en la existencia material de las objetivaciones (Lukács, 1970, p. 32)

En efecto, esta teoría parte de la premisa materialista de que el hombre es un ser dotado de fuerzas reales que vive en medio de objetos naturales que tienen un *ser en sí* y que, posteriormente, al ser transformadas mediante la objetivación, adquieren un *ser para sí*. En

efecto, la objetivación conlleva a que la cosa tenga una utilidad social y sirve para resolver ciertas necesidades humanas. En efecto, se trata de una cuestión ontológica primaria en la medida en que parte de la base de que cada ser tiene una propiedad que le es inherente y también denota la naturaleza externa del hombre porque requiere de objetos externos para satisfacer sus necesidades, por ejemplo, para calmar el hambre o la sed, entre muchas otras.

Por su parte, la enajenación se refiere más bien a una serie de acontecimientos sociales e históricos que experimentan negativamente los individuos y de un modo diferenciado, en donde el desarrollo de sus capacidades contradice el de su personalidad.

En palabras del propio filósofo húngaro, a modo de autocrítica:

La objetivación es realmente un modo de expresión insuperable en la vida social del hombre. Si se considera que toda objetividad en la praxis, ante todo el trabajo mismo, es una objetivación, que toda forma de expresión humana, así también el lenguaje, objetiva los pensamientos y sentimientos humanos, etc., es entonces evidente que nos encontramos aquí en presencia de una forma humana general del mutuo comercio de los hombres entre sí. Como tal, la objetivación está libre de valoración...Solamente cuando las formas objetivadas adquieren en la sociedad funciones tales que ponen la esencia del hombre en contradicción con su ser, someten, desvirtúan, deforman, etc., la esencia humana por medio de su ser social, se origina la relación social objetiva de la alienación y, en consecuencia, necesaria, todos los signos subjetivos de la alienación interior. Esta dualidad no fue reconocida en Historia y consciencia de clase. (1970, p. 123)

De este modo, se genera una decisión entre alternativas que pertenece a la esencia del ser social:

La alternativa no es eliminable de ningún proceso social. Aun cuando se trate de saber si una estructura social puede conservar en su desarrollo ulterior su peculiaridad anterior o convertirse en algo esencialmente nuevo, la transformación no se completa sin alternativas. (Lukács, 1970, p. 35)

Cabe advertir que en el acto real (por ejemplo en el acto de trabajo), ambos procesos son “indisociables”:

mientras que la objetivación está prescripta de manera imperativa e inequívoca por cada división del trabajo y desarrolla necesariamente las capacidades para ello necesarias en los hombres (...), el efecto retroactivo de la enajenación sobre los sujetos del trabajo es, por principio, divergente (Lukács, 1970, p.33).

En efecto, cada persona reacciona de manera distinta a los diferentes tipos de alienación que tienen lugar en el todo histórico, social, etc.

Ahora bien, Lukács estudió el proceso de formación de las enajenaciones y concluyó que algunas de estas se forman en el plano socio-económico y las otras se manifiestan en el plano ideológico. No obstante, dicho autor reconoce que en ésta última predominan las experiencias particulares: “a las decisiones personales les corresponde un peso mayor” (1970, p. 37). En efecto, las posiciones teleológicas están mediadas en buena medida por las experiencias de los propios individuos (alienación subjetiva), aunque hay otras alienaciones en donde el carácter socio-histórico se impone (alienación objetiva).

Del mismo modo, este autor señala que el problema de la enajenación no es únicamente predicable del capitalismo, sino que, puede estar presente en cualquier otra formación social¹⁹.

¹⁹ La enajenación opera de un modo contradictoriamente desigual en la medida en que “es desencadenada de nuevo en cada formación, en cada período, por sus fuerzas sociales concretamente operantes”. (1970, p. 56)

Lo anterior, sin perder de vista que los tipos de enajenación ocurren bajo relaciones sociales concretas, cuyos fundamentos principales se terminan imponiendo, más allá del deseo personal. Sin embargo, Lukács aclara que a pesar de la enorme influencia de la alienación, esta nunca alcanza “la totalidad plena del ser social del hombre”.

Por consiguiente, no basta simplemente con identificar la contrariedad entre el desarrollo de la capacidad humana y el de la personalidad humana (de hecho, el desarrollo de ésta última depende en muchos aspectos del desarrollo de ciertas capacidades humanas) para aproximarnos al fenómeno de la alienación, sino que también debemos analizar la división social del trabajo, como quiera que esta última genera una síntesis de capacidades heterogéneas entre los hombres.

En consecuencia, la división social del trabajo repercute seriamente en la personalidad de los sujetos, lo cual se puede corroborar desde muy temprano en la literatura: “Baste con indicar de qué manera ya en Homero los perfiles de personalidad específicos, por ejemplo en personajes como Hermes, Ares, Artemis, Hefesto, etc. son proyecciones de aquellos desarrollos de personalidad que la división social del trabajo ha producido” (Lukács, 1970, p. 39)

En ese orden de ideas, Lukács reinterpreta la esencia ontológica de la necesidad que obra en forma universal con la finalidad de ajustarla al “entorno de las individualidades”. En efecto, la necesidad que obra en la naturaleza no es la misma que se manifiesta en la totalidad socio-histórica. Así pues, “la necesidad solo se puede imponer como generadora de decisiones entre alternativas, esto es, como lo ha formulado una y otra vez Marx, incide como causa de decisiones “bajo riesgo de ruina” (Lukács, 1970, p. 40)

Así pues, la alienación es concebida por esta perspectiva como uno de los tantos conflictos sociales que enfrenta el hombre, “claro que uno de enorme importancia” (1970, p. 41). En este

escenario, se observa un factor objetivo (el plano socio-histórico) y uno subjetivo (el plano ideológico).

Por otra parte, el estudio de la ontología cotidiana es clave para entender el funcionamiento del sistema Capitalista en la realidad concreta así como la complejidad de los seres sociales. También sirve para explicar las distintas formas de alienación instauradas en un momento histórico:

las alienaciones individuales existen en una independencia mutua tan amplia en términos ontológicos, que una y otra vez hay hombres en la sociedad que combaten los influjos alienantes en un complejo de su ser, pero que aceptan sin resistencia otros complejos”. (Lukács, 1970, p. 59)

(...)

Cuanto más fuerte capte la alienación toda la vida interior de los trabajadores, tanto más tranquilamente puede funcionar el dominio del gran capital. Cuanto más desarrollado está el aparato ideológico del capitalismo, entonces, tanto mejor provisto está para fijar firmemente dichas formas de alienación en los hombres individuales...” (Lukács, 1970, p. 78)

Ahora bien, desde la perspectiva de Lukács, la alienación no es un proceso autónomo u ontológicamente central en la vida de los hombres, sino que brota de “la estructura económica total” de cada sociedad e interactúa permanentemente con las formas ideológicas. En tal virtud, la alienación no puede ser separada del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas si se quiere comprender el funcionamiento real de aquella.

Entonces, tenemos que las conclusiones de Lukács sobre el problema de la alienación son heterogéneas:

-La alienación como determinación económico-social: “Primero, toda alienación es un fenómeno fundado económica y socialmente; sin una transformación decisiva de la estructura económica nada esencial puede ser en estas bases por ninguna acción individual”. (1970, p. 85)

La superación subjetiva de la alineación hace parte del pensamiento puro en la medida en que deja intacto el modo de producción capitalista. Esto constituye una especulación idealista, que en todo caso sirve a los intereses de la clase dominante.

-La alienación como fenómeno ideológico.

En segundo lugar, toda alienación es sin embargo sobre esta base ante todo un fenómeno ideológico, cuyas consecuencias rodean tan firmemente y por tantos lados la vida individual de cada hombre en cuestión, que su superación subjetiva puede únicamente realizarse en el plano práctico como acto de cada individuo en cuestión. Es por lo tanto absolutamente posible que hombres individuales estén en posición de descubrir en el plano teórico la esencia de la alienación, mientras que en su régimen de vida permanecen alienados, incluso en circunstancias se alienan aún más profundamente, pues cada factor subjetivo de la alienación puede solo ser superado por posiciones correctas en el plano práctico del individuo en cuestión, a través de las cuales él cambia, en el plano fáctico-práctico, su modo de reacción a los hechos sociales, a su comportamiento con respecto a su propio régimen de vida y a sus semejantes. (Lukács, 1970, p. 86)

La alienación de sí mismo o de los demás puede ser superada en el terreno práctico, no teórico. De hecho, puede darse la circunstancia de que un individuo intente superar una enajenación en particular y simultáneamente es víctima de la alienación más brutal en otra

especie de enajenación. O en palabras de Lukács, en un tipo de alienación reacciona como “mediador activo” y en la otra opera como “objeto sufriente”.

- Las alienaciones son concretas y están relacionadas con la matriz económica imperante.

En tercer lugar, como ya fue igualmente destacado antes, solo hay en el ser social alienaciones concretas. La alienación es una abstracción científica, por cierto imprescindible para la teoría y por lo tanto racional. En esto es claro que todas las formas de alienación que operan en un período se encuentran en última instancia fundadas en la misma estructura económica de la sociedad. Su superación objetiva puede entonces –no: debe- realizarse mediante la transición a una nueva formación o a través de un período nuevo, estructuralmente diferente, de la misma formación. Por lo tanto, no es ciertamente ninguna casualidad que en toda crítica radical, revolucionaria a un estado de la sociedad que pretenda transformaciones reales o al menos una reforma exhaustiva existan tendencias que atribuyan diferentes formas de alienación, en el plano teórico, a su raíz social común para extirparlas conjuntamente con esta raíz. (Lukács, 1970, p. 86)

Como quiera que la alienación tiene una constitución material que corresponde al régimen de producción dominante, su superación sólo puede ser realizada a partir de la transformación de las estructuras económicas hegemónicas. Se trata de una concepción radical que busca superar el problema de la alienación en sus dimensiones reales.

En suma, la alienación designa una relación contradictoria entre desarrollo de la capacidad humana y desarrollo de la personalidad humana, en el que ésta última es aniquilada de un modo soterrado. Dicha alienación se manifiesta en el plano social y a nivel individual, por lo tanto, tiene un carácter objetivo y subjetivo.

No obstante, las reacciones de los individuos cambian frente a los diferentes tipos de enajenación dependiendo de la constitución material de la sociedad y de sus experiencias individuales. Estas decisiones personales pueden incidir a nivel subjetivo, pero en el campo objetivo no ocurre igual porque la determinación de las estructuras económicas es mayor.

2.4.2. Alienación objetiva y subjetiva

El filósofo polaco Adam Schaff concibió la alienación como una relación social entre el hombre y los productos de su actividad. De hecho, una de las principales consecuencias de este fenómeno es la separación específica que produce entre ambos polos. Por lo tanto, se puede hablar de alienación cuando la realidad que produce el hombre pasa a determinarlo y también cuando el hombre se aliena de la sociedad, de los demás hombres y de sí mismo.

En ese sentido, Schaff, basado en Marx, diferencia entre alienación y alienación de sí mismo por tratarse de dos relaciones diferentes, aunque estrechamente conectadas entre sí. En efecto, mientras que la alienación busca la separación entre el hombre y sus productos, de tal manera de que estos últimos determinan a los primeros; La alienación de sí mismo es una relación en la cual el hombre se enajena de los hombres, de la sociedad o de su propio yo:

Marx distingue, en todas sus obras, desde las de juventud hasta las más posteriores, dos conceptos, alienación y alienación de sí mismo, y las palabras correspondientes designan dos relaciones sociales conectadas una con la otra y sin embargo diferentes: en el primero de los casos se trata de la relación del hombre con los resultados de su actividad de producción (que comprenden, en el sentido amplio de esta palabra, no solamente productos materiales, sino también espirituales, así como instituciones sociales, etc.), en el segundo, en cambio, de la

relación del hombre con los demás hombres, con la sociedad y consigo mismo.
(1979, p. 92)

De ahí que, según esta perspectiva, la alienación puede ser objetiva y subjetiva. La primera alude a la enajenación de los productos humanos y la segunda hace referencia al “hombre deshumanizado”. No obstante, la alienación subjetiva crece en el terreno de la alienación objetiva y a través de este espacio se hace “genéticamente comprensible”:

En el primero de los casos –en la alienación- estamos ante una relación objetiva, en el sentido que se enajenan los productos del trabajo humano, por tanto objetos determinados (en el sentido lato de esta palabra, es decir, no solamente cosas), independientemente de lo que el hombre piense al respecto, o de cómo lo sienta, lo experimente; en el segundo de los casos –en la alienación de sí mismo- estamos ante una relación subjetiva, en el sentido que el hombre se enajena del mundo socialmente creado por él, o del propio yo, y la enajenación reside en los sentimientos, vivencias y actitudes del hombre, por tanto en sus reacciones subjetivas, si bien socialmente condicionadas (en el significado lato de esa expresión, que comprende muchos aspectos). (Schaff, 1979, p. 93)

En ese orden de ideas, productos tan diversos como la religión, la ideología, el Estado, etc., se enajenan frente al hombre, esto es, “se sustraen de su control” se constituyen en campos autónomos. De este modo, los individuos son dominados por poderes e instituciones que le resultan extraños.

Ahora bien, ni las cosas, ni las instituciones, ni las ideologías tienen conciencia. El hombre en su actuar material es el que (re)produce el sistema social existente. No obstante, bajo una formación capitalista la alienación se experimenta en el siguiente escenario: la evolución social

apunta en una dirección diferente e incluso totalmente opuesta a como la previó el ser humano.

Al respecto, afirma Schaff:

El hombre produce objetos que tendrían que satisfacer las necesidades humanas; pero en el mercado capitalista estos objetos actúan como mercancías, y cuando se desata una crisis de sobreproducción estas mercancías no llegan hasta el consumidor, no satisfacen sus necesidades, sino que arruinan a los hombres por medio del desempleo, el hambre, etc. como elementos desatados de la naturaleza. El hombre despliega la ciencia con vistas al conocimiento del mundo y la consolidación de su dominio sobre éste, pero bajo determinadas condiciones del mecanismo social, este saber –por ejemplo sobre la energía atómica- actúa como una fuerza elemental que amenaza la existencia de la humanidad. (1979, p. 98)

A pesar de lo anterior, Schaff, inspirado en Marx, concibe la superación de la alienación como algo histórico y concretamente determinado. Por consiguiente, tanto el modo de producción capitalista como la alienación objetiva pueden ser abolidos mediante la superación de las condiciones materiales existentes.

2.4.3. Objetivación, Enajenación y Cosificación

Según Adam Schaff, los conceptos de objetivación, enajenación y cosificación están relacionados entre sí, pese a sus diferencias. Además, existe una “jerarquía genética” entre estos, que dicho autor buscó precisar, tal como veremos en las siguientes líneas.

En ese orden de ideas, Schaff distingue el proceso de objetivación del fenómeno de la alienación porque el primero es “un elemento necesario de la vida social del hombre” (1979, p.99), mientras que la segunda es “un fenómeno socialmente condicionado” (p. 100).

Por un lado, la objetivación es necesaria en cualquier formación social y en cualquier época histórica en la medida en que a través de este proceso se obtienen diferentes productos y se

resuelven ciertas necesidades humanas. Sin la objetivación el hombre carecería de múltiples medios de vida necesarios para su existencia, así como tampoco podría actuar productivamente.

Por otra parte, la alienación no es un atributo de la condición humana -como lo piensan algunos existencialistas y otros autores que se denominan marxistas-, ni tampoco es un mal social, sino que se trata de un “fenómeno socialmente condicionado”. Dicho fenómeno aparece cuando las circunstancias materiales son favorables para una pequeña minoría y la personalidad humana es aniquilada. La enajenación es un tipo específico de objetivación producto de relaciones sociales condicionadas. De ahí que: “Toda alienación es una objetivación, pero no viceversa”. (1979, p. 128)

En consecuencia, la alienación, en tanto relación objetiva, tiene algunas condiciones previas, aparte de la objetivación. Estas condiciones son designadas por Schaff como “suplementarias” e intervienen decisivamente en la separación entre el hombre y su producto al otorgarle a este último un poder autónomo y dominador sobre aquel. Dichas condiciones son de naturaleza histórica y aparecen en determinados momentos. En tal virtud, este fenómeno social puede ser superado “tan pronto como lo sean las circunstancias sociales de las cuales proviene. (Schaff, 1979, p. 100)

Entre tanto, Schaff, basado en Marx, afirma que en la objetivación, el ser objetivo aún no ha tomado la forma de una cosa, de un producto del espíritu o de una relación interhumana. El trabajo humano se realiza objetivamente:

De la misma manera como el pensamiento humano tiene que salir afuera para convertirse en un hecho social, interhumano, es también necesaria la objetivación, que es una realización del trabajo humano. “La realización del trabajo es su objetivación” escribe Marx ya en los Manuscritos y esta tesis no tiene nada en

común con cualquier tipo de antropologismo, sino que resulta del análisis racional del trabajo humano. “Objetivación”, “ser objeto”, quiere decir solamente que el trabajo humano se realiza en una forma objetiva –en sentido gnoseológico-, se convierte en un ser objetivo que existe fuera de todo entendimiento cognoscente e independientemente de éste. Esto todavía no decide si este ser objetivo ha de tener la forma de una cosa o de un producto del espíritu (por ejemplo, un poema, un trozo de música, una obra científica) o si toma por último la forma de relaciones interhumanas, como las instituciones sociales: estado, familia, etc. (1979, p.118)

En lo que respecta al fenómeno de la cosificación, Schaff la sitúa como un tipo de alienación y precisa varias cuestiones sobre el particular. Ciertamente el trabajo humano comprende la producción de cosas. Ahora bien, el problema de la cosificación se presenta cuando algo que no es por naturaleza una cosa se transforma en una y es tratado como si lo fuera. En este escenario, las relaciones entre los seres humanos se encuentran cosificadas:

En esto se cifra el problema en Marx: en el sistema de la economía mercantil, en el cual todo –también los seres humanos, sus capacidades y habilidades- se convierte en mercancía, domina la tendencia, no solamente a tratarlo todo como mercancía, es decir como algo que se vende y se compra, sino que, puesto que las mercancías son cosas en el sentido inmediato de la palabra, también domina la tendencia de tratarlo todo como cosa, de darle a todo el carácter de cosa, en este sentido es pues una tendencia a la cosificación. Esto toca también a las relaciones entre los hombres, a las que se considera como relaciones entre cosas, entre productos de su trabajo. En este sentido se produce una cosificación de las

relaciones interhumanas, que vale la esencia de los procesos sociales. (Schaff, 1979, p. 118)

En síntesis, la cosificación implica una deformación de las relaciones y de los productos humanos que se experimenta “como deshumanización de las relaciones interhumanas, que aparecen como relaciones entre cosas, cuando en realidad son éstas producto del trabajo de los hombres...”. (Schaff, 1979, p. 119)

2.5. Tendencias a la juridización: ¿Cosificación jurídica?

En su libro “Teoría de la Acción comunicativa”, volumen II, Habermas (1992) se refiere al fenómeno de la juridización de los ámbitos de la acción como un claro ejemplo de colonización interna que tiene lugar en las sociedades desarrolladas capitalistas y son producto de la “sustitución de la integración social por la integración sistémica”. (p. 504).

Según Habermas, la juridización es un “efecto lateral patológico” propio de la reproducción y colonización del mundo de la vida, la cual consiste en “relaciones sociales que sólo se constituyen en las formas del derecho moderno” (1992, p. 504) y se refleja en la tendencia a aumentar el derecho escrito por parte de las sociedades modernas.

Además, Habermas plantea la diferencia entre extensión del derecho y adensamiento del mismo. El primero hace alusión a “la regulación jurídica de nuevos asuntos sociales regulados hasta el momento de manera informal” y el segundo implica “la desmenuzación de una materia jurídica global en varias materias particulares”. (1992, p. 504)

En ese orden de ideas, existen, por lo menos, cuatro hornadas globales de juridización que han determinado a las distintas sociedades, en épocas diferentes. Ahora bien, cabe anotar que Habermas emplea estos conceptos analíticamente, con la finalidad de caracterizar los principales tipos de cosificación jurídica que han imperado en Europa durante los últimos cuatro siglos.

2.5.1. El Estado burgués

El Estado burgués es el resultado de la emancipación política de la burguesía en tanto clase dominante. Aquel constituye “el orden político dentro del cual se efectúa la transformación de la sociedad estamental de principios del mundo moderno en la sociedad adquisitiva del capitalismo”. (1992, p. 504)

Por un lado, se distingue un orden de derecho privado que el Estado reconoce y reproduce al normar el “comercio y trato entre poseedores individuales de mercancías”, lo cual “es cortado a la medida de personas jurídicas que se comportan estratégicamente y que entablan entre sí relaciones contractuales”. (1992, p. 505)

Dicho orden jurídico se caracteriza por su “positividad, universalidad y formalidad” y, además, al decir de Habermas:

está construido con la ayuda tanto del moderno concepto de ley como del concepto de persona jurídica que puede cerrar contratos y adquirir, enajenar o transmitir propiedades. Su función es la de garantizar la libertad y la propiedad de la persona privada, la seguridad jurídica y la igualdad formal de todas las personas jurídicas ante la ley y con ello la previsibilidad de todas las acciones jurídicamente normadas. (1992, p. 506)

Por otro lado, se configura un derecho público cuya “fuente única de dominación legal” reside en “un poder estatal soberano que se reserva el monopolio de la violencia”. Así pues,

el soberano queda absuelto de toda orientación conforme a contenidos concretos o conforme a fines determinados del Estado, y es definido instrumentalmente, es decir, solo en relación con los medios del ejercicio legal de la dominación organizada burocráticamente. El instrumento que el efectivo

ejercicio y uso del poder representa se convierte aquí, pues, en fin exclusivo y único (1992, p. 506).

En ese orden de ideas, las innovaciones que se producen en el marco del Estado burgués constituyen “dispositivos jurídicos necesarios para la institucionalización del poder y del dinero”. (1992, p. 506). En otras palabras, el Estado Burgués constituye la emancipación política de una clase específica respecto de “las formas premodernas de poder y dependencia” y en pro de la acumulación de capital.

Finalmente, Habermas afirma que el Estado Burgués se encarga de soslayar el sustrato social e histórico del mundo de la vida, de la cual “subrepticamente se nutre”. Este moderno mundo de la vida tiene unas estructuras al igual que las formas históricas, que llevan el “cuño de una clase social específica”, que se imponen progresivamente. De ahí que, “las *siguientes* hornadas de juridización pueden entenderse en el sentido de que ese mundo moderno de la vida, puesto inicialmente a disposición del mercado y del poder absolutista, va haciendo valer poco a poco sus propias pretensiones”. (1992, p. 507).

2.5.2. El Estado burgués de derecho

Esta segunda hornada implica la constitucionalización del mundo de la vida, es decir, se eleva a rango superior (constitucional) la protección de la propiedad privada y la garantía de la libertad burguesa, entre otros elementos de la sociedad moderna. Dicho en otras palabras, este tipo de derechos que, en un momento histórico, se estipularon para favorecer a una clase específica, son asumidas como necesidades superiores y por lo tanto se convierten en objeto de reconocimiento, deseo y protección en el plano constitucional.

Por esta razón, según Habermas, en esta etapa se genera “la normación jurídico-constitucional de un poder público que hasta entonces solo se había visto acotado y limitado por la forma legal y los medios burocráticos del ejercicio de la dominación política”. (1992, p. 508).

En este escenario los ciudadanos, son titulares de derechos que pueden hacer valer legalmente frente al Estado, lejos de la esfera democrática.

Además, esta hornada comprende distintos momentos históricos, las cuales implican una interacción compleja en diferentes escalas entre el Estado, el orden jurídico y el modo de producción dominante. En palabras de Habermas:

Por vía de esta instauración de un Estado de derecho, el orden del derecho privado burgués queda coordinado de tal modo con el aparato del ejercicio de la dominación, que el principio de legalidad de la administración puede ser interpretado en el sentido de imperio de la ley. En la esfera de la libertad de los ciudadanos la administración no puede intervenir ni *contra ni praeter ni ultra legem*. Las garantías relativas a la vida, a la libertad y a la propiedad de las personas privadas ya no son simplemente resultados laterales funcionales de un tráfico económico institucionalizado en términos de derecho privado; antes bien, con la idea de Estado de derecho cobran más bien el rango de normas constitucionales moralmente justificadas que ponen su cuño en el régimen de dominación en su conjunto. (1992, p. 508).

En síntesis, el orden jurídico “queda ahora enriquecido con elementos mediante los que el moderno mundo de la vida de la burguesía es objeto de reconocimiento y protección” (1992, p. 509). Incluso, desde una perspectiva externa, el Estado adquiere legitimación por derecho

propio: precisamente una de sus funciones consiste en proteger y reproducir dicho mundo burgués.

2.5.3. El Estado democrático de derecho

El Estado democrático asume los siguientes componentes: derechos políticos para los ciudadanos, división de poderes (“instituciones estatales funcionalmente diferenciadas”) y leyes que se presumen válidas como consecuencia de la participación democrática. Ahora bien, según Habermas:

Esta exigencia es satisfecha mediante un procedimiento que liga la legislación a procesos de decisión parlamentaria y a la discusión pública. La *juridificación del proceso de legitimación* se implanta en forma de derecho de voto, universal e igual, y del reconocimiento de la libertad de organizar y pertenecer a asociaciones y partidos políticos. (1992, p. 509).

No obstante lo anterior, Habermas (basado en la teoría de la sociedad) afirma que esta hornada va “en la misma línea que la anterior constitución del Estado de derecho. El mundo de la vida moderno se hace valer una vez más frente a los imperativos de una estructura de poder que abstrae de todos los contextos concretos de ese mundo”. (1992, p. 509).

Como consecuencia de lo anterior, se produce el “anclaje” del poder y más adelante, con la puesta en vigor del Estado social de derecho, se impone el medio dinero, “en un mundo de la vida racionalizado” y tecnificado:

Con la constitucionalización y democratización de una dominación burocrática que inicialmente se presenta en forma absolutista queda de manifiesto el carácter inequívocamente garantizador de la libertad que tienen las normaciones jurídicas. El derecho formal burgués, siempre que notoriamente hace valer las pretensiones

del mundo de la vida frente a la dominación burocrática, pierde la ambivalencia inherente a una realización de libertades conseguida al precio de efectos laterales destructivos. (1992, p. 510).

Así pues, las contradicciones de este proceso dan paso a la configuración del Estado social y democrático de derecho, el cual constituye la última fase de dichas hornadas de juridización y se caracteriza por limitar a la esfera económica, en la medida en que le coloca vetos en el plano constitucional y legal. Según esta perspectiva, el resultado de lo anterior es una supuesta reconciliación entre el proceso de acumulación económica y el moderno mundo de la vida.

En palabras de este filósofo alemán:

El Estado social desarrollado en el marco del Estado democrático de derecho... representa un ulterior desarrollo de esta juridización garantizadora de la libertad. Pues, a todas luces, pone freno al subsistema económico de forma similar a como las dos anteriores hornadas de juridización se lo pusieron al administrativo. Y, en todo caso, las conquistas del Estado social se consiguieron o se otorgaron políticamente con la intención de garantizar la libertad. El paralelismo se impone: allí fue la dinámica interna del ejercicio burocrático del poder, aquí es la dinámica propia del proceso de acumulación económica la que queda reconciliada con las estructuras propias de un mundo de la vida que mientras tanto había experimentado por su parte un proceso de racionalización interna. (1992, p. 510).

2.5.4. El Estado social y democrático de derecho

La juridización que se experimenta durante esta última hornada busca generar un equilibrio de poderes dentro de un ámbito de acción jurídicamente constituido, a partir de la constitucionalización de las diferentes esferas sociales. Por ejemplo, el mundo del trabajo, “que

inicialmente había estado sometido al omnímodo poder de disposición y autoridad organizatoria de los propietarios de los medios de producción” (1992, p. 511), se ve limitado por los derechos constitucionales a la huelga, a la libertad de asociación sindical, a la protección contra el despido, a la seguridad social, etc.

Sin embargo, pese a los avances del garantismo democrático, su aplicación puede obstruir las libertades que ella misma busca defender. En efecto, aquel carácter emancipador que se le atribuye a este movimiento “no vale inequívocamente para todas las regulaciones del Estado social”. Desde el comienzo, el Estado Social lleva consigo una contradicción entre “*una garantía de libertad*” y “*una privación de libertad*”. (1992, p. 511)

Asimismo, el Estado Social recepciona y tramita las problemáticas que derivan del sistema capitalista, con todas sus contradicciones reales:

La red de garantías que ofrece el Estado social tiene precisamente como fin absorber los efectos externos de un proceso de producción basado en el trabajo asalariado. Pero cuanto más tupida se hace esa red, con tanta más claridad aparecen ambivalencias de *otro tipo*. Los efectos negativos de esta, por el momento, última hornada de juridización no se presentan como efectos colaterales, sino que son resultado de la estructura misma de la juridización. Pues ahora son los propios medios con que se garantiza la libertad los que ponen en peligro la libertad de los beneficiarios. (1992, p. 511)

En resumidas cuentas, el Estado social implica la “burocratización” y “juridización” de las relaciones y de los procesos sociales. De este modo, surgen múltiples problemáticas de diferentes índoles tales como “intervenciones reestructuradoras en el *mundo de la vida de los*

beneficiarios”, entre otros, que pretenden satisfacer los fines privados de estos. En palabras de Habermas:

Son costes que se siguen del cumplimiento burocrático y de la satisfacción monetaria de los derechos y demandas de los afectados. Pues la estructura del derecho burgués impone la necesidad de tratar las garantías que ofrece el Estado social como derechos *individuales* relativos a materias generales perfectamente *especificadas*”. En ese orden de ideas, se produce el fenómeno de la “individualización”, esto es, “la circunstancia de que los derechos se adscriben a un sujeto jurídico que se supone actúa estratégicamente persiguiendo sus intereses privados”, lo cual, tiene consecuencias serias “para la autocomprensión de los afectados y para sus relaciones con el cónyuge, los amigos, los vecinos, etc. (1992, p. 512)

Por otra parte, Habermas, al igual que Hegel, denuncia la naturaleza violenta del derecho abstracto al afirmar que: “La situación necesitada de regulación, inserta en el contexto de una biografía y de una forma de vida concreta, tiene que ser sometida a una violenta abstracción, no solo para poder ser tipificada jurídicamente, sino también para poder ser tratada administrativamente”. (1992, p. 513)

De este modo, las burocracias encargadas de satisfacer los derechos de los ciudadanos, desempeñan su rol de un modo selectivo, en un nivel centralizado y a unas distancias lejanas de los afectados por sus decisiones, mediante “procedimientos legales propios de la dominación burocrática”. (1992, p. 513)

Cabe anotar que la burocratización tiene su propia terapia de grupo que Habermas denomina como “terapeutocracia”, es decir, “la forma del tratamiento administrativamente prescrito,

realizado por un experto”, que entra en contradicción con el fin mismo de la terapia, a saber: “el de fomentar la iniciativa y la autonomía del cliente”. (1992, p. 513)

En palabras de E. Reidegeld: “cobra una realidad propia, alimentada sobre todo por la competencia profesional del empleado público, por las condiciones-marco de la acción administrativa, por las contingencias biográficas y el "estado de ánimo" actual del cliente, y por la capacidad de cooperación o la disponibilidad a la cooperación de aquel que reclama esos servicios o que se somete a ellos” (Habermas, 1992, p. 514).

Este fenómeno social parte de una interacción compleja entre servicios, instituciones y burocracias de todo tipo, que además implica “la utilización excluyente de tales servicios por determinadas capas sociales, o de que también aquí tales servicios vienen prescritos por tribunales, organizaciones penales u otros organismos estatales, o de la adecuada localización y configuración de los servicios en la red de las organizaciones burocráticas del Estado benefactor”. Estos servicios sociales ofrecidos por el Estado en forma de ayuda física, psicosocial y emancipatoria, al decir de Habermas, “exigen en realidad modos de funcionamiento, criterios de racionalidad y formas de organización que son extrañas a la estructura burocrática de la Administración”. (1992, p. 514).

La juridización que se desarrolla al interior del Estado Social se entrecruza con otros fenómenos vigentes tales como burocratización, monetarización, etc. En efecto, la juridificación “penetra también en los asuntos de la distribución económico-social”, (p. 512) todo lo cual termina por profundizar las contradicciones inherentes al Estado Social y produce una crisis de integración social:

En la medida en que el Estado social va más allá de la pacificación del conflicto de clases que se presenta inmediatamente en la esfera de la producción,

y tiende sobre los ámbitos privados de la existencia una red de relaciones de clientela, con tanta más fuerza surgen los esperados efectos laterales patológicos de una juridización que simultáneamente significa una burocratización y monetarización de ámbitos nucleares del mundo de la vida. La *estructura dilemática de este tipo de juridización* consiste en que las garantías que el Estado social comporta habrían de servir a la integración social y, sin embargo, fomentan la desintegración de aquellos contextos del mundo de la vida que a consecuencia de la forma jurídica que la intervención del Estado adopta, quedan desligados del entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción y acomodados a medios como el dinero y el poder. (1992, p. 514).

Finalmente, Habermas (1992) considera que fenómenos como la juridización y la burocratización de las “libertades ciudadanas” merman las posibilidades para la “formación espontánea de la opinión pública” y “para la formación discursiva de la voluntad colectiva”. En ese sentido, podemos encontrar ejemplos como la segmentación del papel de elector, las pugnas entre las élites de los partidos, la estructura vertical de los procesos de formación de opinión pública dentro de unos partidos provistos de una costra burocrática, la autonomización de las corporaciones parlamentarias, el poder estructural incrustado en los medios de comunicación, etc. Lo anterior pone de manifiesto el “aspecto de privación de libertad” en que se encuentran atrapados los sujetos bajo el Estado Social y democrático de derecho.

2.5.5. El derecho como instrumento de organización: ¿Legítimo?

Habermas realiza una relectura del problema de la legitimidad en el Derecho moderno, distinguiendo entre la corrección procedimental de la norma y la justificación material de la misma en la medida en que se trata de dos procesos diferentes, a saber:

-La primera apela a “la producción formalmente correcta de la ley, sentencia o acto administrativo” (1992, p. 516) cuando se cuestiona la legitimidad de una norma jurídica. Sin embargo, no se percatan “de que este modo de legitimación no basta por sí solo, sino que no hace más que remitir a la necesidad de justificación de ese carácter legitimante que tienen los órganos del Estado” (p. 516). Ante fenómenos como la indeterminación del derecho y la hiper-regulación normativa la fundamentación legitimatoria es reemplazada por una estructura jerárquica del sistema jurídico (principios constitucionales, tratados internacionales de derechos humanos, etc.)

-La segunda se refiere más bien a la justificación material del mundo de la vida, es decir, va más allá de lo establecido por el derecho vigente. No obstante, debido a la complejidad y fragmentación de las esferas sociales, no es posible explicar la realidad desde una única dimensión y perspectiva de las cosas, sino que existe una interacción de series causales en continuo movimiento. De otro lado, el propio mundo de la vida produce cierto desinterés y apatía con respecto al fundamento de las cosas. De ahí que, Habermas afirma:

los sometidos a un sistema jurídico se contentan en caso de duda con una legitimación por procedimiento, puesto que en muchos casos no solo no es posible una justificación material, sino que tampoco tiene sentido desde la perspectiva del mundo de la vida. (1992, p. 516)

Entre tanto, Habermas analiza la relación entre el derecho y los subsistemas existentes que operan autónomamente y concluye que

en todos los casos en que el derecho sirve como *instrumento de organización para los subsistemas regidos por medios*, autonomizados ya frente a los contextos normativos de la acción orientada al entendimiento”, este queda combinado con medios como el dinero o el poder, revelando así su función sistémica: “Son

significativas en este sentido la mayoría de las materias del derecho económico, del derecho empresarial, del derecho comercial y del derecho administrativo.

Aquí el derecho queda combinado con los medios dinero y poder de modo que este también adopta el papel de un medio de control (1992, p. 516).

Ciertamente el Derecho Moderno se presenta como un campo autónomo, que cuenta con instituciones jurídicas neutrales e imparciales. No obstante, el derecho constituye un medio colonizador que experimenta el modo más avanzado de cosificación jurídica durante las hornadas de juridización previamente descritas, especialmente en la última (Estado social y democrático).

En efecto, en la medida en que, en la práctica, se generan cuestionamientos alrededor de la validez de las normas jurídicas, no basta con

apelar a su legalidad” sino que estas requieren necesariamente de una “justificación material, pues forman parte de *“los órdenes legítimos del mundo de la vida y, junto con las normas informales que rigen la acción, constituyen el trasfondo de la acción comunicativa. (1992, p 517).*

Así pues, Habermas analiza el derecho, desde la dimensión ética y de los fundamentos legitimatorios:

Cuando se lo emplea como medio de control, el derecho queda descargado de la problemática de fundamentación y solo a través de la corrección de los procedimientos queda conectado con el *corpus iuris* necesitado de legitimación material. Las instituciones jurídicas pertenecen a los componentes sociales del mundo de la vida. Y al igual que el resto de las normas de acción que no vienen respaldadas por la sanción del Estado, pueden ser moralizadas, es decir, abordadas

en su constitutiva dimensión ética, cuando se presenta alguna disonancia especial. El cambio de fundamentos legitimatorios no afecta, sin embargo, de forma directa a todo el activo de normas jurídicas; pero puede representar un impulso para una transformación legal (o revolucionaria en el caso limite) del derecho vigente. . (1992, p 517).

Cabe destacar que, por lo dicho con anterioridad, Habermas contempla la posibilidad de una transformación “revolucionaria” del derecho vigente, lo cual sería una consecuencia del cambio de fundamentos legitimatorios. Sin embargo, claramente ello no se extiende a todos los ámbitos sociales y tampoco resuelve el problema de la legitimidad.

Ahora bien, cualquier pretensión de cambio por la vía jurídica debe tener en cuenta las complejidades, ambivalencias y limitaciones del derecho en sí y para sí. En palabras de Habermas:

En la medida en que el derecho funciona como un *medio* complejo conectado con el dinero y el poder, abarca los ámbitos de acción formalmente organizados que quedaron constituidos como tales en las formas del derecho formal burgués. Por el contrario, las instituciones jurídicas no tienen ninguna fuerza constituyente, sino solo una función regulativa. Están insertas en un contexto político-cultural y social más amplio, guardan una relación de continuidad con las normas escritas, vienen a sancionar jurídicamente ámbitos de acción comunicativamente estructurados; proporcionan a los ámbitos de acción ya constituidos informalmente una fuerza vinculante respaldada por la sanción estatal...Las materias jurídicas tecnificadas y “desmoralizadas”, que resultan del aumento de complejidad de los sistemas económico y administrativo, han de juzgarse desde el

punto de vista de su adecuación a los imperativos funcionales de estos subsistemas y de su concordancia con normas de rango más alto... Por el contrario, las hornadas de juridización que hacen época se caracterizan por *nuevas instituciones jurídicas* que se reflejan también en la conciencia jurídica de la práctica cotidiana. . (1992, p 517).

En síntesis, el derecho se utiliza como medio de control en los ámbitos de acción formalmente organizados como la economía y el Estado. Ahora bien, la puesta en marcha del Estado social genera un intervencionismo que convierte al derecho en un medio

para regular estados de necesidad que se presentan en ámbitos de acción estructurados comunicativamente”. Como ejemplos de lo anterior tenemos el derecho de participación, el derecho a la seguridad social, entre otros, los cuales están anclados en el derecho constitucional y además pueden tener alguna conexión con “los órdenes legítimos del mundo de la vida moderno. (1992, p 519).

Ahora bien, la cosificación jurídica se manifiesta en el hecho de que las instituciones jurídicas son empleadas como medios, es decir, son puestas al servicio de los subsistemas ya señalados. Al respecto, Habermas afirma que:

la juridificación de estas esferas no significa, por tanto, el adensamiento de una red ya existente de regulaciones formales, sino la complementación y sanción jurídicas de un ámbito de acción comunicativamente estructurado, complementación y sanción llevadas, empero, a efecto no por medio de instituciones jurídicas, sino a través del derecho en tanto que medio. (1992, p 522).

De lo que se trata entonces es de superar la concepción jurdicista de las relaciones sociales “por procesos de formación discursiva de la voluntad individual y colectiva y por procedimientos de negociación y decisión orientados hacia el consenso” (1992, p 524). Se trata de una batalla en contra de la colonización del mundo de la vida desde el punto de vista de la teoría de la sociedad, con algunos matices y problemáticas introducidas por el propio Habermas.

A modo de síntesis de este capítulo, se colige que la alienación social supone una serie de retos complejos para cualquier proyecto que se ufane de ser emancipatorio. En efecto, pudimos comprobar que dicho fenómeno implica un proceso de deshumanización en la medida en la acción del ser humano, sus productos, sus relaciones con los demás y la relación consigo mismo se encuentran enajenados y la sociedad capitalista en la que vive también lo está. Siguiendo a Marx: “La producción produce al hombre no sólo como *mercancía*, *mercancia humana*, hombre determinado como *mercancía*; lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser *deshumanizado* tanto física como *espiritualmente*. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas”. (1980, p.125)

Cabe anotar que este problema no es una condición humana, ni tampoco es producto de algún pecado. La alienación social tiene fecha de surgimiento en la historia porque su carácter es social y su destino ha estado ligado al desarrollo de las fuerzas productivas, en general, y al surgimiento e intensificación de la división social del trabajo, en particular.

Ahora bien, dicha alienación tiene dos dimensiones, una objetiva y una subjetiva, que a su vez designan dos relaciones sociales diferentes, tal como pudimos observar. La primera hace referencia a la enajenación de los productos humanos frente a sus creadores y la segunda hace

alusión a la alienación del hombre respecto a la sociedad, frente a los demás hombres o frente a sí mismo. Esta última dimensión es lo que se conoce como ideología.

Ahora bien, como se puede inferir de lo dicho hasta aquí, no puede hablarse de ideología sin referirse al problema de alienación social, como quiera que esta última es la fuente de aquella y operan de un modo diferenciado, a tal punto que según la perspectiva lukacsiana, mientras que la ideología puede ser superada de un modo individual, en la alienación objetiva no se puede ya que necesariamente su transformación tiene que ser colectiva, en el mundo material.

En este escenario, los campos jurídicos modernos desempeñan un rol importante porque ocultan unas relaciones sociales específicas y tornan casi invisible el predominio de clase que ejerce una clase en particular. Por tal motivo, la razón jurídica, que es una razón hiperespecializada, interfiere cada vez más en todos los asuntos del mundo de la vida y produce patologías específicas jurídicas que experimentamos en forma de ideologías jurídicas tales como jurídicación y burocratización de las relaciones sociales, entre otras, todo lo cual termina por alterar o trastocar la personalidad humana, en sentido negativo.

En tal virtud, nos preguntamos ¿Cómo puede plantearse una dimensión emancipatoria del derecho, cuando este mismo constituye una instancia ideológica y cosificadora, en contra de los seres humanos? ¿Acaso los campos jurídicos no se enajenan de sus creadores, mediante ritualismos, causan distorsiones a la realidad social (el derecho como conjuro) y ocultan unas relaciones sociales concretas? Por todo lo anterior, resulta necesario profundizar en torno a los fenómenos ideológicos y establecer su relación con el Estado moderno y la sociedad capitalista, entre otras cuestiones, para contribuir a la solución del problema planteado, lo cual se planteará en extenso en la siguiente y última sección de esta tesis.

3. EL DERECHO COMO MATRIX RELOADED

3.1. Prolegómenos de los fenómenos ideológicos

Antes de entrar en materia, es menester precisar varias cuestiones relacionadas con la ideología. Así pues, en términos generales, dicho fenómeno implica distintas formas de ocultamiento de las contradicciones en las sociedades contemporáneas, en aras de que una clase específica pueda obtener cierto grado de legitimidad. Además, los fenómenos ideológicos se manifiestan en múltiples niveles y en diferentes escalas y afectan a todos los individuos, de un modo diferenciado. En tal virtud, nos preguntamos si: ¿Acaso la ideología es como una matrix que trastoca negativamente los actos, razonamientos y sentimientos humanos? La respuesta es afirmativa. Por tal razón, lo que intentamos descifrar son las condiciones en que surge y se desarrolla dicho fenómeno así como determinar las consecuencias sociales que acarrea su puesta en vigor. Del mismo modo, se analizarán las posibilidades para su superación y se establecerá su relación frente al derecho y al Estado moderno.

Entre tanto, la ideología ha sido considerada como una “trabazón fantástica” y una invención proveniente del mundo capitalista, lo cual no es corresponde con la realidad. El ser humano ha venido empleando ideologías desde que explota a sus pares e intenta justificarlo socialmente mediante supuestos falsos o mediante la abstracción total de la historia. No obstante, bajo el capitalismo los fenómenos ideológicos se exacerban y se tornan centrales porque el desarrollo de las fuerzas productivas constituye la base real de dicha patología social, la cual perturba la personalidad humana y oculta unas relaciones sociales particulares, tal como lo plantean Marx, Engels y otros autores que a continuación abordaremos.

Asimismo, profundizaremos en el debate postmarxista que trata sobre la superestructura (ideológica) y la infraestructura (base material de la sociedad) desde autores como Pashukanis,

Althusser, Poulantzas, entre otros. Sin embargo y reconociendo que algunas de sus reflexiones sobre la ideología son interesantes -especialmente lo planteado por Poulantzas-, en lo que concierne a la lectura del joven Marx, afirmo que estas perspectivas estructuralistas son limitadas e incurren en graves errores de interpretación. Por ejemplo: sobredimensionan frases aisladas que aparecen en los textos de Marx durante su juventud y soslayan sus contribuciones más importantes sobre la ideología y alienación, algunas de las cuales el filósofo de Tréveris mantuvo hasta sus últimos días. Por ello, tomamos distancia frente a la mayoría de los autores estructuralistas aquí abordados en ese preciso sentido.

Por otra parte, si bien es cierto que los fenómenos ideológicos responden a unos intereses predominantes de clase, también lo es el hecho de que aquellos se encuentran integrados con ciertas ideologías que derivan de las clases dominadas, precisamente en aras de mantenerse en operación, en servicio del modo de producción imperante. Al decir de Larraín (2014), inspirado en la teoría marxista:

El que todas las clases puedan producir ideología es consecuencia de la universalidad del “modo limitado de actividad material”. El que la ideología sólo pueda servir los intereses de la clases dominante es el resultado objetivo de que la negación u ocultamiento de las contradicciones juega un papel central en la reproducción de esas contradicciones: y es sólo a través de la reproducción de contradicciones que la clase dominante puede reproducirse a sí misma como clase dominante. En esta medida, la reproducción de las contradicciones sólo puede servir los intereses de la clase dominante. (p. 76)

En consecuencia, la ideología tiene un carácter político porque representa unos intereses de clase y tiene una faceta dominante desde el punto de vista social e histórico. Siguiendo a Marcuse:

El concepto de ideología tiene sentido sólo cuando está referido al interés de la teoría en la modificación de la estructura social. No es un concepto sociológico ni filosófico, sino político. No hace referencia a una doctrina en relación a la condicionalidad social de toda verdad o en relación a una verdad absoluta, sino exclusivamente en relación al interés político. Hay innumerables doctrinas filosóficas que son meras ideologías y que por constituir una ilusión con respecto a situaciones sociales relevantes, se integran sin mayores inconvenientes en el aparato de dominio. (1968, p. 83)

En este escenario, las ideologías jurídicas actúan como una potencia independiente y enemiga del hombre debido a que configuran una razón instrumental hiperespecializada la cual profundiza el egoísmo de los individuos y aliena su relación con los demás y consigo mismo, más allá de sus buenas intenciones. En tal sentido, el derecho emancipatorio es una de las formas ideológicas, prevista por el sistema y muy limitada en todo caso, el cual intenta ofrecer una falsa salida a los actores sociales sumidos en varios tipos de contradicción. De ahí que, nos preguntamos ¿Por qué las ideologías jurídicas vienen recargadas en el modo de producción capitalista? Ante lo cual, respondemos: Las ideologías jurídicas son mecanismos ideológicos muy sofisticados que, como instrumento de organización social, ocultan, mejor que ningún otro, las relaciones sociales particulares y el predominio de clase que tienen lugar en el modo de producción capitalista. En este escenario, se estudiará la perspectiva del derecho como conjuro propuesto por J. Lemaitre para contribuir a la solución del problema planteado en la medida en que los juristas se convierten en una suerte de fetichistas legales al entregarse al placer que generan las resistencias al interior del derecho y les un alcance superior al que realmente tienen, concibiendo leyes o

sentencias progresistas para generar transformaciones democráticas, sin tener en cuenta la enorme distancia que existe entre la aprobación de una norma y su puesta en marcha.

3.2. El concepto de ideología

Según el profesor J. Larraín, el término ideología fue usado por primera vez por Destutt de Tracy a finales del siglo XVIII. Sin embargo, la preocupación en torno a los problemas que genera dicho fenómeno empezó desde mucho antes.

Aristóteles, por ejemplo, estudió diversos tipos de razonamientos, dentro de los cuales se encuentran dos que podrían ser considerados antecedentes remotos de los fenómenos ideológicos: el discurso erístico y el razonamiento desviado: El primero “parte de cosas que parecen plausibles pero que no lo son... la naturaleza de lo falso que hay en ellos se hace evidente al instante y casi siempre para los que son capaces de captar también los pequeños detalles”; El segundo “construye el razonamiento a partir de supuestos que, aunque característicos del conocimiento en cuestión, no son verdaderos” (1982. p. 91).

En tal virtud, siguiendo a Larraín, la ideología no es un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad puesto que “desde que ha habido sociedades de clase, han existido fenómenos relativos a la legitimación intelectual de la dominación social y otras fuentes de distorsión mental en el conocimiento de la realidad”. (2014, p. 9)

Lo nuevo de los tiempos modernos lo constituye el vínculo entre ideología y las luchas emprendidas por la burguesía, aunado al ascenso de la razón técnica-instrumental que enfatiza en el “conocimiento práctico de la naturaleza”. De ahí que:

La contemplación fue reemplazada por el conocimiento como producción; el orden jerárquico y teocrático de las esencias, pasivamente aceptadas, fue reemplazado por un enfoque crítico que buscaba en la propia razón del ser

humano y en su dominio de la naturaleza el nuevo criterio de verdad. Desde el principio, por lo tanto, la problemática de la ideología emergió en estrecha conexión tanto con la práctica política como con el desarrollo de la ciencia.

(Larraín, 2014, p. 10)

Maquiavelo fue otro de los grandes pensadores que analizó distintos problemas relacionados con la ideología (sin emplear el término como tal) y describió la práctica política de los príncipes y el uso del fraude para acceder y mantenerse en el poder. En efecto:

los príncipes deben aprender a practicar el engaño ya que la fuerza no es nunca suficiente. Mientras que casi no existe el caso de un hombre modesto que haya adquirido un vasto poder “simplemente por medio del uso abierto de la fuerza”, esto “puede perfectamente hacerse mediante el uso del puro fraude”. Mientras el ejercicio del poder requiere de buenas cualidades tales como el cumplir la palabra empeñada, la compasión y la devoción, el príncipe no necesita poseerlas todas, “pero ciertamente este debería aparecer como teniéndolas todas”. Es más, “su disposición debería ser tal que, si necesita ser lo opuesto, debe saber cómo serlo”. La razón de porqué esto podría hacerse exitosamente es que todos ven lo que tu pareces ser, pocos experimentan lo que tu realmente eres. (Larraín, 2014, p. 11)

Entre tanto, Francis Bacon, a quien Marx reconoció como el padre de la ciencia moderna y del materialismo inglés, constituye otra referencia teórica importante en la medida en que en su “Novum Organon” precisa varios factores irracionales que actúan e intervienen en el conocimiento de la realidad. En efecto, Bacon habla de cuatro ídolos o nociones falsas que obstaculizan el entendimiento humano, es decir, falsean la naturaleza de las cosas, a saber:

- Ídolos de la tribu: Tienen su fundamento en la propia naturaleza humana, lo cual los hace inherentes a toda la especie. Por consiguiente, pueden ser reconocidos por el individuo, pero no eliminados. Son de particular interés dos tipos de ídolos dentro de esta especie: Por un lado, la tendencia natural a aceptar ciertas proposiciones sin realizar ningún examen crítico. Por el otro, la influencia de las pasiones y los sentimientos en el proceso de construcción de conocimiento corrompen el entendimiento humano.
- Ídolos de la caverna: La fuente de distorsión mental que aquí se genera proviene de la idiosincrasia, determinada a su vez por la educación, la personalidad y la voluntad. Esta clase de ídolos es innata al ser humano, de modo tal que el proceso de comprensión del mundo se asimila más bien a un espejo deformado, “cuya forma y curvatura cambia los rayos de luz provenientes de los objetos, distorsionándolos y desfigurándolos”. (Larraín, 2014, p. 13)
- Ídolos del mercado: Son aquellos fenómenos que provienen del lenguaje como tal y de las relaciones comerciales. En este escenario, el discurso desempeña un papel preponderante ya que las personas se asocian mediante signos lingüísticos, lo cual supone una serie de predisposiciones mentales que interfieren en el conocimiento de la realidad. Al decir de Larraín:

La identificación que hace Bacon de aquellos ídolos que se originan en las relaciones recíprocas de los hombres por medio del lenguaje es, implícitamente, uno de los primeros reconocimientos de la ideología como una distorsión socialmente determinada; y plantea, de modo más general, la cuestión de la determinación social del conocimiento. (Larraín, 2014, p. 14)

- Ídolos del teatro: Los hombres crean mundos paralelos, ficciones, los cuales pueden imponerse al resto mediante la autoridad y el dogmatismo. Dichos supuestos falsos pasan a ser considerados eternos e inmutables. De ahí que, “toda experiencia que no provenga de la razón debe ser rechazada”. Por lo tanto, “los hombres sólo pueden dominar la naturaleza obedeciendo sus leyes; para lograrlo, se requiere de un entendimiento adecuado de aquellas”. (Larraín, 2014, p. 15)

Así pues, Bacon concibió una ciencia libre de ídolos para llegar a la verdad²⁰. De lo que se trata, bajo esta perspectiva, es de encontrar el método científico correcto para llegar a conclusiones verdaderas. Sin embargo, esta teoría incurre en varias contradicciones que se plantean a modo de pregunta: ¿Cómo puede la ciencia llegar a ser libre, sin que el ser humano, que la produce, lo sea? ¿Cómo reconciliar los ídolos innatos con los ídolos externos en el proceso de comprensión de la naturaleza, si aquellos son inherentes al ser humano, a diferencia de estos últimos que son contingentes? ¿Puede superarse la distorsión mental proveniente del mercado sin transformar el modo de producción que lo configura?

Al decir de Larraín, el dilema que genera la teoría de Bacon es el mismo problema que acompaña al concepto de ideología desde sus inicios:

¿Debería la ideología concebirse fundamentalmente como un fenómeno enraizado en las relaciones sociales de los seres humanos y por lo tanto como históricamente cambiante en relación con su práctica material; o debería más bien ser entendida como un fenómeno derivado de la presencia de elemento

²⁰ Autores como Poulantzas comparten esta tesis en la medida en que la estructura y naturaleza del discurso ideológico es diferente con respecto al discurso científico:

La ideología tiene precisamente por función, al contrario que la ciencia, ocultar las contradicciones reales, reconstruir, en un plano imaginario, un discurso relativamente coherente que sirva de horizonte a lo “vivido” de los agentes, dando forma a sus representaciones según las relaciones reales e insertándolas en la unidad de las relaciones de una formación. (2007, p. 265)

irracionales y emotivos, inherentes en la naturaleza humana, que de modo recurrente asedian y perturban la ciencia? (2014, p.15)

Por otra parte, Hobbes, Condillac, Helvecio, Holbach y la mayoría de los filósofos de la Ilustración francesa enfilaron sus críticas contra las supersticiones religiosas imperantes en la sociedad medieval y en la época premoderna. En cierta medida siguieron los postulados de Bacon en la búsqueda de una ciencia moderna libre de prejuicios, aunque con diferentes matices. No obstante, cabe aclarar que, mientras la teoría de Bacon fue compatible con la existencia de Dios y la revelación divina y buscaba fundamentalmente una separación entre religión y filosofía; Hobbes y los pensadores de la Ilustración Francesa criticaron la idea misma de religión²¹, negaron su necesidad o conveniencia pública progresivamente²².

Así pues, la religión fue considerada por parte de los pensadores de la Ilustración como un prejuicio ideológico que condena al ser humano al error. Por eso el campo de la religión está compuesto por distorsiones y supuestos falsos. Además, el engaño sacerdotal es visto como innecesario, absurdo e ilegítimo.

La educación es asumida por dichos filósofos franceses como la solución al problema de la ideología y de la determinación social del conocimiento. De ahí la célebre frase de Helvecio: “l'éducation peut tout”²³ (Helvetius, De espíritu- 1715-1775). No obstante, este campo de la educación que se ofrece como la panacea para superar las problemáticas sociales, no puede

²¹ Hobbes afirmaba que los hombres no pueden conocer nada acerca de la existencia de Dios y que la ignorancia de las causas naturales conlleva al hombre a la credulidad, es decir, tiende a suponer e “inventarse a sí mismo varias clases de poderes invisibles y a aterrizarse de sus propias imaginaciones...Y este temor de las cosas invisibles es la semilla natural de aquello que cada uno en sí mismo llama religión (Larraín, 2014, p. 17)”; Sin embargo, la teoría de este autor termina reconciliándose con la fe religiosa en la medida en que la reconoce como necesaria para la paz y la estabilidad del Estado.

²³ La educación lo puede todo.

hacerlo sin que se transformen las circunstancias materiales de la sociedad y se altere la constitución material del Estado²⁴.

Sin embargo, al decir de Larrain estos filósofos incurrieron en diferentes contradicciones y limitaciones, es decir, fueron:

...incapaces de descubrir las causas reales de los problemas del ser humano así como sus verdaderas soluciones, recurren a agentes externos con el fin de entender el indeseable estado de cosas y encontrarle una salida. Así, ellos culpan a los sacerdotes y hacen de los educadores y de los hombres ilustrados una nueva clase de salvadores. Pero al hacer esto separan la mayoría pasiva de la gente de los pocos escogidos quienes los engañan o los salvan. (2014, p.21)

En síntesis, a la par de la práctica política, y como consecuencia de la Ilustración del siglo XVIII, dentro del campo científico se impuso una concepción particular que profundiza la función práctica del conocimiento e intenta superar las filosofías escolásticas y doctrinas religiosas dominantes hasta ese entonces.

Ahora bien, la separación baconiana entre ídolos y ciencia fue reemplazada por la dicotomía entre religión y educación, partiendo de la premisa de que los fenómenos ideológicos se producen a nivel de conocimiento humano, y por tanto, su superación depende del entendimiento humano, soslayando de este modo las circunstancias materiales en las que se desenvuelve el ser social.

²⁴ Sobre la determinación social del conocimiento, Marx y Engels se preguntan lo siguiente en el manifiesto:

¿Acaso vuestra propia educación no está también influida por la sociedad, por las condiciones sociales en que se desarrolla, por la intromisión más o menos directa en ella de la sociedad a través de la escuela, etc.? No son precisamente los comunistas los que inventan esa intromisión de la sociedad en la educación; lo que ellos hacen es modificar el carácter que hoy tiene y sustraer la educación a la influencia de la clase dominante. (2018, p. 65)

Para efectos de precisión, la ideología no se refiere a todas las ideas en general, sino solamente a las que contienen supuestos falsos y ocultan la realidad. En palabras de Larraín: “toda ideología está hecha de ideas, no todas las ideas son ideológicas” (2014, p.62). Las ideas pueden ser una expresión real o ilusoria de lo que ocurre en la práctica, en cambio, la ideología comprende aquellas ideas que niegan u ocultan las contradicciones sociales, desconociendo su base real.

3.2.1. Aproximaciones históricas

Al decir de J. Larraín, las reflexiones descritas previamente repercutieron de alguna manera en Destutt de Tracy, quien por primera vez empleó el término ideología. Ahora bien, la relación de aquél con los autores que lo antecedieron varía, a tal punto que, en ciertos aspectos no hay una conexión directa. Así pues, a Destutt de Tracy le interesaba sistematizar la ciencia de las ideas, a la que denominó ideología, cuya tarea principal consiste en encontrar el origen y la falsedad de las ideas.

Es indudable que las teorías de Bacon, de Condillac y de los filósofos franceses influyeron en Destutt De Tracy, especialmente en el ámbito religioso. Sin embargo, este último autor tiene una consideración distinta sobre los fenómenos ideológicos ya que: “la ideología emerge como lo opuesto de aquellos ídolos o prejuicios: emerge como una ciencia” (2014, p. 23)

En ese orden de ideas, la ciencia de las ideas tiene una connotación positiva para este autor, en la medida en que intenta superar los prejuicios y supuestos falsos. Además, aquél comparte el entusiasmo de los pensadores de la Ilustración francesa en torno a una educación libre y universal basada en la razón.

Posteriormente Napoleón se encargó de darle sepultura a dicha connotación positiva del término, a pesar de que en un principio estuvo de acuerdo con Destutt de Tracy y con el Instituto

de Francia (del cual hacía parte). En efecto, los que anteriormente consideraba sus antiguos aliados, le cuestionaron a aquél sus excesos despóticos, motivo por el que, Napoleón terminó volviéndose en su contra, calificándolos de ideólogos en forma despectiva, de irrealistas e ignorantes de la práctica política.

Cabe anotar que la interpretación napoleónica en torno a la ideología y su sentido negativo fue normalizada en el siglo XIX de un modo progresivo ya que inicialmente la ciencia de las ideas, al igual que la Ilustración, aspiraban a una ciencia y una educación libre de fanatismos y de supuestos religiosos, metafísicos e irracionales. Posteriormente, el término ideología fue usado para referirse a aquellas distorsiones mentales (como los ídolos de Bacon) que obstaculizan nuestro conocimiento de la realidad. De ahí que, la ciencia, debe actuar eliminando estas fuerzas irracionales y superar los obstáculos ideológicos para llegar a conclusiones verdaderas.

Finalmente, la crítica planteada por L. Feuerbach a la religión resulta indispensable para la construcción del concepto de ideología, ya que este autor estudia el problema de la religión desde un enfoque distinto a la teoría del engaño sacerdotal planteada por algunos ilustrados franceses. En efecto, mientras que estos últimos consideraron los prejuicios religiosos como impuestos externamente a los seres humanos; Feuerbach encontró una relación mucho más compleja entre religión y esencia humana, como quiera que la idea misma de Dios es en sí una proyección de la esencia humana, es la objetivización del ser. Así pues, el misterio de la religión consiste en que a través de ella: “el hombre proyecta su ser en la objetividad, y entonces se hace él mismo un objeto de esta imagen proyectada de sí mismo convertida en sujeto”. (Larraín, 2014, p. 29)

Sin embargo, la crítica de Feuerbach incurre en varias contradicciones desde el punto de vista de una concepción material de la historia. Ciertamente Feuerbach representa un avance porque

asume que la religión tiene una base real (no externa) en la medida en que Dios es un reflejo de la esencia humana objetivada. Al decir de Larraín:

Esto representa un hito de la mayor importancia en la crítica de la religión porque invierte el orden de determinación y permite explicar la propia religión en otros términos que no sean la simple mentira, el engaño o la imaginación fantástica. De allí que tenga enormes consecuencia para el surgimiento del concepto de ideología. El enfoque de Feuerbach puede entenderse como el último eslabón mediador entre la crítica tradicional de la religión y el concepto de ideología. (2014, p. 30)

Por tanto, el papel de la filosofía consiste en descubrir la verdadera naturaleza humana para que el hombre abandone la idea de una felicidad celestial y, en cambio, aspire a una felicidad terrenal.

No obstante, Marx critica a Feuerbach porque abstrae al hombre del proceso histórico y asume que la religión tiene vida por sí misma. En consecuencia: Feuerbach “no ve que el sentimiento religioso es en sí mismo un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma particular de sociedad” (Larraín, 2014, p. 30)

3.2.2. La ideología en general

Marx y Engels redactaron “La ideología alemana” entre 1845 y 1846, la cual fue publicada mucho tiempo después, más exactamente, en el año 1932 por parte del Instituto Marx-Engels-Lenin de la URSS, bajo la dirección de un personaje muy peculiar, David Riazanov²⁵ Lo primero que hay que señalar sobre este asunto es que Marx y Engels no dieron una definición precisa

²⁵ Se afirma que en alguna ocasión Stalin vio en el despacho de Riazánov los cuadros de Marx, Engels y Lenin, ante lo cual le preguntó: ¿Dónde está mi retrato? Este, sin pelos en la lengua, respondió: Marx y Engels son mis maestros; Lenin fue mi camarada. Pero, ¿qué eres tú para mí?

sobre ideología. Sin embargo, dichos autores plantearon diversas cuestiones claves para entender este fenómeno y establecer su relación con el capitalismo. Marx concibió la ideología en términos de inversión de la realidad, lo cual deviene en la creación de ilusiones y elucubraciones vacías que hacen que el hombre se forme ideas falsas acerca de sí mismo e ignore el mundo y las condiciones materiales que le rodean.

Cuando las ideas se escinden de quien las afirma o las comunica, lo hacen para abstraerse y ocultar su fuente, de tal modo que puedan erigirse en universales:

Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que, da como resultado que el factor dominante en la historia sean siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas "la idea" por antonomasia, el principio, etc., como lo que impera en la historia, concibiendo así todos estos conceptos e ideas concretos como "autodeterminaciones" *del* principio que se desarrolla por sí mismo en la historia²⁶. (Marx, 1974, p.5)

Al decir de Larraín, Marx criticó dos inversiones del pensamiento hegeliano, las cuales ocultan la naturaleza real de las cosas:

Por un lado,

²⁶ En el Manifiesto Comunista, Marx y Engels afirman al respecto lo siguiente:

Se nos dirá que las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc, aunque sufran alteraciones a lo largo de la historia, llevan siempre un fondo de perennidad, y que por debajo de esos cambios siempre ha habido una religión, una moral, una filosofía, una política, un derecho. Además, se seguirá arguyendo, existen verdades eternas, como la libertad, la justicia, etc, comunes a todas las sociedades y a todas las etapas del progreso de la sociedad. Pues bien, el comunismo – continúa el argumento- viene a destruir estas verdades eternas, la moral, la religión, y no a sustituirlas por otras nuevas; viene a interrumpir violentamente todo el desarrollo histórico anterior...La revolución comunista viene a romper de la manera más radical con el régimen tradicional de la propiedad; nada tiene pues, de extraño que se vea obligada a romper, en su desarrollo, de la manera también más radical, con las ideas tradicionales. (2018, p. 68)

Hegel identificaba ser con pensamiento y eso lo llevó a seguir la historia de la idea abstracta como si fuera “lo real”, mientras la práctica humana real se transformó en una mera manifestación, en una fase finita de esta idea. Por medio de esta inversión, la actividad humana aparece necesariamente como la actividad y el producto de algo diferente de “sí misma” y esto llevó a Hegel a convertir lo subjetivo en objetivo y lo objetivo en subjetivo. (Larraín, 2014, p. 41)

Por otra parte, si bien Hegel reconoció el carácter contradictorio de la sociedad burguesa, también lo es el hecho de que aquél concibió al Estado en términos racionales, en aras de reconciliar al individuo con lo universal. No obstante, Marx criticó esta mediación porque, en el fondo Hegel “quiere que el universal absoluto, el Estado político, determine a la sociedad civil en vez de ser determinado por ella. Resucita la forma de los estados medievales pero invierte su significado al entenderlos como determinados por el estado político”. (Larraín, 2014, p. 41)

Según Marx, si el sistema hegeliano es abstracto, ello se explica porque su objeto (el Estado político) también lo es. En efecto, bajo la forma burguesa, la organización política se encuentra separada de la sociedad civil. Por lo tanto: “Hegel no debe ser culpado por describir la esencia del Estado moderno como es, sino por identificar aquello que es con la esencia del Estado...El punto de vista no puede ser concreto cuando su objeto es abstracto”. (Larraín, 2014, p. 42)

Así pues, la crítica de Marx constituye un hito en la construcción del concepto de ideología porque lo que antaño era considerado como ilusiones, espejismos o especulaciones sin ninguna base social; bajo esta perspectiva, los fenómenos ideológicos son considerados como inversiones reales que se producen en el marco de un tipo de sociedad particular y bajo un determinado modo de producción. De ahí que, según Larraín, el concepto de ideología alcanzó con Marx la mayoría de edad, lo cual se percibe incluso desde sus escritos tempranos:

Esta noción de inversión fue tomada por Marx del sistema hegeliano, aunque bajo una interpretación diferente: Mientras que Hegel la veía como una apropiación que sucede a nivel de la conciencia, para Marx la inversión es el “sello de una condición social específica y particular (Larraín, 2014, p.48)

En aras de exactitud, Marx habla de dos tipos de inversión que están articuladas entre sí y provienen de las contradicciones del mundo material. Por lo tanto,

no es pura distorsión epistemológica producida por la conciencia de manera arbitraria. El origen de esta inversión está en la realidad misma, que está de cabeza. Esto significa que Marx proponía la existencia de dos clases de inversiones: la inversión de la conciencia –ideología– y la inversión de la práctica social objetivada –alienación–. La ideología oculta la alienación, es una inversión de la inversión real. Para Hegel sólo podía haber una clase de inversión, porque la inversión de la conciencia era la realidad social objetivada. (Larraín, 2014, p. 49)

Vemos entonces como, desde la perspectiva de Marx, la alienación y la ideología son dos inversiones diferentes que surgen bajo determinadas circunstancias sociales y trastocan negativamente a los seres humanos en sus relaciones con el acto productivo, con el producto de su trabajo, con los otros y con su propio yo. En suma aquellos fenómenos proveen un cuadro distorsionado del ser social y ocultan los antagonismos que tienen lugar en la realidad, un extrañamiento que abarca hasta su propia vida. Por tal razón, mientras Hegel consideró que “la contradicción es el principio mismo de movimiento del mundo”; Marx, en cambio, asumió que las contradicciones corresponden a unas condiciones sociales e históricas específicas:

En muchos textos, a diferencia de Hegel, Marx no concibe la contradicción como un elemento constitutivo universal de la realidad o del ser, sino más bien

como una situación particular que ocurre bajo condiciones históricas determinadas en las cuales los seres humanos están divididos en clases que no pueden escoger. (Larraín, 2014, p. 71)

Cabe anotar que la división social del trabajo juega un papel crucial en la producción de dichas contradicciones porque aquella contiene las condiciones de explotación que imperan en un lugar específico (condiciones económicas de la renta del suelo, la ganancia y el salario, etc.), por ende, profundiza la lucha de clases.

Por otra parte, Marx explica la formación de las ideas desde una concepción material. Las distorsiones mentales son producto de las limitaciones en la práctica: si los pensadores tornan la realidad de cabeza es porque, en efecto, sus relaciones sociales y condiciones materiales también lo están.

En ese sentido, en la ideología alemana, Marx afirma que:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante...por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. (1974, p. 51)

Así pues, dichas ideas hegemónicas no son otra cosa que un reflejo ideal de las “relaciones materiales dominantes”. En efecto: “La historia de las ideas es una prueba palmaria de cómo cambia y se transforma la producción espiritual con la material. Las ideas imperantes en una época han sido siempre las ideas propias de la clase imperante”. (Marx, 1974, p. 67)

3.2.3. La ideología jurídica en particular

El problema de la ideología jurídica en Marx (aunque no haya utilizado tales términos) merece un desarrollo aparte debido a que algunos análisis sobre este asunto han sido reducidos a la cuestión del derecho como superestructura. No obstante, autores como E. Dussel, J. Larraín, entre otros, consideran que esta consideración es errada porque si bien es cierto que hay un par de menciones aisladas sobre “supraestructura ideológica” en el texto de la ideología alemana, esto para nada representa el pensamiento y la crítica central de Marx en torno a los fenómenos ideológicos.

En ese sentido, en “La ideología Alemana”, Marx y Engels (1974) afirman que los juristas son una especie de ideólogos al comparar sus ilusiones con la del método especulativo alemán:

Este método histórico, que en Alemania ha llegado a imperar y a florecer, debe desarrollarse en relación con las ilusiones de los ideólogos en general, por ejemplo, con las ilusiones de los juristas y los políticos (incluyendo entre éstos los estadistas prácticos), en relación con las ensoñaciones y tergiversaciones románticas de estos individuos, las cuales se explican de un modo muy sencillo por su posición práctica en la vida, por sus negocios y por la división del trabajo.

(p. 55)

En ese orden de ideas, la sociedad civil es absorbida por el Estado, motivo por el que, las instituciones y procesos sociales son mediados por el aparato estatal:

Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como

mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad libre. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley”. (Marx & Engels, 1974 p.72)

En efecto, algunos pensadores abstractos consideran que la Ley es producto de una voluntad libre²⁷. Sin embargo, las relaciones políticas y los campos jurídicos ven restringidos su marco de aplicación, entre otros, por la división social del trabajo. Además, la voluntad general que expresa la Ley no es sino la voluntad de una clase particular dominante en un determinado momento histórico y obedece al desarrollo de un determinado modo de producción²⁸. En este escenario los capitalistas proclaman “las relaciones de propiedad existentes como el resultado de la voluntad general” (Marx & Engels, 1974 p.73)

Asimismo, es importante señalar que la cosa no llega a ser tal por su voluntad sino en la medida en que sea reconocida por el comercio, independiente del derecho a disponer de esta:

²⁷ Marx y Engels afirman en el Manifiesto Comunista lo siguiente:

Al discutir con nosotros y criticar la abolición de la propiedad burguesa partiendo de vuestras ideas burguesas de libertad, cultura, derecho, etc., no os dais cuenta de que esas mismas ideas son otros tantos productos del régimen burgués de propiedad y de producción, del mismo modo que vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase elevada a ley: una voluntad que tiene su contenido y encarnación en las condiciones materiales de vida de vuestra clase. (Marx & Engels, 2018, p. 65)

²⁸ El mismo Marx reconoce que:

La primera ciudad que en la Edad Media mantenía un comercio extenso por mar, Amalfi, fue también la primera en que se desarrolló un derecho marítimo. Y tan pronto como, primero en Italia y más tarde en otros países, la industria y el comercio se encargaron de seguir desarrollando la propiedad privada, se acogió de nuevo el derecho romano desarrollado y se lo elevó a autoridad. Y cuando, más tarde, la burguesía era ya lo suficientemente fuerte para que los príncipes tomaran bajo su protección sus intereses, con la mira de derrocar a la nobleza feudal por medio de la burguesía, comenzó en todos los países -como en Francia, durante el siglo XVI- el verdadero desarrollo del derecho, que en todos ellos, exceptuando a Inglaterra, tomó como base el derecho romano. Pero también en Inglaterra se utilizaron, para el desarrollo ulterior del derecho privado, algunos principios jurídicos romanos (principalmente, en lo tocante a la propiedad mobiliaria) (Marx, 1974, p. 73)

El mismo *jus utendi et abutendi*²⁹ expresa, de una parte, el hecho de que la propiedad privada ya no guarda la menor relación con la comunidad y, de otra parte, la ilusión de que la misma propiedad privada descansa sobre la mera voluntad privada, como el derecho a disponer arbitrariamente de la cosa. En la práctica, el *abuti*³⁰ tropieza con limitaciones económicas muy determinadas y concretas para el propietario privado, si no quiere que su propiedad, y con ella su *jus abutendi*, pasen a otras manos, puesto que la cosa no es tal cosa simplemente en relación con su voluntad, sino que solamente se convierte en verdadera propiedad en el comercio e independientemente del derecho a una cosa (solamente allí se convierte en una *relación*, en lo que los filósofos llaman una *idea*³¹). (Marx & Engels, 1974, p. 73)

Esta ilusión jurídica, que reduce el derecho a la mera voluntad, conduce, necesariamente, en el desarrollo ulterior de las relaciones de propiedad, al resultado de que una persona puede ostentar un título jurídico de una cosa o gozar en un derecho en la teoría, sin que ello ocurra en el mundo material.

En este escenario, el derecho moderno se asienta sobre la propiedad privada y la declara universalmente válida. No obstante, los campos jurídicos se adaptan e integran las nuevas formas de opresión y de adquisición de la propiedad para la estabilidad del propio sistema y para la acumulación de capital. De ahí que, Marx y Engels afirman:

²⁹ Derecho de usar y de abusar, o sea de consumir o destruir la cosa

³⁰ El derecho abusar, consumir o destruir la cosa

³¹ *Relación, para los filósofos= idea*. Ellos sólo conocen la relación "del hombre" consigo mismo, razón por la cual todas las relaciones reales se truecan, para ellos, en ideas. (*Glosa marginal de Marx*).

Y por la misma ilusión de los juristas se explica el que para ellos y para todos los códigos en general sea algo fortuito el que los individuos entablen relaciones entre sí, celebrando, por ejemplo, contratos, considerando estas relaciones como nexos que se [pueden] o no contraer, según se quiera, y cuyo contenido [descansa íntegramente sobre el [capricho individual de los contratantes. Tan pronto como el desarrollo de la industria y del comercio hace surgir nuevas formas de intercambio, por ejemplo, las compañías de seguros, etc., el derecho se ve obligado, en cada caso, a dar entrada a estas formas entre los modos de adquirir la propiedad. (1974, p.74)

Ahora bien, independientemente de que se quiera o no por parte de las clases dominantes o de las dominadas, el Estado adopta, en mayor o menor grado, la forma de la voluntad dominante porque su constitución es material, no ideal:

Si se ve en el poder el fundamento del derecho, como hacen Hobbes, etc., tendremos que el derecho, la ley, etc., son solamente el signo, la manifestación de otras relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado. La vida material de los individuos, que en modo alguno depende de su simple "voluntad", su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la voluntad de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos el de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él. Los individuos que dominan bajo estas relaciones tienen, independientemente de que su poder deba constituirse como Estado, que dar

necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del Estado, como ley, expresión cuyo contenido está dado siempre por las relaciones de esta clase, como con la mayor claridad demuestran el derecho privado y el derecho penal. Así como no depende de su voluntad idealista o de su capricho el que sus cuerpos sean pesados, no depende tampoco de ellos el que hagan valer su propia voluntad en forma de ley, colocándola al mismo tiempo por encima del capricho personal de cada uno de ellos. (Marx & Engels, 1974, p.386)

En última instancia, esta dominación que se ejerce por medio de la ley es un rodeo parcial. Lo que llamamos derecho oficial no es más que la realización de una voluntad particular y egoísta que prima en determinado momento histórico con sus correspondientes ideas hegemónicas, lo cual conlleva a la renuncia de los sujetos en el orden jurídico. No obstante, las condiciones de adaptabilidad de los campos jurídicos se encuentran a la orden del día, son parte clave de su funcionamiento. Así pues:

Su dominación personal tiene necesariamente que construirse, al mismo tiempo, como una dominación media. Su poder personal descansa sobre condiciones de vida que se desarrollan como comunes a muchos y cuya continuidad ha de afirmarlos como dominantes frente a los demás y, al mismo tiempo, como vigentes para todos. La expresión de esta voluntad condicionada por sus intereses comunes es la ley. Precisamente la tendencia a hacerse valer los individuos, independientes los unos de los otros, y de hacer valer su propia voluntad, teniendo en cuenta que, sobre estas bases, su mutuo comportamiento es forzosamente egoísta, hace necesaria la renuncia a sí mismo en la ley y en el

derecho, renuncia a sí mismo que es excepcional, y afirmación de sus propios intereses en el caso medio (que, por tanto, ellos no consideran como renuncia a sí mismos, aunque al "egoísta uno consigo mismo", se le antoje tal). Y lo mismo ocurre con las clases dominadas, de cuya voluntad no depende tampoco la existencia de la ley y del Estado. (Marx & Engels, 1974, p.387)

3.2.4. Debates y combates en torno a la ideología y su relación con el Estado moderno

En sus obras de madurez, especialmente en el 18 Brumario, Marx criticó el rol de la ideología y estableció su relación con el aparato burocrático moderno. En tal sentido, el Estado no se revela como un aparato de predominio de clase, sino más bien como la “unidad”, el principio de organización y la encarnación del “interés general” de la sociedad, lo cual tiene diferentes implicaciones, tales como la “ocultación permanente del saber en el seno de ese aparato por la mediación de reglas jerárquicas y formales, mediación que sólo es posible por la aparición de la ideología jurídico-política burguesa”. (Poulantzas, 2007, p.277)

En ese orden de ideas, la ideología se manifiesta en el funcionamiento interno y externo del Estado, de tal modo que:

para revestir a los actores de clase de un ropaje de representación gracias al cual podrán insertarse en las instituciones del Estado-popular-de-clase, y bajo cuya cobertura podrán enmascarar las desviaciones inevitables, en el marco del Estado capitalista, entre la actuación de esos actores y las clases que representan. (Poulantzas, 2007, p. 277)

De ahí que, las categorías científico-jurídicas son ideológicas porque ejercen un rol de ocultación:

Las ideologías jurídico-políticas ocultan, pues, su tenor político de clase de una manera particular. Esto conduce a una característica sumamente notable: esa ocultación es operada por el hecho de que esas ideologías se presentan explícitamente como ciencia. Al contrario de análisis superficiales a este respecto, puede verse que en realidad el tema del "fin de las ideologías" —expresión actual— es el suelo teórico de toda ideología parecida. Esto está claro en la constitución de las categorías políticas de la opinión pública y del consenso: se refieren a la manera particular como las clases dominadas aceptan esas ideologías. (Poulantzas, 2007, p. 278)

Ahora bien, el carácter específico de estas ideologías no se limita a provocar un "consentimiento" más o menos activo de las clases dominadas respecto del predominio político, como creía Gramsci, ya que esto es una característica general de toda ideología dominante. Lo que especifica a las ideologías en cuestión es que no aspiran a ser admitidas por las clases dominadas como participación en lo sagrado: se presentan explícitamente, y son admitidas, como "técnicas científicas".

Entre tanto, Marcuse (1968) señaló que "la racionalización del derecho y la racionalización de la empresa (dos momentos que según Max Weber son decisivos para el espíritu del capitalismo occidental) tiene en la época liberal del capitalismo, una vigencia hasta entonces desconocida". (p.26)

Los seres humanos creen que su felicidad se reduce a la protección y satisfacción de los derechos. De hecho, muchos consideran que el Estado se debe limitar a eso y justifican sus acciones y reivindicaciones a partir de tal o cual derecho. Sin embargo, siguiendo a Marcuse:

la definición de la felicidad como situación de satisfacción completa de las necesidades del individuo es abstracta e incorrecta en la medida en que considera a las necesidades en su forma actual como dato último. Las necesidades en tanto tales no están más allá del bien y del mal y de la verdad y la falsedad. En tanto situaciones históricas, están sometidas a la pregunta por su “derecho”: ¿Son estas necesidades de un tipo tal que su satisfacción pueda significar la realización de las posibilidades subjetivas y objetivas de los individuos? p.118

Por tanto, hay falsos placeres, instintos e impulsos que son trastocados en una sociedad antagónica de clases y a las cuales el derecho les otorga su propia forma.

Por su parte, Gramsci empleó la metáfora de la ideología como cemento para señalar que este fenómeno se encuentra inmerso en un bloque histórico, compuesto de instancias en donde las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma: “En otros términos, el problema de la ideología que se plantea es conservar la unidad ideológica en el bloque social, que es aglutinado y unificado precisamente por esa ideología...” (Poulantzas, 2007, p.255)

3.3. Estado capitalista e ideologías

La relación entre las clases dominantes y las clases dominadas se desarrolla en el mundo material pero también en el campo de lo ideológico. En ese sentido, resulta necesario agotar el debate estructural en torno a si el predominio hegemónico implica dominación o determinación con respecto al funcionamiento de lo que conocemos como ideología.

En lo que sigue, se analizarán los principales aportes de filósofos postmarxistas como Althusser, Pashukanis y N. Poulantzas, con miras a esclarecer el problema de estudio, teniendo en cuenta algunas referencias de Lukács, Gramsci y Marcuse.

3.3.1. ¿Teoría general del derecho y del marxismo?

El jurista soviético E. Pashukanis escribió el texto “Teoría general del Derecho y marxismo” en el cual afirma que su objetivo no pasa por admitir o negar la existencia de la ideología jurídica o la de una experiencia psicológica vivida, sino “en demostrar que las categorías jurídicas no tienen otra significación fuera de su significación ideológica”. (1976, p. 55)

Al igual que sucede con las categorías hegemónicas en la economía política moderna, las categorías que imperan en el derecho deben ser estudiados no sólo a nivel de la conciencia, sino también en el plano exterior. Pese a su palmario carácter ideológico, estas categorías expresan las relaciones sociales objetivas de las cuales provienen. En consecuencia:

La comprobación de la naturaleza ideológica de un concepto dado de ninguna manera nos dispensa de la obligación de estudiar la realidad objetiva, es decir, la realidad existente en el mundo exterior y no sólo en la conciencia”. El Estado, por ejemplo, “no es sólo una forma ideológica, sino también simultáneamente, una forma del Ser social. La naturaleza ideológica de un concepto no suprime la realidad y la materialidad de las relaciones de las que es expresión. (Pashukanis, 1976, p. 58)

Ciertamente, el estudio de los conceptos jurídicos abstractos no puede ser descartado por el simple hecho de que tienen un carácter ideológico. Si las relaciones sociales, que la forma jurídica refleja, permanecen ocultas al resto de individuos, se debe en buena medida al funcionamiento de la ideología jurídica, que opera al mejor estilo de un velo místico, esto es, encubriendo la base real que la sostiene.

En ese orden de ideas, Pashukanis cuestionó las concepciones que abordaron las categorías jurídicas soslayando la realidad material y los sujetos que las producen en un momento histórico

determinado. Ello se explica por dos razones principales que se pueden sintetizar así: 1. Efectúan un análisis puramente ideal del Estado, ignorando las relaciones y condiciones sociales vigentes. 2. Buscan explicar problemas y fenómenos complejos que tienen lugar en la realidad a partir del psiquismo humano real. Por lo tanto:

Solamente cuando se considera al Estado como una organización real de la dominación de clase (es decir, teniendo en cuenta todos los momentos, no sólo psicológicos, sino también materiales, y éstos en primer lugar), se coloca uno sobre un terreno sólido y se puede efectivamente estudiar el Estado, tal como es en realidad, y no sólo las formas subjetivas, innumerables y diversas, en las que se refleja y en las cuales es vivido. (1976, p. 60)

Por otro lado, Pashukanis reconoce que el derecho tiene una influencia relativa sobre las otras esferas sociales, a tal punto de que puede transferirles su forma, ocultando el predominio de clase. Ahora bien, esta cuestión produce

una representación confusa del derecho como forma en general... el derecho representa la forma, envuelta en brumas místicas, de una relación social específica. En ese caso no sería absurdo afirmar que esa relación transfiere en ciertos casos su propia forma a cualquier otra relación social, o incluso a la totalidad de las relaciones. (1976, p. 62)

Entre tanto, Pashukanis describe diferentes tipos de reglamentación que imperan dentro de la sociedad burguesa: En primer lugar, se encuentra la reglamentación jurídica de las relaciones sociales que se sustenta en el antagonismo de los intereses privados y se exterioriza en leyes, decretos, etc.; En segundo lugar, hay una reglamentación técnica que presupone una unidad de meta y una serie de acciones de tipo científico-rationales.

En ese sentido, la esfera jurídica cuenta con un núcleo sólido que se sitúa en las relaciones de derecho privado porque a través de estas el hombre egoísta se impone por encima del ser comunitario. En palabras del autor:

Ahí es donde precisamente el sujeto jurídico, "la persona", encuentra una encarnación totalmente adecuada en la personalidad concreta del sujeto económico egoísta, del propietario, del portador de intereses privados. Precisamente en el derecho privado es donde el pensamiento jurídico se mueve con la mayor libertad y seguridad, y donde sus construcciones revisten la forma más acabada y más armoniosa (1976, p. 64)

De ahí que, los intereses privados que compiten entre sí constituyen el fundamento mismo de las ideologías jurídicas. En palabras de Pashukanis:

es tanto la condición lógica de la forma jurídica como la causa real de la evolución de la superestructura jurídica. El comportamiento de los hombres puede ser determinado por las reglas más complicadas, pero el momento jurídico de esa reglamentación comienza allí donde comienzan las diferencias y las oposiciones de intereses (1976, p. 66).

El papel del jurista empieza cuando no hay posibilidad de encontrar una solución a los problemas en el terreno de la "unidad de fines" y entonces el individuo intenta hallarla en el terreno de los intereses privados en pugna.

Ahora bien, la pregunta que intenta resolver Pashukanis (1976) y que orienta el debate estructuralista es la siguiente: "¿Dónde hay que buscar esa relación social *sui generis* cuyo reflejo inevitable es la forma jurídica?" (p. 67). La respuesta de dicho autor es concisa: "la relación de los propietarios de mercancías entre sí." (p. 68).

El derecho es concebido desde esta perspectiva como una relación social específica que opera en un momento histórico concreto, bajo una determinada relación económica. Ahora bien, bajo el capitalismo, las premisas del libre mercado y de acumulación de la propiedad se universalizan y condicionan el funcionamiento del derecho debido al contenido de clase que lo determina, lo cual no obsta para que se produzcan diferentes implicaciones de una misma idea de derecho, debido precisamente al antagonismo en que se sustenta:

La enorme influencia de la ideología jurídica sobre todo el mundo de pensamiento de los miembros «ortodoxos» de la sociedad burguesa, reposa en el enorme papel que desempeña la ideología jurídica en la vida de esa sociedad. La relación de intercambio se realiza bajo la forma de los actos jurídicos de compra y venta, del empréstito, del préstamo, de la locación, etcétera." Y: "El hombre que vive en la sociedad burguesa es constantemente considerado como el sujeto de derechos y de deberes. Diariamente ejecuta una cantidad innumerable de actos jurídicos que tienen las consecuencias jurídicas más variadas. Por eso ninguna sociedad tiene tanta necesidad de la idea de derecho, precisamente por el uso práctico cotidiano, como la sociedad burguesa, ninguna somete esta idea a una elaboración tan fuerte, ninguna la transforma en un medio tan necesario para las relaciones cotidianas. (1976, p. 68)

Entre tanto, Pashukanis considera necesario estudiar la efectividad de un determinado orden jurídico en el terreno práctico para hablar de existencia objetiva de tal derecho, no basta con la interpretación jurídica del derecho positivo:

El derecho, en tanto que fenómeno social objetivo, no puede ser agotado por la norma o la regla, ya sea escrita o no escrita. La norma como tal, es decir su

contenido lógico, o bien es deducida directamente de las relaciones ya existentes, o bien sólo representa, cuando es promulgada como ley estatal, un síntoma que permite prever con alguna certeza el futuro nacimiento de relaciones correspondientes. Para afirmar la existencia objetiva del derecho no basta sin embargo conocer su contenido normativo, sino que también hay que saber si ese contenido normativo es realizado en la vida, es decir por las relaciones sociales. (1976, p. 73)

En ese sentido, Pashukanis se fue lanza en ristre contra los juristas y el positivismo formalista porque reducen el derecho a una cuestión de validez normativa:

Cuando el jurista dogmático debe decidir si una forma jurídica determinada está en vigor o no, generalmente no trata de establecer la existencia o no de un fenómeno social objetivo determinado, sino sólo la presencia o no de un vínculo lógico entre la proposición normativa dada y las premisas normativas más generales (1976, p. 74).

De tal suerte que, según este autor ruso:

el modo dominante del pensamiento jurídico, que pone en primer plano a la norma como regla de conducta establecida autoritariamente, no es menos empírico y corre parejo, como también se puede observar en las teorías económicas, con un formalismo extremo, totalmente sin vida. (1976, p. 77)

Cabe anotar que Pashukanis habla de supraestructura jurídica y supraestructura política, citando un par de referencias de Marx que aparecen en la ideología alemana. De hecho, según Pashukanis, la primera supraestructura tiene un mayor predominio que la segunda:

el mismo Marx subraya que las relaciones de propiedad, que constituyen la capa fundamental más profunda de la supraestructura jurídica, se encuentran en contacto tan estrecho con la base, que aparecen como las "mismas relaciones de producción", de las cuales son su "expresión jurídica". El Estado, es decir la organización de la dominación política de clase, nace sobre el terreno de las relaciones de producción y de propiedad dadas. Las relaciones de producción y su expresión jurídica forman lo que Marx llamaba, siguiendo a Hegel, la sociedad civil. La supraestructura política y sobre todo la vida política estatal oficial es un momento secundario y derivado (1976, p. 78)

Según Pashukanis el poder del Estado confiere cierta estabilidad a la estructura jurídica "pero no crea sus premisas que por su parte se enraízan en las relaciones materiales, es decir, en las relaciones de producción". (1976, p. 82). De ahí que, el análisis de las estructuras y las condiciones materiales son necesarias para comprender determinada relación jurídica. Al respecto dicho pensador concluye:

La jurisprudencia dogmática concluye de ello que todos los elementos existentes de la relación jurídica, incluido también el sujeto mismo, son engendrados por la norma. En realidad, la existencia de una economía mercantil y monetaria es naturalmente la condición fundamental, sin la cual todas esas normas concretas no tienen ningún sentido. Únicamente bajo esta condición el sujeto jurídico tiene un sustrato material en la persona del sujeto económico egoísta que la ley no crea, pero que encuentra frente a así. Donde falta ese sustrato, la relación jurídica correspondiente *es a priori* inconcebible. (1976, p. 81)

3.3.2. El problema de la legitimidad en la ideología

De acuerdo con el sociólogo N. Poulantzas, la ideología tiene un carácter particular en los tiempos del capitalismo, la cual se manifiesta en los actos individuales y colectivos del Ser social. Por lo tanto, dicha “cuestión reviste tanta más importancia cuanto que concierne a uno de los problemas decisivos de la ciencia política: el de la legitimidad” (2007, p. 247)

Ahora bien, según Poulantzas el joven Marx abordó erróneamente el problema de la ideología y de las superestructuras en general porque partió del modelo “sujeto-real-enajenación”, en donde se tiene que:

El sujeto es desposeído de su esencia concreta en lo “real” —construido teóricamente este concepto de “real” partiendo de la objetivación ontológica del sujeto—, la ideología constituye una proyección, en un mundo imaginario, de su esencia mixtificada, en suma, la reconstrucción “ideal” enajenante de su esencia, objetivada-enajenada» en lo real económico-social. La ideología, calcada sobre el esquema de la abstracción-enajenación, se identifica con la “falsa conciencia”. Así, se encuentran en la constitución del concepto de ideología en el joven Marx, las parejas de la problemática historicista, que son estado-sociedad civil, superestructuras-base, ideología-real, enajenación-esencia, abstracto-concreto. (2007, p.248).

Lo anterior, según Poulantzas, devino en “un análisis inadecuado de las ideologías en las formaciones capitalistas y de sus transformaciones actuales” (2007, p.248). En tal sentido, Marx incurrió en diferentes ambigüedades durante su época de juventud, dentro de las cuales se destaca una supuesta confusión entre ideología y alienación así como la vinculación de estos fenómenos con la falsa conciencia:

esa problemática —que se considere al sujeto como la clase social, el individuo concreto, el trabajo social, la praxis, etc.— identifica necesariamente ideología y enajenación, y conduce a una situación inadecuada de las ideologías: se las considera “productos” de una conciencia —de clase— o de una libertad —de la praxis enajenadas del sujeto. Esa situación de las ideologías presupone así a la vez una enajenación y una enajenación-no-total del “sujeto” en lo “real”. (Poulantzas, 2007, p.248)

Asimismo, Poulantzas lanzó una dura crítica frente a la pretensión comunista del fin de las ideologías mediante la transformación revolucionaria del modo de producción imperante, a partir de la cual el sujeto recupera su esencia y las ideologías son reemplazadas por una “transparencia científica de la conciencia en su existencia objetivada”. (2007, p. 249)

Del mismo modo, este autor cuestionó la tesis que concibe la ideología imperante como producto de la clase políticamente dominante. Dicha afirmación es errónea en la medida en que le atribuye a la ideología “el papel de factor dominante del todo social”. De ahí que, dicho autor distingue entre dirigir y dominar. La ideología contribuye a que una clase particular se convierta en la clase-sujeto de la historia, llegando “a impregnar a una formación social de su unidad y a dirigir, más que dominar, provocando el “consentimiento activo” de las clases dominadas”.

En ese orden de ideas, autores como el joven Marx, Lukács, Gramsci y otros desdibujaron el problema central de la ideología porque, bajo distintos matices, redujeron este fenómeno a una instancia totalizante que domina los razonamientos del individuo y los contornos de la sociedad capitalista. Así, por ejemplo:

Para la problemática lukacsiana del sujeto, la unidad que caracteriza a un modo de producción y a una formación social no es la de un conjunto complejo, en

varios niveles específicos, con determinación, en última instancia, de lo económico. Esa unidad es reducida a una totalidad del tipo funcionalista, a interacciones gestaltistas, de que nos ofrece un ejemplo característico el concepto concreto-universal de Hegel: se trata, dicho de otro modo, de una *totalidad expresiva*. En este caso, la unidad de una formación será referida a una instancia central, donadora originaria del sentido de esa unidad. Esa instancia “totalizante” está representada, en Lukacs, por la clase-sujeto de la historia: la unidad de una formación social es referida a la organización política de esa clase, reducida a su vez a la constitución de una “concepción del mundo”, que la constituiría en principio central de unidad de una formación determinada. (2007, p. 250)

En consecuencia, Poulantzas se opone a este tipo de concepciones -que raya en lo historicista, en donde se da por sentado que la clase dominante es la única que se encarga de configurar la ideología. De este modo, las clases dominadas son instrumentalizadas y no tienen mayor repercusión en la construcción de este fenómeno, dado el dominio material que detenta una clase en particular. En pocas palabras, la ideología es concebida como una simple expresión de la historia:

Por la tendencia de la clase-sujeto, el papel asignado a la ideología es así el de principio de totalización de una formación: es, por otra parte, muy exactamente la posición del joven Marx, para quien, las ideas mueven el mundo y son las armas de la crítica las que pueden cambiarlo. (2007, p.251)

En ese sentido, Poulantzas considera que, en el proceso de construcción y aplicación de la ideología, no hay un dominio completo por parte de la clase dominante. En otras palabras, existe

una autonomía en el plano ideológico que permite la introducción de ciertos elementos provenientes de las clases dominadas y de otras clases sociales:

en realidad la ideología dominante no refleja simplemente las condiciones de vida de la clase dominante, sujeto “puro y simple”, sino la relación política concreta, en una formación social, de las clases dominantes y de las clases dominadas. Con frecuencia está impregnada de elementos que proceden del “modo de vida” de otras clases o fracciones distintas de la clase o fracción dominante... (2007, p.258)

De ahí que, Poulantzas afirma que la ideología se adapta, interactúa constantemente con otras (sub)ideologías pertenecientes a otras clases distintas a la dominante y cuenta con una relativa autonomía para su puesta en marcha. En otras palabras, la clase obrera y otras clases pueden configurar (sub)ideologías propias que inciden gradualmente en la construcción de la ideología dominante.

Dicha conexión permanece invisible y admite la posibilidad de que se presenten variaciones en la estructura, relación y funcionamiento de la instancia ideológica, la cual se reconfigura frecuentemente. En síntesis, la ideología dominante está permeada por las condiciones de vida de otras clases distintas a aquella. Ello debido a la autonomía específica en el que opera la ideología, lo que le permite admitir diferentes tipos de desajustes en aras de la unidad de la correspondiente formación social.

Ahora bien, el concepto de ideología planteado por Poulantzas no se asemeja a una estructura totalizante que distorsiona nuestro conocimiento de la realidad, sino que más bien hace alusión a una serie de estructuras, las cuales configuran una coherencia imaginaria que se nutre de las perspectivas y modos de vida de las distintas clases, no sólo de la dominante, operando bajos

unas relaciones sociales concretas. En tal virtud, La ideología se encuentra presente en las actividades cotidianas que realiza el individuo:

La ideología consiste, realmente, en un nivel objetivo específico, en un conjunto con coherencia relativa de representaciones, valores, creencias³²: lo mismo que los "hombres", los agentes en una formación participan en una actividad económica y política, participan también en actividades religiosas, morales, estéticas, filosóficas. (2007, p. 263)

En consecuencia, la ideología concierne al mundo en que viven los hombres, a sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad, con los otros hombres, con su propia actividad, incluida su actividad económica y política. El estatuto de lo ideológico depende de la manera como los agentes de una formación, portadores de sus estructuras, viven sus condiciones de existencia, de la relación “vivida” de los agentes con esas condiciones. La ideología está hasta tal punto presente en todas las actividades de los agentes que no puede diferenciarse de su experiencia vivida. Por esto se solemos confundir una cosa con la otra.

En ese orden de ideas, la ideología busca un universo coherente, una relación “de los hombres con sus condiciones de existencia investida en una relación imaginaria” (2007, p. 264). De ahí que, este no es un asunto de falsa conciencia, sino que, más bien, se trata de un fenómeno que está “constitutivamente imbricada en el funcionamiento de lo imaginario social” (2007, p.264), busca la inserción de los agentes en sus actividades prácticas y en el todo social y oculta la explotación y la lucha de clases que se desata al interior de una formación social en particular en un momento determinado. Además, a través de las ideologías se ocultan o tergiversan las

³² Este autor agrega: “la ideología no comprende simplemente, como vio bien Gramsci, elementos dispersos de conocimientos, nociones, etc., sino también el proceso de simbolización, la transposición mítica, el “gusto”, el “estilo”, la “moda”, en resumen, el “modo de vida” en general “ p. 266

contradicciones reales que se producen al interior de la sociedad. Cabe anotar que la ideología permanece oculta, es invisible para los agentes de una formación en particular. Al decir de Poulantzas:

La estructura de lo ideológico depende de que refleja la unidad de una formación social. Desde ese punto de vista, su papel específico y real de unidad no es constituir la unidad de una formación —como querría la concepción historicista—, sino reflejar esa unidad reconstruyéndola en un plano imaginario. Así, la ideología dominante de una formación social engloba sin duda la “totalidad” de aquella formación, no porque constituyese la “conciencia de clase” de un sujeto histórico-social, sino porque refleja, con los aspectos de inversión y de ocultación que le son propios, el índice de articulación de las instancias que especifica la unidad de aquella formación. (2007, p. 267)

Ahora bien, desde esta perspectiva se reconoce el predominio de una clase particular -no en términos absolutos, sino en términos relativos-, debido a que la unidad de la formación social está permeada por los modos de vida, representaciones y creencias de las clases dominadas y de otras clases sociales:

Puede comprenderse bien, en ese sentido, que la estructura —la unidad— de la ideología dominante no puede descifrarse partiendo de sus relaciones con una conciencia de clase-concepción del mundo, en vaso cerrado, sino partiendo de la unidad del campo de la lucha de clases, es decir, partiendo de la relación concreta de las diversas clases en lucha dentro de la cual funciona el predominio de clase. Puede comprenderse, así, por qué, si es cierto que las clases dominadas viven necesariamente su relación con sus condiciones de existencia en el discurso de la

ideología dominante, no es menos cierto, por otro lado, que ese discurso presenta con frecuencia elementos tomados de otros modos de vida que el de la clase dominante (Poulantzas, 2007, p. 268)

Además, la ideología dominante no sólo contiene, en el estado de “elementos” incorporados a su propia estructura, rasgos procedentes de otras ideologías diferentes a la clase dominante, sino que “también se pueden encontrar en una formación capitalista verdaderos sub-conjuntos ideológicos, que funcionan en unidad con una autonomía relativa respecto de la ideología dominante”. (Poulantzas, 2007, p. 268)

Igualmente, dicho autor señala que el predominio de una de estas regiones por encima de las otras se refleja en la interacción permanente entre aquellas y la ideología dominante. De ahí que:

Este predominio es muy complejo, se manifiesta hasta en el hecho de que las otras regiones de la ideología funcionan tomando de la región dominante mis propias nociones o representaciones, o aun que los comienzos de la ciencia se constituyen partiendo de préstamos de ese género. (2007, p. 269)

En ese orden de ideas, el rol central de la ideología no se reduce simplemente a “ocultar el nivel económico siempre determinante, sino en ocultar el nivel que tiene el papel dominante, y sobre todo el hecho mismo de su dominio”. (Poulantzas, 2007, p. 269)

Ahora bien, en la sociedad capitalista el poder económico detenta por regla general el papel dominante. Además, el predominio ideológico se manifiesta en la “región jurídico-política”, en la medida en que esta es la que mejor cumple con el papel de ocultar el predominio económico de una clase específica. Por tanto, dicha región ideológica desempeña una “función particular de máscara” mediante su discurso de derechos y la adopción de categorías abstractas. Asimismo

esta instancia jurídico-política reviste diferentes formas dependiendo de la formación social examinada. Al decir de Poulantzas:

la forma dominante bajo la cual la clase burguesa vivió al principio sus protestas contra el orden feudal, bajo la cual vivió después sus condiciones de existencia, y que impregnó el conjunto de las formaciones capitalistas, es el discurso jurídico-político. Libertad, igualdad, derechos, deberes, reinado de la ley, Estado de derecho, nación, individuos-personas, voluntad general, en resumen, las consignas bajo las cuales la explotación burguesa de clase entró y reinó en la historia, fueron directamente tomadas en el sentido jurídico-político de esas nociones, formadas por primera vez por los jurisconsultos del contrato social de la baja Edad Media en las universidades italianas. (2007, p. 270)

Puede decirse, efectivamente, que si en la Europa occidental la ideología dominante de la clase esclavista fue una ideología moral y filosófica, y la de la clase feudal una ideología religiosa, la ideología de la clase burguesa es una ideología jurídico-política: no es un azar que esa región ideológica sea para Marx, “Engels y Lenin, y más particularmente para Marx en la ideología alemana, La miseria de la filosofía, el Manifiesto comunista, El 18 Brumario y El capital, el centro de referencia y el objeto privilegiado de sus críticas”. (Poulantzas, 2007, p. 271)

Hasta los espacios de resistencia están previstos por este sistema al nivel de la región jurídico-política real, al Estado y al derecho, en el marco de un predominio hegemónico de una clase particular: “el discurso privilegiado, en el cual las clases dominadas viven “espontáneamente” su rebelión contra la clase burguesa, está dominado por la región jurídico-política de la ideología dominante: la “justicia social”, la igualdad, etcétera”. (Poulantzas, 2007, p. 272)

Entre tanto, este autor analiza el efecto de aislamiento que produce la ideología en general y la ideología jurídica en particular, al afirmar que es “condición indispensable de existencia y de funcionamiento” de una formación capitalista:

Se trata, entre otras cosas, de la constitución de los “individuos-personas” políticas, de los “sujetos del derecho”, “libres” e “iguales” entre sí, etc., que hacen posibles el funcionamiento de las estructuras jurídico-políticas que permiten el contrato de trabajo —compra y venta de la fuerza de trabajo—, la propiedad privada capitalista (el papel de esa ideología, como condición de posibilidad de la relación jurídica de propiedad, es particularmente importante), la generalización de los intercambios, la competencia, etc. (Poulantzas, 2007, p. 274)

De ahí que, este efecto de aislamiento adquiere diferentes formas en la realidad y es la base misma de la ocultación a los agentes de las estructuras de lo económico, de la lucha de clases, del predominio de clase, etc. En tal virtud, la ideología que impera en la sociedad capitalista, no solamente cumple el papel de cohesión y enlace que realiza la ideología en general, sino que, además desempeña una función particular de ocultación del dominio de clase. En palabras de este autor:

El papel político de la ideología burguesa, dominada por la región jurídico-política, consiste en que intenta imponer al conjunto de la sociedad un “modo de vida” a través del cual se vivirá el Estado como representante del “interés general” de la sociedad, como detentador de las llaves de lo universal, frente a “individuos privados”. Éstos, creaciones de la ideología dominante, son unificados por una “igual” y “libre” participación en la comunidad “nacional”

bajo la égida de las clases dominantes, que se consideran la encarnación de la “voluntad popular”.

En efecto, uno de los caracteres particulares de la ideología burguesa consiste en que oculta de una manera totalmente específica la explotación de clases, en la medida en que toda huella de dominio de clase está sistemáticamente ausente de su lenguaje propio. (2007, p. 274)

El impacto de esa región sobre las otras regiones de lo ideológico consiste, pues, en presuponer la representación de una “igualdad” de “individuos privados”, “idénticos”, “disparejos” y “aislados”, unificados en la universalidad política del Estado-Nación: Se reconocerá así, por ejemplo, el tenor político de las ideologías de la “sociedad de masas”, de la “sociedad de consumo”, etc. Precisamente por esa ocultación específica del dominio de clase, en donde la ideología jurídico-política desempeña el papel particular de cohesión. (Poulantzas, 2007, p. 276)

3.3.3. ¿Infraestructura y Superestructura desde Marx?

Desde el punto de vista de Althusser, toda formación social depende de un modo de producción dominante y de la reproducción de las condiciones de producción. Así pues, la sociedad debe reproducir: “1) las fuerzas productivas y 2) las relaciones de producción existentes” (2003, p.10). De ahí que, la escuela, los salarios y otras instancias e instituciones prácticas cumplen una función ideológica.

Así entonces, L. Althusser, de corte estructuralista, realizó una lectura sintomática de las tesis planteadas por Marx en sus diferentes obras. Lo anterior con la finalidad de ir más allá de la superficie, para adentrarnos en el síntoma y en la reconstrucción de la problemática científica subyacente, ante lo cual “Marx no fue totalmente consciente” (2003, p.123)

En ese orden de ideas, Althusser desarrolló una tesis aislada que está en Marx en torno a la infraestructura y superestructura para explicar el problema de la ideología.

según Marx la estructura de toda sociedad está constituida por "niveles" o "instancias" articuladas por una determinación específica: la infraestructura o base económica ("unidad" de fuerzas productivas y relaciones de producción), y la superestructura, que comprende dos "niveles" o "instancias": la jurídico-política (el derecho y el Estado) y la ideológica (las distintas ideologías, religiosa, moral, jurídica, política, etcétera) (2003, p. 16)

Ahora bien, este autor reconoce que esta idea es en realidad una metáfora que refleja “ante todo la "determinación en última instancia" que genera la “base económica”. Esto denota que los pisos superiores no podrán "sostenerse" (en el aire) por si solos si no se apoyan precisamente sobre su base (estructura):

“Podemos decir entonces que la gran ventaja teórica de la tópica marxista, y por lo tanto de la metáfora espacial del edificio (base y superestructura), consiste a la vez en hacer ver que las cuestiones de determinación (o índice de eficacia) son fundamentales, y en hacer ver que es la base lo que determina en última instancia todo el edificio... (2003, p. 17)

Sin embargo, este autor se contradice porque, por un lado, señala que esta metáfora es descriptiva y debe ser superada, y por el otro, destaca que este recurso permite caracterizar “lo esencial de la existencia y la naturaleza de la superestructura” y esto es el “principio decisivo” del posterior desarrollo teórico. (2003, p. 18)

En ese sentido, Althusser señala que la ideología constituye una instancia objetiva de la totalidad social que moldea a los sujetos. Dicho fenómeno abarca todas las formas de conciencia

social y es independiente de la subjetividad de los individuos así como de la dimensión política y económica de la sociedad.

Desde esta perspectiva, la ideología está compuesta de representaciones (imágenes, conceptos y estructuras) que no tienen que ver con la conciencia. Por el contrario, la ideología se experimenta de un modo inconsciente, es decir, el ser social la realiza, pero no la conoce ni la entiende. Estos como tal no son sus creadores ya que la ideología se encuentra vigente al momento de nacer, pero si los moldean.

Althusser plantea el problema de los aparatos ideológicos del Estado y lo distingue de la represión pura y dura del Estado. Los primeros se presentan en forma de instituciones especializadas, en cambio, esta última funciona por medio de la violencia que ejerce la policía, el ejército, etc. Si bien estos no se confunden, están conectados entre sí, a tal punto que una institución puede ser simultáneamente ambas cosas, tal como, por ejemplo, ocurre con el derecho, que al tiempo que es un aparato represivo también funge como aparato ideológico del Estado desde esta perspectiva. Algunos otros ejemplos de aparatos ideológicos son: la familia, la religión, la escuela, la cultura, entre otras.

Ahora bien, desde la perspectiva de Althusser (2003), son varias las diferencias entre una y otra, a saber:

-Mientras que el aparato represivo del Estado es uno sólo (están centralizado bajo una unidad de mando), los aparatos ideológicos del Estado son múltiples, relativamente autónomos e invisibles.

-Mientras dicho aparato represivo pertenece al dominio público, la mayoría de los aparatos ideológicos provienen del dominio privado (“Poco importa si las instituciones que los materializan son "publicas" o "privadas"; lo que importa es su funcionamiento”).

- El aparato (represivo) de Estado funciona *masivamente* con la represión (incluso física), como forma predominante, y utilizan la ideología en un segundo plano. En cambio, los aparatos ideológicos de Estado “funcionan masivamente con la ideología como forma predominante pero utilizan secundariamente, y en situaciones límite, una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica”. (p. 27)

-Los aparatos ideológicos no sólo se encargan de garantizar el poder de las clases dominantes sino que también pueden ser el lugar de las luchas de clases. En otras palabras, las resistencias de las clases explotadas se pueden manifestar en los aparatos ideológicos del Estado.

La clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no solo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino además porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando alii posiciones de combate mediante la lucha. (p. 28)

Cabe anotar que, en este escenario, la superestructura jurídico-política cumple un rol decisivo, especialmente en lo que concierne a la sobrevaloración de la categoría sujeto, ya que esta pasa a ser la categoría constitutiva de toda ideología. En efecto, la ideología jurídica utiliza la categoría jurídica de sujeto de derecho “para convertirla en una noción ideológica: el hombre es por naturaleza un sujeto”. (Althusser,2003, p. 52)

En conclusión, Althusser realiza algunas precisiones sobre el problema de la ideología a partir de un estructuralismo específico y de una relectura de Marx, complementando la teoría marxista de que una cosa es el poder del Estado (tomado por una clase social específica) y otra distinta el

aparato del Estado. Así pues, el Estado no sólo asume formas represivas sino fundamentalmente ideológicas para mantener la hegemonía de una clase particular.

3.4. The Matrix, o las dos caras de la perversión

Žižek realizó un ensayo crítico sobre la película Matrix y expuso sus elementos ideológicos, o en otras palabras, desenmascaró el núcleo real detrás de la “Matrix” basado principalmente en Hegel y Lacan. Por lo tanto, resulta pertinente traer a colación algunos de sus principales aportes en torno a los fenómenos ideológicos en los tiempos actuales para contrastar y cuestionar los postulados postmarxistas en torno a dicho asunto.

En ese orden de ideas, el fenómeno de la ideología no sólo es un asunto que debe ser abordado únicamente desde una concepción material de historia, sino que el psicoanálisis es fundamental para entender el papel que desempeña el orden simbólico en el funcionamiento de las diferentes esferas ideológicas. En tal virtud, “Matrix” es concebida por Žižek como el “Gran Otro” Lacaniano, es decir:

el orden simbólico virtual, la red que estructura nuestra realidad. Esta dimensión del «gran Otro» es la de la alienación constitutiva del sujeto dentro del orden simbólico: el «gran Otro» tira de los hilos, mientras que el sujeto es una expresión del orden simbólico. En pocas palabras, este «gran Otro» es el nombre para designar la Sustancia social, para todo aquello por lo que el sujeto nunca está plenamente en control de las consecuencias de sus actos, es decir, por lo que, en última instancia, el resultado de su actividad siempre es algo diferente de lo que había perseguido o anticipado. (2003, p. 294)

Por otra parte, los actos de resistencia e incluso los proyectos que se autodenominan emancipatorios están previstos por dicho orden simbólico. En efecto, cuando el sujeto toma

conciencia de la cosa en sí, la Matrix ideológica busca la manera de llenar los vacíos y es reinventada las veces que sea necesario:

La alienación dentro del gran Otro va seguida de la separación del gran Otro. La separación tiene lugar cuando el sujeto se da cuenta de que el gran otro es en sí mismo carente de sustancia, puramente virtual, excluido, privado de la Cosa - y la fantasía intenta llenar estas carencias del Otro y no las del sujeto. Es decir, intenta (re)constituir la sustancia del gran Otro. Por ello, la fantasía y la paranoia están indisolublemente unidos, la paranoia es, a un nivel elemental, la creencia en un «Otro del Otro», un Otro más que, escondido tras el Otro del tejido social explícito, programa los efectos (que a nosotros nos parecen) imprevisibles de la vida social y, de este modo, garantiza su consistencia. (2003, p. 295)

En ese orden de ideas, Žižek se pregunta si acaso no es ideológica la misma creencia planteada por la película Matrix, esto es: que más allá de la simulación virtual, podemos adentrarnos en un universo real, auténtico. Por otro lado, ciertamente las secuelas de “Matrix” también juegan con la siguiente hipótesis: vivimos en múltiples realidades virtuales, de tal modo de que “el desierto de lo real” está configurado por otro universo virtual.

Ahora bien, Žižek no comparte “ninguna de las dos versiones” anteriormente descritas porque no captan lo Real. En cambio, éste propone una crítica de la de ideología en la medida en que oculta las diferentes incoherencias y establece aparentes vías de escape:

La película no se equivoca al insistir en que hay una realidad tras la simulación de Realidad Virtual; Como le dice Morfeo a Neo cuando le enseña las ruinas del paisaje de Chicago: «Bienvenido al desierto de lo real». Sin embargo, lo real no es la «verdadera realidad» tras la simulación virtual, sino el vacío que hace que la

realidad sea incompleta/incoherente, y la función de cada Matrix simbólica es disimular esta incoherencia. Una de las maneras de ocultarla es, precisamente, declarar que detrás de la realidad incompleta e incoherente que conocemos hay otra realidad que no está estructurada alrededor del callejón sin salida de la imposibilidad. (Žižek, 2003, p. 295)

Así pues, vivimos una “ficción simbólica consensual” que sirve tanto para separarnos de la realidad como para mantener una esperanza viva en la psiquis de los individuos, cuyo grado varía de acuerdo a la experiencia de cada uno. No obstante, dicha fantasía es también lo real, la cosa en sí misma. Por lo tanto: “Matrix misma es lo Real que distorsiona nuestra percepción de la realidad” (2003, p.298).

Por otra parte, Žižek reconoce la creación e intensificación de todo tipo de pulsiones: sexuales, de muerte, etc. por medio de la ideología; No obstante, el aniquilamiento de la personalidad humana tiene lugar en múltiples realidades, bajos distintas formas y niveles:

La inmersión en el ciberespacio puede intensificar nuestras experiencias corporales (una nueva sensualidad, un nuevo cuerpo con más órganos, nuevos sexos...), pero también hace posible a la persona que manipula la maquinaria que controla el ciberespacio robarnos literalmente nuestros cuerpos (virtuales), despojándonos de nuestro control sobre ellos de tal manera que se rompa la relación con ellos como algo «que nos pertenece». (2003, p. 304)

Así pues, esta instancia ideológica no es una cosa estática, sino que es una unidad compleja que se constituye a partir del goce humano, lo cual se evidencia particularmente al final de las secuelas de Matrix:

Matrix se alimenta del goce humano. Con esto volvemos a la tesis lacaniana fundamental de que el gran Otro mismo, lejos de ser una maquina anónima necesita un flujo constante del goce humano. Es esta la perspectiva en la que tenemos que colocar el estado de cosas que presenta la película: lo que la película representa como la escena de nuestro despertar a la realidad de nuestra situación es, en realidad lo opuesto, la fantasía fundamental que sustenta nuestra existencia. (2003, p. 306)

Cabe anotar que, en el “Sublime objeto de la ideología”, Žižek explica que la ideología no es meramente una distorsión de la realidad, sino que es una realidad social compleja en la cual se ocultan las estructuras materiales y el orden simbólico:

la ideología no es simplemente una falsa conciencia, una representación ilusoria de la realidad, es más bien, esta realidad a la que ya se ha de concebir como ideológica -Ideológica es una realidad social cuya existencia explica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia-, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos “no sepan lo que están haciendo”. (2003, p.47)

En resumidas cuentas, las dos caras de la perversión producidas por la Matrix se pueden sintetizar del siguiente modo: “por un lado la reducción de la realidad al mundo virtual regulado por reglas arbitrarias que se pueden suspender; por otro, la verdad oculta de esta libertad, la reducción del sujeto a una pasividad absoluta e instrumentalizada”.

En esa línea y estableciendo una relación con el derecho, el filósofo esloveno S. Žižek afirma que es posible penetrar en la burbuja de la ideología a partir del “síntoma” descubierto por el filósofo de Tréveris:

Marx “inventó el síntoma” detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio “patológico” que desmiente el universalismo de los “derechos y deberes” burgueses. Este desequilibrio lejos de anunciar la “imperfecta realización” de estos principios universales –es decir, una insuficiencia a ser abolida por un progreso ulterior-, funciona como su momento constitutivo: el “síntoma” es hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género. (2003, p. 47)

Por otra parte, Slavoj Žižek señala que las libertades y los derechos burgueses comprenden excepciones a la regla que precisamente ponen al desnudo su pretensión de coherencia y neutralidad:

Este procedimiento implica, así pues, una cierta lógica de la excepción: cada Universal ideológico –por ejemplo, libertad, igualdad- es falso en la medida en que incluye necesariamente un caso específico que rompe su unidad, deja al descubierto su falsedad. Libertad, por ejemplo: una noción universal que abarca una serie de especies (libertad de expresión y de prensa, libertad de conciencia, libertad de comercio, libertad política, etc.), pero también, por medio de una necesidad estructural, una libertad específica (la del obrero a vender libremente su propio trabajo en el mercado) que subvierte esta noción universal. Es decir, esta libertad es lo opuesto mismo de la libertad efectiva: al vender su trabajo “libremente”, el obrero pierde su libertad, el contenido real de este acto libre de venta es la esclavitud del obrero al capital. El punto crucial es, por supuesto, que

esa libertad paradójica, la forma de lo opuesto a ella, la que cierra el círculo de las libertades burguesas. (2003, p. 48)

Cabe anotar que, según el L'enfant terrible de la filosofía, el síntoma se experimenta en las propias alteraciones del sistema:

el .gran logro de Marx fue demostrar que todos los fenómenos que a la conciencia burguesa cotidiana le parecen simples desviaciones, deformaciones contingentes y degeneraciones del funcionamiento "anormal" de la sociedad (crisis económicas, guerras y demás), como tales son abolibles mediante el mejoramiento del sistema, son productos necesarios del propio sistema -los puntos en los que la "verdad", el carácter antagónico inmanente del sistema, irrumpe. "Identificarse con un síntoma" significa reconocer en los "excesos", en las alteraciones del modo "normal" de las cosas, la clave que nos ofrece el acceso a su verdadero funcionamiento. Esto es similar al punto de vista de Freud de que la clave para el funcionamiento de la mente humana son los sueños, los lapsus y fenómenos "anormales" similares. (2003, p. 175)

3.5. El Derecho como conjuro

La profesora Julieta Lemaitre Ripoll, actualmente magistrada de la JEP, planteó una serie de reflexiones en el libro “El Derecho como conjuro”, algunos de las cuales resultan claves integrarlos a la solución del problema planteado.

Desde esta perspectiva, al interior de los movimientos sociales no hay acuerdos unívocos sobre lo que contiene e implica cierto derecho o categoría jurídico-política. Las interpretaciones de aquellos difieren sustancialmente a un punto tal de que se contradicen. Además, en este escenario el humanismo “se convierte en un mínimo común denominador” entre las concepciones jurídicas

y políticas y supone una reivindicación contra la violencia, contra su práctica, poder y significados, “contra los mundos que crea”. Así entonces, frente a dicha reivindicación el derecho se convierte en una especie de estandarte:

Este uso del derecho, este intento de usarlo para dar significado a la violencia y a la injusticia, seguramente no es la vida cotidiana del derecho. Es la vida del derecho sin embargo para los activistas, sobre todo para los activistas de los movimientos sociales, en la medida en que éstos no tienen maquinarias electorales ni armas para adelantar sus proyectos de imponer significados. Son grupos de mujeres, estudiantes, homosexuales, pacifistas, medioambientalistas, trabajadores, desocupados, campesinos, indígenas, minorías raciales y étnicas, por nombrar algunos, que quieren redefinir y cambiar la realidad social, que necesitan hacerlo, y que buscan hacerlo a través del derecho. (2009, p.392)

En tal virtud, según J. Lemaitre (2009), el simbolismo del derecho en los movimientos sociales se manifiesta en lo siguiente:

si no hay nada naturalmente sagrado en lo humano, la vida social pierde su sentido moral, o más bien, teje este sentido en torno a un centro vacío. Y el derecho, los derechos, niegan que eso sea así, y por eso encantan, enamoran. El derecho, reformado por los activistas sociales, insiste en que el sufrimiento y la humillación de tantos es un error, una aberración, que ese mundo sin ley es un mundo que no es normal, porque normal es lo que dice la norma. Y si el horror es una excepción, una desviación del camino correcto, entonces el centro de la vida social está de nuevo lleno y se puede afirmar que tiene un sentido moral. Y los efectos reales de la degradación de la miseria, y de la subjetividad semihumana

que produce la violencia en victimarios y víctimas, se vuelven entonces invisibles para el derecho que los llama a todos con los nombres mágicos de: ciudadanos, sujetos de derecho, humanos. (p. 391)

En ese orden de ideas, detrás del activismo legal yace a menudo “una relación compleja y apasionada con la reforma legal, a pesar de la insistencia en que el derecho es un mero instrumento”. De ahí que:

Para los activistas el derecho aparece por una parte como una amenaza constante, amenaza de desmovilización, de quedarse en puras promesas, de que la ley a fin de cuentas siempre se pone del lado del fuerte. Y por la otra, aparece el derecho como una esperanza no sólo de beneficios reales sino de la posibilidad de resignificar identidades, de recrear sus vidas, y sobre todo, de dar significado al sufrimiento del cual han sido testigos, a las cosas que han visto, y a las cuales han sobrevivido. (2009, p. 392)

Ahora bien, Lemaitre (2009) termina reivindicando una especie de fetichismo consciente y estratégico al señalar que:

es posible reivindicar éticamente este complacerse en el propio deseo, no como un vivir engañados sino como un participar en la construcción de otro mundo. Esta reivindicación ética se puede plantear a partir de la estructura del fetichismo como la apuesta por convencer a todos de que la propia visión de la realidad es cierta, y por crear consensos en torno a lo atractivo del propio objeto del deseo: el derecho, los derechos. Se trata quizá de construir un país de fetichistas legales si se quiere, de personas que se nieguen a aceptar como cierta la ausencia de dignidad humana, y se complazcan en la forma como el derecho niega esa ausencia. (p. 392)

En resumidas cuentas, según esta autora el deseo por una “ley justa” refleja la conciencia de un vacío. Además, la fantasía no puede reducirse a un mero rechazo de la realidad, sino que se trata de una alternativa a la realidad y es una forma de producir una realidad alternativa. Por lo anterior, el fetiche legal es una fantasía:

El derecho es seductor porque insiste en que podemos, con la ley, definir y contener los horrores, y por eso produce tanto placer y se desea con tanta intensidad; se desea, claro, por lo que se puede lograr con él, pero también se desea, y se le valora, por su poder para reinterpretar como anormal la cotidianidad violenta. Sin embargo, no hay nada en la cotidianidad violenta que la haga más real, más merecedora de ser real que la realidad que propone el derecho. La cotidianidad violenta también pretende llenar un vacío de sentido: el vacío de sentido de lo humano. Es decir, que el sentido de lo que quiere decir ser humano lo damos en cada cultura, en cada momento histórico, a través de las redes de sentido sociales en las que creemos.

(...) lo que quiere decir que el fetichismo legal sea una fantasía es que aspira a definir, incluso, a producir, la realidad social, o por lo menos una realidad alternativa. Y parte de producirla se va en nombrarla. Parte de este efecto es el de aumentar el estatus de un grupo excluido a través de la resignificación de las palabras, y de utilizar otras nuevas, como decir *indígena* en vez de *indio*...

Redefinir la realidad está en el centro de un esfuerzo político que es también una lucha por producir otra realidad social (Lemaitre, 2009, p. 195)

A modo de síntesis de este último capítulo, señalamos que la ideología es una alienación particular –por eso se habla de alienación como ideología-, la cual experimentan los individuos en sus escuelas, en sus familias y en la sociedad. En efecto, la ideología está presente en todo lo que hacemos, pensamos, sentimos y decimos. Hasta el movimiento por cuestionar dichos fenómenos y los diversos tipos de resistencia se encuentran previstos por el sistema y por la cultura de masas. Cabe anotar que esta patología social oculta unas relaciones sociales específicas, produce una pérdida de identidad colectiva, difunde valores morales, significados políticos e intereses del mercado, entre otras consecuencias sociales, intentando hacer legítimo la dominación que ejerce una clase en particular.

Ahora bien, a diferencia de la alienación objetiva, las ideologías pueden ser superadas de un modo individual. De ahí que, la relación enajenada y egoísta del sujeto con los demás y consigo mismo puede ser transformada por su voluntad y su conciencia, lo cual no implica el derrocamiento de la alienación como género, sino tan sólo la superación de una ideología como especie. Esta cuestión revela otra cuestión de suma importancia: la superación de la alienación en sentido objetivo sólo puede ser realizada a partir de una emancipación real, no imaginaria. En tal sentido, las propuestas que se jacten de serlo y no combatan semejante patología social no merece tener el rótulo de emancipatorio, tan sólo son ideologías de izquierda o de derecha, según el caso. Parafraseando a Marcuse, mientras la filosofía y las teorías jurídicas sean algo más que una ideología, todo intento emancipatorio estará condenado al fracaso.

En este escenario, las ideologías jurídicas cambian permanentemente para la estabilidad del sistema, siendo influenciadas por la globalización hegemónica que intensifica sus condiciones de (re)producción, todo lo cual termina por enajenar no sólo a los actores perteneciente a un campo jurídico específico, sino a la sociedad en su conjunto. El derecho en los tiempos modernos afecta

desmedidamente todas las esferas del mundo de la vida, generando patologías sociales concretas como hiperindividualización y juridización de las relaciones sociales, entre otras.

El debate estructuralista en torno a la superestructura e infraestructura pertenece al marxismo ortodoxo en el sentido lukacsiano en la medida en que algunas de las perspectivas aquí abordadas realizan una lectura aislada del joven Marx y exageran ciertas cuestiones que fueron dichas de paso para explicar el problema de la ideología.

Ahora bien, autores como Poutlanzas y otros contribuyen a la solución del problema porque analizan la imbricación entre las ideologías existentes, incluyendo a las provenientes de las clases dominadas. Así, podemos explicar muchas cuestiones que suceden en el aquí y ahora y que resultan paradójicas, por decir lo menos, como por ejemplo que la canción «*Bella ciao*» tenga un lugar importante en la ideología imperante debido al éxito de una serie y que esta misma sea utilizada por diferentes movimientos de resistencia o que la ideología de los derechos humanos sean dominantes como nunca antes y esto ocurra en la en la época más violenta de la historia y en donde la extinción mundial es mucho más evidente a luz de todos.

Finalmente, en lo que respecta al derecho como conjuro, resaltamos sus contribuciones sobre el derecho como ideología, ritualismo, simbolismo, en general y el análisis que realiza de algunas ideologías jurídicas que han tenido lugar en Colombia en las últimas décadas. Sin embargo, tomamos distancia de la hoy magistrada J. Lemaitre porque no reivindicamos el fetichismo legal ni en una gestión dual entre político y derecho tal como lo propone dicha autora, sino que le apostamos a una superación definitiva a la juridización de las relaciones sociales y eso me temo que sólo es posible a partir de una emancipación humana, no únicamente política de las clases dominadas, si es que eso existe.

¿CONCLUSIONES?

Existe un aforismo latino que heredamos de la sabiduría romana el cual expresa: “Summum ius summa iniuria” y puede traducirse como: “sumo derecho, suma injusticia”. Ello refleja muy bien nuestra situación actual dado que la injerencia desmedida del Derecho Moderno sobre las diferentes esferas espirituales y materiales en las que se desenvuelve el ser social produce efectos negativos. Así pues, en el sistema mundo, en general, y, en los espacios periféricos, en particular, hay una especie de histeria colectiva, una ceguera y un encanto en torno a los resultados que se pueden obtener por la vía jurídica, aunque los conflictos sociales se multiplican por todo el mundo y los problemas estructurales se agudizan cada vez más.

Ergo, no es coincidencia que en el caso colombiano muchas de las masacres cometidas contra la población civil por parte de actores estatales, contraestatales y paraestatales, fueron perpetradas bajo la vigencia de la Constitución de 1991, una de las cartas políticas más garantistas en la región y al mismo tiempo de las más neoclásicas -desde el punto de vista económico-. Asimismo, una parte considerable de estas atrocidades ocurrieron en pleno apogeo de la jurisprudencia progresista de la Corte Constitucional de Colombia, esto es, en el período que va desde 1992 hasta el 2002. En resumidas cuentas, es una paradoja de triunfos jurídicos y desastres la que caracteriza nuestra época, no sólo a nivel local, sino también global.

Entre tanto, algunos movimientos feministas, críticos estadounidenses y teóricos latinoamericanos denuncian, en sus respectivos escritos, el carácter indeterminado de los campos jurídicos, reconocen cierto grado de autonomía en su funcionamiento e identifican espacios de redistribución que podrían beneficiar a las clases dominadas, en el mejor de los casos. De ahí que, el Derecho Moderno comprende diferentes formas y estructuras coloniales en favor de las clases dominantes y, paralelamente, contempla diversos espacios de resistencia para diversos

grupos oprimidos, aunque estos últimos se tornan relativos y contingentes. En otras palabras, el derecho opera como una espada de doble filo en tanto que puede generar cambios sociales o también obstruirlos (Fitzpatrick, 2010). No obstante, las salidas que ofrecen aquellas perspectivas ante el problema objeto de estudio son ilusorias y abstractas en la medida en que dejan intacto el orden social capitalista, desconocen profundas desigualdades imperantes y soslayan fenómenos sociales como la alienación y la ideología, entre otras cuestiones. Estos problemas que ignoran dichos académicos son complejos, nos afectan a todos los seres humanos de un modo diferenciado y no pueden ser superados a partir de leyes, constituciones o sentencias progresistas. En tal sentido, la enajenación social consiste en un extrañamiento que experimenta el sujeto como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas y del desarrollo de las potencialidades humanas, lo cual puede terminar por distorsionar o degradar su propia personalidad. En términos hegelianos, esta patología social denota la “sensación de ser una máquina movida por representaciones dadas, si bien asimismo las produce” (Hegel, 1978, p. 169).

Ahora bien, Marx distingue, desde su juventud hasta sus obras más posteriores, dos conceptos, como lo son la alienación social y alienación de sí mismo, las cuales aluden a dos relaciones sociales diferentes, aunque enlazadas entre sí. La primera es designada por autores postmarxistas como alienación objetiva y se refiere a la relación enajenada entre el ser humano y sus propios productos (en sentido amplio, incluyendo los entes sociales). La segunda, por su parte, es reconocida como alienación subjetiva y hace alusión a los fenómenos ideológicos, esto es, a la enajenación del sujeto en la sociedad, en su vida misma y en su relación con los demás. No obstante, sólo las cuestiones ideológicas pueden ser superadas individual o colectivamente, puesto que la alienación social requiere de la superación del régimen de acumulación y

explotación vigente, esto es, de la transformación material de la sociedad, tal como afirman autores como K. Marx, G. Lukács, A., entre otros.

Cabe resaltar que según el filósofo de Tréveris, la alienación social implica el desprecio del hombre, del trabajo y de las fuerzas humanas esenciales, en aras de satisfacer los caprichos arbitrarios y bizarros de los capitalistas. Por lo tanto,

La enajenación aparece tanto en el hecho de que *mi* medio de vida es de *otro*, que *mi* deseo es la posesión inaccesible de *otro*, como en el hecho de que cada cosa es *otra* que ella misma, que mi actividad es *otra cosa*, que, por último (y esto es válido también para el capitalista), domina en general el *poder inhumano*. (Marx, 1980, p. 166)

Ahora bien, A. Schaff destaca el nexo causal entre alienación objetiva y subjetiva al afirmar que “la alienación subjetiva tiene su raíz en la objetiva pero no existe en esto ningún principio de vía única: la presencia de la enajenación subjetiva, el hecho de que esta siga actuando en la consciencia del hombre, potencia la alienación objetiva que la condiciona”. (1979, p. 274)

Entre tanto, J. Larraín señala que la crítica a los fenómenos ideológicos (alienación subjetiva) revela los conflictos de diversa índole que emergen en las diferentes formaciones sociales, incluyendo las socialistas. Por ende, según este autor:

Las sociedades capitalistas, aun las más igualitarias, continuarán siendo contradictorias y albergando nuevos conflictos que en la época de Marx ni se sospechaban, como por ejemplo el problema ecológico. En esa medida el concepto crítico de ideología elaborado por Marx puede continuar siendo útil para tratar de desenmascarar todos los intentos de ocultar contradicciones y conflictos que benefician a ciertas formas de dominación o a ciertos grupos privilegiados.

Paradójicamente, el concepto de ideología legado por Marx puede también ser especialmente útil en el desenmascaramiento de las contradicciones y conflictos emergentes en las sociedades socialistas, que la elite gobernante se esfuerza por ocultar. (2014, p. 172).

En este marco alienante, los campos jurídicos modernos despolitizan y deshumanizan a los individuos y a los diversos grupos sociales, configurando una razón instrumental hiper-especializada que deviene en ideologías jurídicas recargadas y en prácticas de subjetivación funcional. Ciertamente, existe una tendencia global en emplear el derecho, así como los elementos que lo componen, de un modo estratégico e incluso contra-hegemónico, con miras a combatir diferentes tipos de exclusión social, suplir políticas públicas deficientes, obtener ciertas reivindicaciones, entre otras. Lo anterior se explica, en buena medida, dados los efectos simbólicos que generan los campos jurídicos y debido a fenómenos sociales como el fetichismo y las ideologías jurídicas, los cuales hacen que el sujeto deposite sus esperanzas en la vía jurídica y en sus potingues mágicos. En ese sentido, el Derecho Moderno opera como el palacio de cristal descrito por F. Dostoievski por cuanto genera una sensación de ilusión y de transparencia entre los habitantes de un determinado territorio, especialmente en sus márgenes. Así por ejemplo, cuando los magistrados de la Corte Constitucional se pronuncian es como si hablara Dios³³, un Ser Supremo que no admite contradicciones y que no tiene necesidad de legitimidad porque él mismo es la fuente de vida.

En ese orden de ideas, uno de los objetivos centrales de las ideologías jurídicas consiste en implantarnos la idea de que este mundo contradictorio lleno de reglas, principios y contratos sociales atomizados es el único posible. Lo anterior, con la finalidad de evitar nuestra auto-

³³ Esta situación es mucho más palpable con magistrados fanáticos como Carlos Bernal Pulido, quien falla con una biblia en la mano derecha y la Constitución en la otra.

destrucción y en aras de negar el Leviatán. Sin embargo, nunca antes en la historia el despotismo se había disfrazado tanto como en los tiempos actuales. En efecto, nunca antes habíamos tenido tantos derechos y simultáneamente una parte considerable de la población se encuentra privada de estos, especialmente en países periféricos como el nuestro.

El hecho de que, a corte de septiembre del 2018, se hayan instaurado siete millones de tutelas en Colombia desde que se creó este mecanismo en 1992 y que buena parte de esos amparos buscaban proteger el derecho a la salud y otros derechos básicos, lo que deja en evidencia es una serie de políticas públicas deficientes, pensadas para enriquecer los bolsillos de un reducido grupo de capitalistas parasitarios, a costa del dolor y del sufrimiento de la mayoría de los colombianos. En este escenario, la ideología jurídico-política vigente intenta hacernos creer que a punta de amparos constitucionales y liquidación de EPS resolveremos los problemas que genera un sistema de salud absolutamente macabro, responsable de la muerte de miles de colombianos. En consecuencia, la acción de tutela se presenta y en algunos casos, funciona como un mecanismo de protección de los derechos fundamentales, no obstante, este también constituye el instrumento ideológico por excelencia del orden social existente, que no sólo oculta la magnitud del problema ya planteado así como de otros asuntos, sino que desmoviliza a las clases sociales oprimidas para que no se atrean a pensar ni a luchar por su emancipación política, y, mucho menos, por una emancipación en términos reales. Por lo anterior, conviene preguntar: ¿Acaso hay en el mundo un país que crea ingenuamente en todas las ilusiones del Estado social de derecho sin compartir sus realidades, tal como ocurre en Colombia?

A diferencia de lo que ocurrió bajo otros modos de producción que han tenido lugar en la historia, el derecho se convirtió en una instancia predilecta para el régimen de acumulación y explotación capitalista, no tanto por su nivel de determinación, sino más bien por el rol de

ocultación que este desempeña al interior de la sociedad burguesa, lo cual resulta indispensable para el funcionamiento del capitalismo. En consecuencia, ante la pregunta: ¿Qué es eso que ocultan los campos jurídicos modernos con tanto ahínco para la pervivencia del sistema? La respuesta que planteamos es la siguiente: Estos ocultan su naturaleza política, las contradicciones materiales sobre las que se sustentan y el predominio que ejerce una clase particular sobre el resto de la sociedad.

Ahora bien, las ideologías jurídicas experimentan una “contaminación” de elementos provenientes de las clases dominadas y de otras clases distintas a la dominante, tal como lo plantean autores estructuralistas como Poulantzas, Pashukanis, Althusser, entre otros. No obstante, tomo distancia de estas perspectivas por la lectura tergiversada que hicieron del joven Marx, especialmente en lo que concierne a la cuestión del derecho como superestructura ideológica.

Así entonces, el derecho se presenta como algo neutral, imparcial y justo, aunque en realidad carece de lo que pregona. A pesar de que los campos jurídicos gozan de una relativa autonomía, no obstante, contribuyen significativamente a la cohesión y unidad de la formación social capitalista. De ahí que, dispositivos jurídicos modernos como los derechos humanos y otros, requieren de una justificación material que no se agota con la mera corrección del procedimiento o con un cambio en la conciencia jurídica. En este escenario, el ser humano se halla determinado por una serie de representaciones jurídicas y categorías abstractas tales como constituyente primario, justicia constitucional, derechos fundamentales, etc., las cuales falsean el todo social, juridizan las relaciones sociales y se encargan de colmar nuestros vacíos. Parafraseando al joven Marx: El derecho es el consuelo que tienen las criaturas agobiadas ante las cadenas que determinan el mundo.

Por consiguiente, las ideologías jurídicas surgen en la medida en que una clase hegemónica busca el “consentimiento activo de las clases dominadas” con miras a manipular las expectativas sociales, introducir ficciones legales de todo tipo y, por supuesto, legitimar su predominio de clase. Por tal motivo, dichas relaciones jurídicas asumen formas específicas envueltas en “brumas místicas” las cuales sirven para ocultar las contradicciones reales y la lucha de clases, entre otras cuestiones. Del mismo modo, las categorías jurídico-políticas que se auto-establecen como técnico-rationales en realidad son nociones ideológicas porque reducen las relaciones sociales al arbitrio de “las intervenciones burocráticas y de los controles judiciales” (Habermas).

Ahora bien, la corriente que defiende la idea de un derecho emancipatorio con condiciones previas en América Latina es más sofisticada que los diferentes tipos de reformismo jurídico, historias críticas modernas y narrativas postmodernas abordadas a lo largo de este escrito. En efecto, los defensores de esta concepción parten de varias premisas ciertas y reconocen algunos de los factores reales de poder a las que se enfrentan en la práctica. No obstante, hablar de derecho emancipatorio sin referirse a fenómenos sociales tan complejos como la alienación y las ideologías, es el equivalente a hablar del organismo humano sin referirse a la célula, con la diferencia de que mientras la célula, desde el punto de vista biológico, constituye una unidad fundamental de la vida; aquellos fenómenos sociales surgieron en un determinado momento histórico, por tanto, no son condiciones inherentes al ser humano sino que pueden ser superadas (o permanecer) bajo una formación social diferente al capitalismo. En suma, son sus propias ausencias las que tornan imaginaria dicha propuesta.

Hablar de derecho emancipatorio es incluso una contradicción hasta en los propios términos: El derecho, en principio, es hostil, denota regulación, orden, coacción, etc.; en cambio, la emancipación, por definición, implica liberación de constricciones, superación de los diferentes

tipos de opresión, etc. Además, el derecho experimenta el tipo más avanzado de cosificación en su relación con los medios: dinero y poder, especialmente bajo el Estado social de derecho, tal como pudimos comprobar en esta investigación. Así entonces, se generan unas perturbaciones funcionales en la psiquis de los individuos e intervenciones reestructuradoras en el mundo de la vida. En este escenario, la democracia y el ser comunitario no sólo son devorados por el hombre burgués y por la sociedad capitalista, sino que, son perturbados por unas patologías específicas que lo (auto)enajenan y lo hiperindividualizan en un momento histórico concreto, tales como “juridización”, “burocratización”, “nomophilia”, entre otras.

Por consiguiente, las metamorfosis jurídicas y sus correspondientes rituales no conllevan a ningún proceso de emancipación social, ni siquiera generan una emancipación política porque esta última corresponde a otro marco de acción y de espacios estructurados de prácticas que, dicho sea de paso, también se encuentran alienados e ideologizados dentro de una sociedad occidental post-ideológica, post-industrial. Del mismo modo, el derecho es cómplice del mundo inverso en que vivimos en la medida en que absorbe y neutraliza las demandas sociales de diferentes grupos oprimidos, mediante postulados románticos y trámites burocráticos, entre otras manifestaciones ideológicas.

En síntesis, el derecho se manifiesta en dos dimensiones tal como lo afirma P. Fitzpatrick: una dimensión relacional y una dimensión extraordinaria. La primera hace referencia a la integración de los campos jurídicos con una multiplicidad de relaciones sociales existentes. La segunda se encarga de neutralizar todo tipo de resistencias y alternativas sociales. Ahora bien, a pesar de que la dimensión relacional comprende diversas resistencias, estas son socavadas por el derecho en su dimensión extraordinaria. En resumidas cuentas, “el derecho demostró ser una forma poderosa de resistir al derecho (2010, p. 34)”.

En lo que respecta a los Estados Capitalistas, estos también actúan estratégicamente y reaccionan ante las presiones externas e internas mediante cambios parciales que no alcanzan a resolver los diferentes problemas estructurales que aquejan a las sociedades actuales. Asimismo, la estabilidad a la que se refiere el consenso neoliberal y que predomina en los Estados Nacionales “es siempre la estabilidad de las expectativas de los mercados y de las inversiones, nunca las expectativas de la gente trabajadora. En efecto, la estabilidad de los mercados e inversiones solamente se consigue a costa de la inestabilidad de las expectativas de las personas” (De Sousa Santos, 2012, p. 82).

De este modo, señalamos que hoy más que nunca es necesario reinventar la emancipación social en términos globales. La humanidad y el planeta entero seguirán en vía de extinción si continuamos por los destructivos senderos del Capital. De igual forma, he de advertir que bajo dichas relaciones económicas hegemónicas, las clases explotadas llevan las de perder en cualquier escenario. Siguiendo a Marx: “en una situación decadente de la sociedad, miseria progresiva; en una situación floreciente, miseria complicada, y en una situación de plenitud, miseria estacionaria”. (1980, p. 56)

Ahora bien, considero que hay un sólo capitalismo que adopta miles de formas como consecuencia de las especificidades históricas con las que se instaura en determinado territorio. Por tal razón, los procesos de emancipación social reales presuponen el diagnóstico de las relaciones sociales existentes que son diferentes -en muchos aspectos y en otro no tanto-, con respecto a la época y al contexto europeo de Marx. Asimismo, es necesario profundizar en los diferentes tipos de alienación e ideologías que experimentamos de un modo diferenciado. De ahí que, la emancipación social no pasa por el campo jurídico hegemónico -que debe ser derrocado- ni se limita al marco de acción política, -que debe de ser tomado-. De lo que se trata en últimas

es de hacer estallar en mil pedazos el régimen de acumulación y explotación capitalista, con su correspondiente sociedad moderna. Romper las bases de ese inmenso edificio parece misión imposible hasta que llegan los días de crisis o se manifiestan las contradicciones reales de clase, como actualmente ocurre en las diferentes protestas sociales y jornadas de paro nacional que tienen lugar en Colombia, Chile, Francia, China, entre muchos otros.

Finalmente, no debemos olvidar los errores históricos que se han cometido en diferentes proyectos que fueron considerados revolucionarios y en realidad terminaron en forma de tragedia, como por ejemplo la revolución rusa, ni soslayar personajes siniestros tales como Stalin, para detectar sus pares en los tiempos actuales, los cuales se experimentan en forma de comedia (cuán Nicolás Maduro). Asimismo, la emancipación social no puede circunscribirse a una revolución obrera, sino que además tendría que estar integrada por diversas luchas sociales de campesinos, indígenas, mujeres, estudiantes, artistas, filósofos, en síntesis, de los que sobran en el capitalismo, de los condenados de la tierra. Así pues, este movimiento real y pluridiverso requiere naturalmente de una conciencia de clase y ambiental para que el fin último no se reduzca a una emancipación política sino que apunte al derrocamiento del régimen de acumulación y explotación vigente, apostándole a la conservación del planeta y a la superación de fenómenos como la alienación y la ideología, entre otros asuntos. Sin embargo, reconozco que en los tiempos actuales parece *“más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”* (F. Jameson).

Culmino este trabajo citando las últimas palabras que aparecen en el libro “Memorias del subsuelo” de Dostoievski: “El diario de este amante de las paradojas no termina aquí. El autor no pudo resistir la tentación de volver a empuñar la pluma. Pero nosotros creemos, como él mismo creyó, que ha llegado el momento de poner el punto final” (2006, p. 96)

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Vision.
- Aristóteles. (1982). *Tratados de lógica*. Madrid: Gredos.
- Bauman, Z. (2015). *La Globalización. Consecuencias humanas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2003). Los juristas, guardianes de la hipocresía colectiva. *Jueces para la democracia*, N°47, pp. 3-5.
- Borón , A. (2003). DEMOCRACIA Y REFORMA SOCIAL EN AMERICA LATINA: REFLEXIONES A PROPOSITO DE LA EXPERIENCIA EUROPEA. En A. Borón, *Estado, capitalismo y democracia en America Latina* (págs. 179-205). CLACSO: Buenos aires .
- Corte Constitucional de Colombia, T-006/92. MP. Eduardo Cifuentes Muñoz
- Corte Constitucional de Colombia , T-475-92. MP. Eduardo Cifuentes Muñoz
- Corte Constitucional de Colombia , C-410- 94. MP. Carlos Gaviria Díaz.
- Corte Constitucional de Colombia, T-299/97. MP. Eduardo Cifuentes Muñoz
- Corte Constitucional de Colombia , C-952 de 2000. MP. Carlos Gaviria Díaz
- Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-025/04. MP. Manuel Cepeda Espinosa
- Althusser. (2003). *Ideología y aparatos ideologicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Vision.
- Aristóteles. (1982). *Tratados de lógica*. Madrid: Gredos.
- Bauman, Z. (2015). *La Globalización. Consecuencias humanas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2003). Los juristas, guardianes de la hipocresía colectiva. *Jueces para la democracia*, 3-5.
- De las Heras, S. (2009). UNA APROXIMACIÓN A LAS TEORÍAS FEMINISTAS. *Universitas*, 45-82.
- De Miguel, A. (2000). Los Feminismos. En C. Amorós, *Diez palabras clave sobre la mujer*. Pamplona: Editorial Verbo Divino.
- De Sousa Santos , B. (2008). Estados plurinacionales y constituyente. *Pueblos Indígenas, Estados Plurinacionales y Derecho al Agua*. Quito.

- De Sousa Santos, B. (2012). *Derecho y emancipación*. Quito : Corte Constitucional para el Período de Transición .
- Dostoievski. (2006). *Memorias del subsuelo*. Biblioteca virtual universal .
- Douzinas, C. (2006). El fin(al) de los derechos humanos. *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época. Vol. 7*, 309-340.
- Engels, F. (2018). Prólogo de Engels a la edición alemana de 1890. En M. y. Engels, *Manifiesto comunista*. Temis.
- Fitzpatrick, P. (2010). *El derecho como resistencia: modernismo, imperialismo, legalismo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- García Canclini, N. (2000). *La globalización imaginada*. Ciudad de México : Editorial Paidós.
- García Villegas, M., & Rodríguez, C. (2003). Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos. En M. García Villegas, & C. Rodríguez, *Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos*. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- García Villegas, M., & Saffon, M. (2011). Derechos sociales y activismo judicial. La dimensión fáctica del activismo judicial en derechos sociales en Colombia. *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 75-107.
- Gargarella, R. (2011). Pensando sobre la reforma constitucional en América Latina. En C. Rodríguez, *El derecho en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- González Jácome, J. (2017). Los debates sobre la historia del derecho: De las teorías reflejo a la relativa autonomía del campo jurídico. En K. y. Horwitz, *Historias críticas del derecho* (págs. 11-66). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gordon, R. (2017). Historias críticas del derecho. En K. y. Horwitz, *Historias críticas del derecho* (págs. 145-269). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Giroux, H. (1985). Teorías de la reproducción y la resistencia en la nueva sociología de la educación: un análisis crítico. *Cuadernos Políticos*, 36-65.
- Habermas. (1992). *Teoría de la acción comunicativa, II*. Madrid: Taurus ediciones.
- Harvey, D. (2018). La dialéctica. *Revista Territorios*, 245-272.
- Hegel, G. (1968). *Filosofía del derecho* . Buenos aires : Editorial Claridad.
- Hegel, G. W. (1978). *Escritos de juventud*. Madrid : Fondo de Cultura Económica.
- Horwitz, M. (2017). El ascenso del formalismo jurídico. En K. y. Horwitz, *Historias críticas del derecho* (págs. 73-87). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Kennedy, D. (2017). Hacia una comprensión histórica de la conciencia jurídica: el caso del pensamiento jurídico cásico en Estados Unidos, 1850-1940. En M. Horwitz, Kennedy y

- Gordon , *Historias críticas del derecho* (págs. 103-142). Bogotá : Universidad de los Andes .
- Larraín, J. (2014). *El concepto de ideología. Vol.1.* Santiago: Editorial Lom .
- Leung, G. (2018). ¿Qué es la teoría crítica legal? ¿Es posible pensar por fuera del derecho? . En D. Hincapié y Castro, *Filosofía del derecho GlocAL. ¿Prolegómenos hacia una teoría decolonial del derecho?*
- Lukács , G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.* México D.F.: Grijalbo.
- Lukács, G. (2013). *Ontología del ser social: La alienación* . Buenos Aires: Ediciones Herramienta .
- Marcuse. (1968). *Cultura y sociedad.* Editorial sur: Buenos Aires .
- Marx, K. (1992). *La cuestión judía y otros escritos.* Buenos aires: Planeta.
- Marx, K. (1971). *Textos 1837-1847.* Bogotá : Eris editorial .
- Marx, K. (1974). *La ideología alemana.* Barcelona: Grijalbo .
- Marx, K. (1980). *Manuscritos economía y filosofía* . Madrid: Alianza Editorial .
- Marx, K., & Engels, F. (2018). *Manifiesto comunista* . Bogotá : Temis.
- Mejía , O., & Mápura, L. (2009). Alienación, ideología y cosificación: una mirada desde las teorías críticas a la jurisprudencia colombiana. *Pensamiento Jurídico N°24*, 131-154.
- Mejía, O. (2013). *Derecho, alienación e ideología.* Bogotá: Ibañez .
- Meneses, M. e. (2006). Un derecho para la emancipación social. En J. De la Torre, *El Derecho como arma de liberación en América Latina.* México: CENEJUS, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales.
- Molina, C. (2005). Las teorías del sistema dual (Capitalismo + Patriarcado). En C. Amorós , & A. De Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización.* Madrid: Minerva Ediciones.
- Palmier, J.-M. (1971). *Hegel: Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano.* México D.F. : FONDO DE CULTURA ECONÓMICA (FCE).
- Pashukanis. (1976). *La teoría general del derecho y el marxismo* . México D.F. : Grijalbo .
- Patarroyo, L. A. (2011). Máquinas de guerra: Derecho y emancipación. *Via Iuris*, 51-70.
- Pisarello, G. (2012). *Un largo Termidor. Historia y crítica del constitucionalismo antidemocrático* . Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición.
- Poulantzas, N. (2007). *PODER POLITICO Y CLASES SOCIALES EN EL ESTADO CAPITALISTA.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores .

- Rodríguez , C., & Rodríguez, D. (2010). *Cortes y cambio social: cómo la Corte Constitucional transformó el desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Dejusticia.
- Schaff, A. (1979). *La alienación como fenómeno social* . Barcelona: Editorial crítica .
- Serreau, R. (1993). *Hegel y el hegelianismo* . Buenos aires: Eudeba.
- Unger, R. (1998). *Democracy Realized*. London: Verso.
- Uprimny, R., & García Villegas, M. (2004). Corte Constitucional y emancipación social en Colombia. En B. De Sousa Santos, & M. García Villegas, *Emancipación social y violencia en Colombia* . Bogotá : Norma.
- Wolkmer, A. &. (2012). Pluralismo, nuevos derechos y movimientos críticos en la teoría jurídica de Latinoamérica. *Revista Derecho y Ciencias Sociales.*, 182 - 196 .
- Wolkmer, A. (2003). *PLURALISMO JURÍDICO: NUEVO MARCO EMANCIPATORIO EN AMÉRICA LATINA*. CENEJUS.
- Žižek, S. (2003). The Matrix, o las dos caras de la perversión . *Desde el jardín de Freud. Universidad Nacional de Colombia*, 202-307.
- Žižek, S. (2003). *Sublime objeto de la ideología*. Buenos aires: Siglo veintiuno editores.
- Žižek, S. (2012). *Batman y la dictadura del proletariado*. Obtenido de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=155696>