

FETICHIZACIÓN JURÍDICA Y DERECHOS SOCIALES

Jordi Magnet Colomer

Universitat de Barcelona
Observatorio de los Derechos Sociales

Resumen.- Las relaciones, siempre contradictorias, entre *Derecho* y *transformación social* requieren de un estudio pormenorizado entorno al proceso del *fetichismo jurídico*. A lo largo de este texto se realiza un análisis de la *forma-jurídica* en tanto que forma fetichizada de relaciones sociales. Mostrando la vinculación existente entre el proceso del *fetichismo de la mercancía* y el proceso del fetichismo jurídico podemos estudiar alguna de las problemáticas más comunes relacionadas con la noción de *derechos humanos*. Este hacer metodológico nos permite conocer con mayor claridad las causas de su continua vulneración y/o no-aplicación. Conociendo los condicionamientos y antinomias asociados a la noción de derechos humanos - y al Derecho en general-, sólo nos queda apostar por una nueva concepción de derecho más allá del Derecho; capaz de rebasar la forma-jurídica en la que está inmerso: los *derechos sociales*. La motivación que subyace a todo este escrito es el avance hacia una *dignidad humana* concreta, completa y universal.

Conceptos clave.- *Forma-jurídica, fetichismo de la mercancía, fetichismo jurídico, Derecho, derechos humanos, derecho natural, derechos sociales, dignidad humana.*

1. Fetichismo de la mercancía y fetichismo jurídico

Fue Marx quien en el primer capítulo de *El Capital* definió y analizó por primera vez el proceso del fetichismo de la mercancía. Puede decirse que el núcleo de ese análisis ya se encontraba, embrionariamente, en alguna de sus obras de juventud. Así sucede, por ejemplo, con algunos de los conceptos básicos para entender el carácter fetiche de la mercancía, como el de alienación o extrañamiento, los cuales aparecieron en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, publicados veinte años antes que *El Capital*. Pero existe un peligro si se llega a considerar que es posible comprender toda la crítica del fetichismo de Marx utilizando únicamente sus escritos de juventud. Al considerarlo de tal forma, la crítica suele ser relegada al ámbito filosófico o cultural, perdiendo gran parte de su potencial. Las constantes discusiones y ríos de tinta derramados durante el pasado siglo entre los partidarios del “joven Marx, filósofo” y los partidarios del “Marx maduro, científico” se resolvieron demostrando la continuidad inseparable –y no la ruptura epistemológica- entre ambos períodos. Huelga decir que continúan habiendo teóricos empeñados en tal distinción, anclados en posturas ya superadas.

Después de Marx, el análisis del fetichismo de la mercancía fue retomado por el ruso Isaak Illich Rubin en su obra *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Centrándose en la ley marxiana del valor, Rubin sitúa el fetichismo de la mercancía como la base de todo el sistema económico de Marx. Cuando Rubin

publicó su obra en 1924, aún persistía la resaca de las posiciones ortodoxas y vulgares dominantes en la II Internacional. Con la llegada de Stalin al poder, las tesis de Rubin se volvieron más inaceptables de lo que podrían haber sido bajo el prisma de la II Internacional. Rubin fue “depurado” por la represión estalinista. De forma paralela, el joven Lukács publicó *Historia y conciencia de clase* en 1923. El punto fundamental en la obra de Lukács es el análisis de la cosificación o reificación de las relaciones sociales en la sociedad capitalista, vinculado al proceso del fetichismo de la mercancía. Sus ideas fueron ampliamente difundidas y discutidas, ejerciendo una influencia enorme en toda una generación de teóricos críticos posteriores¹. Al igual que Rubin, Lukács sufrió la represión de la ortodoxia, siendo expulsado del Partido Comunista por “revisiónismo hegeliano”. A pesar de ello, décadas más tarde escribiría una fuerte autocrítica, renegando de muchas de las tesis defendidas en *Historia y conciencia de clase*.

Con la caja de Pandora abierta gracias a autores como Lukács, fueron surgiendo nuevos intentos de elaborar una crítica a la sociedad capitalista en términos similares. Como referencias principales podemos citar las siguientes escuelas y autores: la Escuela de Frankfurt, la Escuela de la Praxis, Henri Lefebvre, Ernst Bloch o los situacionistas. Más actuales son las obras de distintos autores englobados dentro de lo que se conoce como “marxismo abierto”, en especial la obra John Holloway. Holloway ha aportado aire fresco al triste panorama de la teoría crítica actual, volviendo a colocar el análisis del fetichismo de la mercancía, de forma renovada, como eje central de la crítica al capitalismo.

Por fetichismo de la mercancía hay que entender aquel proceso mediante y gracias al cual las relaciones sociales entre las personas aparecen como relaciones mediatizadas por cosas. Lo que han creado los seres humanos se les aparece como algo independiente a ellos, de vida autónoma. El trabajo humano -praxis humana-, manual e intelectual, se convierte en trabajo enajenado -praxis enajenada- cuando los productos del trabajo adoptan la forma de mercancía, presentándoseles como algo extraño. Resulta paradójico que el aumento de la *independencia* entre las personas dentro de la sociedad moderna, vaya unida a una *dependencia* cada vez mayor respecto y a través de las cosas. La realidad se acaba percibiendo y viviendo al revés, es decir, las personas son percibidas y viven como cosas y las cosas como personas. En otras palabras, se produce una “objetivación del sujeto y una subjetivación del objeto” (J.Holloway, 2002:80). Agnes Héller escribe: “las grandes objetivaciones de la sociedad en su conjunto: el trabajo, la ciencia, la política, el derecho, la religión, la filosofía y el arte tomaron cuerpo independiente o, lo que es igual, se despegaron respecto de la vida cotidiana en virtud y a consecuencia del desarrollo de la propiedad privada y de la alienación” (1998:9).

La semejanza más clara puede encontrarse en las “neblinosas comarcas del mundo religioso” donde algo creado por el hombre (Dios) se le presenta,

¹ Esta influencia llega hasta nuestros días. Axel Honneth, vigente director de la Escuela de Frankfurt, publicó recientemente su estudio *Reificación* (2007), donde retoma el análisis de la reificación lukácsiana en base a su “teoría del reconocimiento”. Habermas también se refiere al fenómeno de la cosificación cuando habla de “colonización del mundo de la vida”.

efectivamente, como algo superior a él y que, como tal, ejerce poder sobre él. La tarea de la teoría crítica consiste en invertir este mundo al revés, empezando por colocar al ser humano como ente creativo en el centro; fue el hombre el que creó a Dios –y a la religión- y no Dios el que creó al hombre. De la misma forma que no existe una historia *autónoma* de Dios; ya que ésta *depende* de la historia que de Él hace el hombre en su Historia, no existe una vida *autónoma* del Derecho; ya que éste *depende* de un modo de producción determinado en la Historia del hombre.

Se puede afirmar que gran parte de la teoría imperante ignora la naturaleza transitoria de las formas actuales de relaciones sociales. El pensamiento común en la Academia, incluyendo la economía marxista y el simplismo del marxismo ortodoxo, toma esas formas alienantes como su punto de partida, en lugar de criticarlas (J. Holloway, 2002: 76). Al fin y al cabo, “son formas mentales socialmente válidas, o sea, objetivas, para las relaciones de producción de este modo de producción social históricamente determinado que es la producción mercantil” (K. Marx, 1976:86). Las leyes y el Estado, estudiados principalmente por el Derecho y la ciencia política, pero también por el Derecho y la ciencia política marxista, son formas fetichizantes de relaciones sociales; formas de relaciones *específicamente* capitalistas. Si logramos captar su esencia como provisional, como constante proceso de creación humana, podrá pensarse en un devenir-otro en lugar de introducir la rigidez y la imposibilidad de cambio (o la posibilidad de cambio pero en un futuro remoto, siempre dependiendo, en primer término, de unas supuestas y *objetivas* “leyes del desarrollo capitalista”²). El reclamo del devenir frente a la esesidad, del hacer frente el ser, es clave para producir un cambio sustancial del modelo societario actual.

En el campo jurídico estas últimas concepciones se traducen en un rechazo hacia categorías presentadas como inmutables y eternas que, siendo creadas por el hombre en una formación histórica determinada, deberían entenderse de forma dinámica y transitoria. Nacen en un período concreto y cambian o se extinguirán en otro. Es, por tanto, erróneo, construir categorías jurídicas haciendo abstracción de las relaciones que mantienen con una formación económica y social específica. Asimismo, en el caso que nos ocupa, la categoría de “sujeto de derecho” no es una categoría transhistórica, al contrario; debe estudiarse teniendo presente su condicionamiento histórico. Las tentativas de aproximar la forma-derecho a la forma-mercancía conducen necesariamente a equiparar la fetichización jurídica con la fetichización mercantil.

Ya hemos vislumbrado el hilo conductor para el estudio crítico de la forma-jurídica. No es otro que la consideración del Derecho como 1.) sistema particular de relaciones creadas por el ser humano dentro de unas condiciones de producción determinadas (capitalistas), como 2.) mediación necesaria para el intercambio universal de productores privados formalmente iguales y como 3.) ley transitoria de la sociedad.

² El capital, y sus leyes *objetivas*, no se desarrollan por sí mismos, son cotidiana y continuamente creados por el trabajo, es decir, por nosotros. La teoría crítica debe enfatizar y, por consiguiente, estudiar, el trabajo antes que el capital, pues éste no es nada sin aquél. El punto de partida es el trabajo, la lucha, no el capital. Mario Tronti denominó este proceso de cambio en las prioridades del análisis marxista como “revolución copernicana del marxismo”.

2. Forma-jurídica y teoría marxista del derecho

La teoría marxista del derecho se presenta como una crítica al *apriorismo* (U. Cerroni, 1965:15). Concibe el Derecho siendo consciente que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general”. Las relaciones de producción *infraestructurantes* inciden en las formas de producción intelectual *superestructurantes*. No se parte de una base alienada de análisis de las categorías jurídicas abstraídas de la relación que mantienen con un modo de producción específico, al contrario, se estudia el Derecho como una relación social específica. También tiene en cuenta las generalizaciones y abstracciones de los juristas burgueses, así como todas las cuestiones derivadas en relación al contenido del Derecho, pero únicamente para desvelar su significado real, es decir, para mostrar su condicionamiento histórico, su dependencia respecto un modo de producción determinado. En este sentido, los conceptos jurídicos no deben estudiarse solamente desde el punto de vista del contenido olvidando la cuestión de la forma. La regulación jurídica también debe ser estudiada en cuanto forma de un modelo social particular. Por tanto, la teoría marxista del derecho no es una “crítica del derecho desde el punto de vista del derecho” (U. Cerroni, 1965:95)³.

En las anteriores formas sociales, romana y feudal, el individuo aún se hallaba vinculado al grupo. No es hasta la consolidación de la sociedad capitalista donde el individuo, junto con el máximo desarrollo de la industria y el mercado, se separa definitivamente del grupo. Este hecho sólo es posible mediante la consideración de las personas como seres *formalmente* libres e independientes, las cuales se relacionan entre sí por medio del mercado de los productos de su trabajo *enajenado*. Es aquí donde también puede nacer y, en efecto, nace, la contraposición de intereses privados entre productores de mercancías que se consideran a sí mismos como propietarios privados. Ésta última es la base de la regulación jurídica y de la forma-derecho en general. El Derecho más desarrollado, su forma última es, pues, el Derecho de la sociedad capitalista. No hay duda de que existe una relación inseparable entre sujeto de derecho y poseedor de mercancías. Nada más falso, por lo tanto, que considerar el Derecho como la organización racional de relaciones sociales basadas en el libre encuentro de la voluntad de los individuos. ¿Puede hablarse entonces de “sujeto de derecho” si, a través de la socialización de los medios de producción y la propiedad colectiva de los productos del trabajo, desaparece la contraposición entre intereses privados y de éstos con el interés general, conciliándose lo subjetivo con la voluntad general?

Imaginemos una sociedad regida por la autogestión de todos los aspectos de la vida en lugar de por el intercambio mercantil de casi todos ellos. Entonces, y sólo entonces, lo uno (autogestión) será la sustitución de lo otro (Derecho). Mientras la autogestión generalizada fuera extendiéndose, sin ser aún realizada plenamente, el Derecho sería una “herencia de la época burguesa destinada a sobrevivir a la propia burguesía”. Al realizarse completamente, la norma jurídica desaparecería, pues: “no toda la regulación de las relaciones sociales se hace por medio del Derecho –*norma jurídica*-, sino que aquella sólo en determinadas condiciones –*capitalistas*- asume carácter jurídico” (R. Conde,

³ De ahí que resulte absurdo hablar de un hipotético “Derecho marxista”.

1989:99). A partir de ese momento, en lugar de normas jurídicas habría meras normas técnicas. Sin embargo, hay quien preferiría hablar de planificación estatal en lugar de autogestión. En ese caso, el Estado sería el encargado de aplicar esas normas técnicas de planificación⁴. La historia paradigmática del derecho soviético durante los años posteriores a la revolución de 1917 y, en concreto, el caso de Pashukanis, nos pueden servir a modo de ejemplo.

2.1. El derecho soviético

Los meses siguientes a la revolución de octubre, evidenciaron que la nueva realidad no encajaba en los moldes teóricos anteriores. Los juristas soviéticos se encontraron en terreno desconocido e inexplorado a medida que la planificación estatal iba sustituyendo al intercambio mercantil. ¿Qué hacer con el Derecho cuando desaparecen las condiciones materiales que lo sustentan? Parecía que todos ellos, pese a la diversidad de opiniones existentes, convergían en un mismo punto: “la abolición del orden jurídico prerrevolucionario y la superación de la tradición burguesa y su forma de pensar” (R. Conde, 1989:17). Tal era el programa inicial. No obstante, este acuerdo sólo perduró, tambaleante, durante la época del “*comunismo de guerra*”. Pronto surgieron divergencias, especialmente en relación al llamado *período de transición*.

El “comunismo de guerra” (1917-1921) hizo posible pensar en la instauración de una sociedad basada en un “nuevo orden de igualdad y libertad *sin derecho*” (H. Berman, 1967:46). En esa época, inmediatamente posterior al estallido revolucionario, desaparecieron casi por completo las relaciones mercantiles en el conjunto de la sociedad rusa y, con ellas, el Derecho. Surgieron nuevos conceptos para ajustarse a la realidad de los hechos. Stuchka utilizó la expresión “conciencia jurídica de las masas” como sustitución de los antiguos códigos del derecho burgués. La ambigüedad implícita en dicho concepto trajo desacuerdos en el seno del mundo jurídico soviético y del Partido Comunista. Al seguir sólo la voz de la conciencia podía caerse fácilmente en una interpretación subjetivista del Derecho, sin ningún tipo de normas objetivas orientadoras. Ese subjetivismo a menudo era visto con recelo por muchos marxistas, los cuales asociaban subjetivismo con anarquismo. Por otra parte, la crítica de izquierdas dentro del Partido, consideraba el concepto de “conciencia jurídica” como una actitud burguesa destinada a sobrevivir a la propia burguesía. Observaban, no sin razón, que en Rusia existía un “derecho burgués sin burguesía y un Estado burgués sin burguesía”⁵.

El problema principal eran los equívocos entorno la etapa de transición del socialismo al comunismo. Durante el “comunismo de guerra” la transición definitiva parecía estar al alcance de la mano, al punto de llegar a percibirse como el medio -“comunismo de guerra”- (sociedad en transición, socialista) se iba diluyendo en el fin (sociedad comunista). En 1921, entró en escena la Nueva Política Económica (NEP). Con la NEP, el período de transición se

⁴ No es el propósito de este escrito entrar a analizar el Estado en tanto que forma fetichizada de relaciones sociales. Remito al lector a otros trabajos orientados en este sentido como Piccioto & Holloway, *The State and Capital: A Marxist debate* (1978) y “*In and Against the State*” (1980)

⁵ Véase Lenin (2006)

prolongó sólida e inmutablemente, haciéndose difícil vislumbrar su fin, es decir, concebir su posible disolución -por igualación- con el modelo societario definitivo y perseguido: el comunismo. La etapa de transición pasó a ser etapa de consolidación. En los sectores de izquierdas, la NEP fue considerada como un claro retroceso, como negación del devenir comunista. Entre los sectores de derechas se creyó, en cambio, que había llegado el momento de reestablecer el orden jurídico prerevolucionario (burgués) en beneficio de la NEP. La situación económica y social dio un vuelco en sentido inverso a la otredad inicialmente buscada. Pese a la eliminación de la propiedad privada, las relaciones mercantiles, prácticamente desaparecidas durante el “comunismo de guerra”, fueron permitidas, potenciadas y reguladas durante la NEP. De este modo continuó existiendo el Derecho, pues éste no depende de la propiedad de los medios de producción sino del intercambio mercantil. No puede explicarse de otra forma el hecho de que durante la NEP, pese a haber desaparecido en su práctica totalidad la propiedad privada, continuara existiendo el Derecho. Si persistía, e incluso con mayor robustez que antes, era debido a que las relaciones mercantiles seguían desarrollándose a pleno rendimiento. Para maquillar tal evidencia, empezó a hablarse de un nuevo tipo de derecho, de clase y proletario: el “derecho socialista”. Pero sabemos que el Derecho no posee un contenido de clase; Derecho y socialismo son términos contradictorios. Seguramente, alguien podrá preguntarse por qué no es posible una sociedad *socialista con derecho* y, en particular, por qué no es posible un derecho de tipo socialista.

El Derecho, como se ha indicado anteriormente, nace y alcanza su forma más desarrollada en el modo de producción capitalista basado en las relaciones mercantiles; en la contraposición de intereses privados entre los poseedores de esas mercancías. Todo modo de producción socialista debería implicar, *per se*, la eliminación progresiva (no la permisión ni la potenciación) de las relaciones mercantiles. En caso contrario, sería más preciso hablar de socialismo de mercado, de las formas más comunes de la socialdemocracia keynesiana o, directamente, de sociedad capitalista con rostro humano. Jean Marie Vincent lo expresa de forma semejante:

“La Moral, el Derecho y el Estado son formas de la sociedad burguesa. Aunque el proletariado esté obligado a servirse de ellas, esto no quiere decir que sea posible un desarrollo ulterior introduciendo en estas formas un contenido socialista. Estas formas son incapaces de aceptar un contenido semejante y deben desaparecer con la realización del socialismo” (1977:45).

A simple vista podría parecer más revolucionaria la postura que proclama la creación de un nuevo derecho con conceptos propios de apariencia socialista. Sin embargo, sosteniendo tal afirmación se está reforzando una concepción fetichizante, alejada de la apreciación revolucionaria de la realidad, esto es, se está presuponiendo, consciente o inconscientemente, la *inmortalidad de la forma-jurídica*.

2.2. Pashukanis y la desaparición del Derecho

Pashukanis (1891-1937), jurista y marxista soviético, vivió esas mismas contradicciones en su propia carne. Su logro principal fue haber emprendido con el Derecho lo mismo que emprendió Marx con la economía política. Con la

considerable diferencia de que Pashukanis lo hizo bajo el régimen soviético, leninista primero y stalinista después. Elaboró una reflexión sobre el Derecho en tanto que relación social objetiva y específica, evidenciando su fetichización y caducidad, en momentos muy poco propicios a ello. No sólo existía una NEP y un Estado a defender, sino todo un modelo social represivo a legitimar. Y puesto que la teoría marxista del derecho de Pashukanis, dirigida primordialmente a mostrar el fetichismo del sistema jurídico burgués, podría haberse realizado de igual forma antes de la revolución de 1917, nada en ella legitimaba al Estado soviético y a sus prácticas represoras pero tampoco nada en ella las criticaba. Esas prácticas pudieron continuar desplegándose, al límite de llegar a acabar físicamente con Pashukanis, por negarse éste a aceptar que el derecho de la dictadura del proletariado (y el derecho *de Estado* soviético) fuese una nueva clase de derecho, proletario y socialista y no, como pensó siempre él, una mera forma sucedánea de derecho burgués, destinada a desaparecer con la realización completa de la sociedad comunista. Tal como afirma Pashukanis, “Marx concebía el pasaje al comunismo desarrollado, no como pasajes a nuevas formas de derecho, sino como extinción de la forma jurídica en general, como liberación de esta herencia de la época burguesa, destinada a sobrevivir a la burguesía misma ” (E. Pashukanis, 1976:48).

Un código jurídico mínimo que, mientras tanto, hubiese garantizado la supresión de cualquier tipo de uso y abuso de poder y autoridad, podría haber frenado las prácticas represivas leninistas y estalinistas. El principal inconveniente era que en esas condiciones opresoras se hacía muy difícil cualquier intento de pensar y aplicar normas jurídicas con tales propósitos, ya que lo único que debía prevalecer y, a su vez, justificarse, era el *derecho de Estado* soviético y el *derecho económico* en la NEP. Si Pashukanis, además de no haber legitimado las prácticas leninistas y estalinistas, también las hubiese criticado, su vida habría sido algunos años más corta de lo que ya fue. De esta forma, se encontró situado entre la espada y la pared durante toda su vida. No criticó la manera como se estaba llevando a cabo la planificación económica porque, al verla como sustituta de las relaciones mercantiles y del Derecho, ya no entraba en su campo de estudio. Pero el sólo hecho de que Pashukanis considerara que cualquier derecho era burgués dejaba entrever que difícilmente podía entusiasmarse con la existencia de una planificación económica que dependía en tan gran medida del Derecho que, autoproclamado socialista o proletario, tenía por objeto respaldarla jurídicamente.

Ante la ingenua argumentación que establecía las siguientes relaciones: sociedad romana=derecho romano, sociedad feudal=derecho feudal, sociedad capitalista=derecho burgués y dictadura del proletariado= derecho proletario, Pashukanis respondía argumentando que Marx nunca había considerado el período de transición, la dictadura del proletariado, como una formación social. Por lo tanto, creía que lo máximo que podía hacerse durante ese período era utilizar el derecho burgués en beneficio del proletariado, sin olvidar cuál era su naturaleza real, es decir, sin olvidar su naturaleza capitalista. *La Teoría General del Derecho y del Marxismo* de Pashukanis, polemizaba tanto contra aquellos teóricos que creían posible la instauración de un nuevo derecho de contenido socialista como contra aquellos que, mostrándose ultra-revolucionarios, se proclamaban favorables a la desaparición del Derecho en el comunismo sin

entrar en un análisis detallado del mismo. Para Pashukanis, sólo los juristas, por su gran conocimiento de las leyes, eran capaces de construir una teoría general del Derecho. Aunque no bastaba con ser jurista. Si se quería ir más allá del estudio del mero contenido del Derecho, alcanzando también la cuestión de la forma, debía partirse de Marx. La siguiente cita es sumamente esclarecedora al respecto:

“[...] no hay duda de que la teoría marxista debe, no solamente analizar investigar el contenido material de la reglamentación jurídica en las diferentes épocas históricas, sino que debe dar, además, una explicación materialista a la misma reglamentación jurídica en cuanto forma históricamente determinada” (E. Pashukanis, 1976:42).

Entender la regulación jurídica como forma histórica, como forma propia del capitalismo, implica especular acerca de su transitoriedad y desaparición futura, haciendo imposible pensar en un derecho de *contenido* socialista. Esta última idea sólo podía asimilarse partiendo de una concepción dialéctica del marxismo y de la sociedad, alejada del marxismo vulgar imperante (y *objetivizante*) por aquel entonces en la URSS. El marxismo de Pashukanis, como el de Korsch⁶ o Lukács, era dialéctico y hegeliano; “así queda justificado que Pashukanis, uno de los más grandes partidarios de la desaparición del derecho, se haya esforzado en formular una teoría general del derecho trabajando con material perecedero” (R. Conde, 1989:31).

En su prólogo a una de las ediciones en castellano de la obra de Pashukanis, Adolfo Sánchez Vázquez sostiene que, aun aceptando la tesis de la desaparición del Derecho en la sociedad comunista, “no se puede negar-como hace Pashukanis-que el derecho no pueda recibir un nuevo contenido socialista (en el período de transición), aunque éste se halle también destinado a desaparecer”⁷. En otras palabras, Adolfo Sánchez Vázquez aboga por un derecho socialista en el “mientras tanto”, que no se vuelva permanente, rígido y definitivo (justificando prácticas estatales represivas) tal y como sucedió en la URSS, sino que, en todo momento, consecuente con su transitoriedad, sea utilizado correctamente en pro del interés general e individual dentro de las nuevas condiciones sociales creadas. Sánchez Vázquez se sitúa a medio camino entre Pashukanis y los partidarios de un derecho socialista último. Este camino consiste en no negar la posibilidad de un derecho socialista durante el período de transición, sin que ello implique que se esté asumiendo como inmortal la forma-jurídica.

⁶ Karl Korsch en *Marxismo y filosofía* (1978) sostiene argumentos parecidos a los de Pashukanis. Al examinar las relaciones entre marxismo y filosofía, señala el error común que comete la teoría burguesa al pensar que el marxismo pretende instaurar una nueva filosofía (una “Filosofía marxista”) en el lugar de la filosofía burguesa. En su tesis XI sobre Feurbach Marx dice: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo pero de lo se trata es de transformarlo”; de realizar la filosofía en lugar de filosofar sobre la realidad.

7

Véase (<http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=30&article=33&mode=pdf>)

3. Derechos humanos y pseudoconcreción

La crítica a los *derechos humanos* ha sido objeto de numerosos estudios hasta día de hoy. En general, esas críticas se han dirigido a la abstracción que recubre la noción misma de derechos humanos y/o a la presunta universalidad de ellos⁸. Aquí me voy a centrar en el primer grupo de críticas. Declarar a todos los seres humanos como iguales en un sentido abstracto y espiritual puede ser perfectamente compatible con el establecimiento de su desigualdad empírica y real. Que ello suceda tan a menudo no se debe tanto a que, contra todo pronóstico, ciertos países o personas incumplan (o cumplan sólo cuando lo creen conveniente para sus intereses) esos derechos y el objetivo *moral* por el que fueron creados, sino a que, en la propia creación de esos derechos abstractos, no quedaba descartada la posibilidad de su vulneración real. Sólo se condena la vulneración en un plano ideal. Así se entiende, por ejemplo, que el presidente de un país que viole constantemente los derechos reales de miles de personas alrededor del mundo pueda asistir, paralelamente, a numerosas conferencias internacionales acerca de la importancia de preservar los derechos humanos, demostrando su aprobación ideal y discursiva con los mismos. En esa actitud hay elementos evidentes de hipocresía pero son permitidos puesto que, de forma abstracta, ese presidente es un ferviente defensor de los derechos humanos.

Cabe preguntarse de dónde surge esa abstracción inherente a las diferentes declaraciones de los derechos humanos realizadas a lo largo de la historia. Al enunciar algunas de las características vinculadas a la fetichización jurídica ya nos hemos referido al peligro relativo de construir categorías jurídicas abstraídas de las relaciones que mantienen con un modo de producción determinado. El régimen de producción capitalista es desigual por principio. Se basa en la existencia de explotadores y explotados, de aquellos que poseen los medios de producción y aquellos que únicamente poseen su fuerza de trabajo y se ven forzados a venderla a otros si quieren sobrevivir⁹. La aplicación de una medida igual a algo que es desigual intrínsecamente sólo sirve para mantener la igualdad ficticia y la desigualdad real.

La abstracción también alcanza al ser humano aislado y presocial. Los derechos humanos son posibles desde el momento en que el individuo se separa del grupo y es considerado como un átomo independiente, portador de derechos propios (propiedad privada). Cuando el individuo es separado de su ser-genérico, del flujo social de hacer, de su vida, también es desposeído de la propiedad de su propio destino para pasar a ser propiedad del Estado o del mercado que, tal como señala Holloway (2002), le concede unos derechos que únicamente tienen una función de titularidad simbólica, sirviendo de cobertura legal (de derecho) para la explotación capitalista, haciendo de ésta un

⁸ Las críticas en el primer sentido provienen, básicamente, del campo marxista. En cuanto a la crítica a la "universalidad" de los derechos suele asociarse al relativismo cultural. Como ejemplo del primer grupo de críticas y alguna de sus limitaciones véase Manuel Atienza (1983). Como ejemplo del segundo grupo de críticas, aunque bastante alejado del relativismo, véase Boaventura de Sousa Santos (2001).

⁹ Evidentemente, el antagonismo social actual ya no se basa en un esquema tan simplista. Sin embargo, no podemos entrar aquí en el estudio de las nuevas formas de explotación y estratificación social.

determinado estado de naturaleza, un sistema social eterno, ahistórico¹⁰. Según Marx, “los llamados derechos humanos, a diferencia de los derechos del ciudadano, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad. [...] Se trata de la libertad del hombre considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo [...] Sin embargo el derecho humano de la libertad no descansa sobre la unión del hombre con el hombre, sino que se basa, por el contrario, en la separación entre los hombres. Es el derecho a disociarse, el derecho del individuo aislado, limitado a sí mismo” (K. Marx, 1982:478). La separación del hombre respecto al hombre, cubriéndolo de derechos individuales, es un aspecto más del proceso de *separación* generalizada que tiene lugar dentro de la sociedad capitalista (del producto respecto del productor, del objeto respecto al sujeto etc.). Y, en efecto, también existe una contradicción obvia en el hecho de otorgar una serie de atributos o derechos, que dependen enteramente del acuerdo social, a las personas consideradas presocialmente (por el sólo hecho de nacer y ser humana). Trascender a los seres humanos de la sociedad histórica en que nacen es permanecer en un plano abstracto. Ahora podemos reiterar que “únicamente la transferencia continua de derechos que se opera sobre el mercado crea la idea de un portador inmutable -y universal- de estos derechos” (E. Pashukanis, 1976:99-100).

Llegados a este punto, es preciso que también hagamos referencia a esos derechos del *ciudadano* a los que aludía Marx, oponiéndolos, en cierta medida, a los derechos humanos. El concepto de *ciudadanía* arrastra tras de sí no menos polémicas que la noción de derechos humanos, especialmente en relación a 1) quién merece que se le conceda el título de ciudadano y 2) bajo qué circunstancias. El Estado (*de derecho*) suele ser el ente que confiere dicho título a sus habitantes *legales*. Hay muchos seres catalogados como *ilegales* que también habitan en ese Estado pero que no reciben el título de ciudadano ni, por consiguiente, los derechos asociados a él. Como escribe Holloway, “la noción de ciudadanía es un elemento de la ficción sobre la que se basa la existencia de los estados y, particularmente, la de los estados democráticos o de derecho” (J. Holloway, 2002:139). Una ficción de Estado que tampoco tiene en cuenta ni respeta la presunta universalidad de los derechos presociales entre sus habitantes *ilegales* y que, en teoría, deberían aplicarse independientemente no sólo del lugar de origen, de la raza o de la condición social sino también de la posesión de papeles legales suministrados por el Estado. Este es otro de los ejemplos de cómo, en nuestras sociedades, la igualdad abstracta (derechos presociales del *hombre en general*) y la desigualdad empírica (situaciones concretas de opresiones y desigualdades reales que sufren millones de *hombres concretos* en todo el mundo) pueden convivir simultáneamente.

Una aportación adicional a lo expuesto hasta ahora, sería recordar la distinción hecha por Aristóteles¹¹ entre *justicia formal* (lo justo por ley) y *justicia material* (lo justo por naturaleza). La primera es relativa y siempre depende de la voluntad política. La segunda es universal, inalienable y, en principio, independiente de la voluntad política; es la verdadera justicia. Los derechos

¹⁰ Debo esta última aclaración a mi amigo Isaac Arriaza.

¹¹ Véase Aristóteles (2001).

humanos corresponden a la *justicia material* y deberían aplicarse siempre a todos por igual, sin intromisión de voluntades e intereses políticos. Pero a menudo, tal y como hemos visto, se produce una intromisión y los dos tipos de justicia se encuentran mezclados. En última instancia suele prevalecer la justicia formal, razón por la cual en las diferentes declaraciones de los Derechos Humanos ha primado lo político frente a lo verdaderamente justo, quedándose así en simples declaraciones de buenas intenciones. Ante tal panorama de hipocresía enmascarada de filantropía y de incumplimiento generalizado en relación a los derechos humanos, ¿nos queda alguna esperanza para seguir confiando en el *iusnaturalismo*?

3.1. Derecho natural y utopía social

Si deseamos que, por el momento, la única justicia existente sea la justicia material concreta, debemos defenderla ante las intromisiones políticas de la justicia formal. La crítica a los derechos humanos que se queda en la mera denuncia política de la primacía de la justicia formal, no hace sino seguir la lógica de la instrumentalización política de esos derechos efectuada por la propia justicia formal, postergando indefinidamente la realización de la justicia material concreta. Tampoco debemos limitarnos a criticar el hecho de que las nociones de *justicia* y de *derecho* nazcan de una concepción fetichizada de la realidad social. Pues antes de que estas nociones puedan desaparecer por completo, disolviéndose en el “reino de la libertad”, conviene explotarlas al máximo, exigir la correcta aplicación de la justicia material frente a la formal y valorar la aportación histórica de los derechos humanos a la causa de la emancipación humana; aunque ello también comporte valorar la aportación de las *revoluciones liberales*. Algunos autores se ubican en este punto. No condenan los derechos humanos como productos exclusivamente burgueses y capitalistas sino que tratan de mostrar los elementos de continuidad existentes entre el liberalismo y el socialismo, viendo en el marxismo el desarrollo y profundización de los derechos humanos clásicos (M. Atienza, 1983:4). Actualmente, esta parece ser la postura mayoritaria entre los movimientos sociales de orientación transformadora.

El derecho natural clásico elaborado durante la revolución francesa de 1789 marca el inicio de un camino hacia la libertad igualitaria y social por la cual aun no se ha dejado de luchar. Ciertamente, ese derecho también respondía a las necesidades de una economía capitalista emergente y, en cierta medida, proclamaba una igualdad puramente formal. Pero en él había también un contenido no-burgués y no-capitalista: la racionalización de la rebelión humana en contra de la opresión y la afirmación de la dignidad humana en contextos históricos poco propicios a ello. Así, puede decirse que, el derecho natural *verdadero*, siempre es un movimiento proveniente de abajo, no una manifestación de la autoridad que viene de arriba. En palabras de Mihailo Markovic, “un nivel más alto de derechos humanos y libertades no surge espontáneamente, tampoco son concedidos a una sociedad por su gobierno: serán alcanzados únicamente por la lucha resuelta de varios movimientos emancipatorios” (1981:400).

Siguiendo la argumentación de Ernst Bloch en su obra *Derecho natural y dignidad humana*, podemos relacionar el derecho natural clásico con las

utopías sociales. Para Bloch, “el problema de la herencia del Derecho natural es, a su manera, tan urgente como lo era el de la herencia de las utopías sociales. Utopías sociales y Derecho natural han tenido un cometido complementario en el mismo ámbito humano; marchando juntos, pero, desgraciadamente, no golpeando juntos” (1980:11). No obstante, si las utopías sociales apuntaban a la *felicidad*, las teorías del derecho natural aspiraban a la afirmación de la *dignidad humana*. Bloch cree que ha llegado la hora de superar las diferencias y unir ambas tradiciones, huyendo de posiciones dogmáticas, pues “no hay instauración verdadera de los derechos del hombre sin poner fin a la explotación, no hay verdadero término de la explotación sin la instauración de los derechos del hombre” (1980:11). El autor remarca especialmente el hecho de que, en una sociedad donde todo se ha alienado, los derechos inalienables constituyen un atisbo de esperanza.

No negamos la evidencia e importancia de tales consideraciones, pero tampoco podemos dejar de someter a crítica algunos de los planteamientos de Bloch -y del iusnaturalismo en general-. La confianza que Bloch deposita en el derecho natural parte de una intención crítica *moralizante*. Opone el deber-ser auténticamente socialista y humano a la miseria del ser en la sociedad capitalista. En ningún momento entra Bloch a analizar el derecho natural en tanto que conjunto de categorías intelectuales propias de una formación social concreta. El derecho natural también parte de una configuración históricamente determinada de relaciones sociales y Bloch se limita únicamente a elaborar una “protesta humanista en contra de un orden social opresivo, hecha en nombre de una trascendencia humana suprahistórica” (J-M. Vincent, 1977:64). Obviamente, tampoco encontramos en él reflexiones acerca de la posible desaparición gradual del derecho en una futura sociedad socialista/comunista.

4. Derechos sociales y dignidad humana

¿Puede la noción de *derecho social* resolver *todas* las problemáticas planteadas en este texto? En primer lugar, no es muy difícil deducir que el mismo concepto de derecho social se encuentra contenido en la forma-jurídica. Hemos remarcado los aspectos fetichizantes y abstractos de esta forma particular de relaciones sociales. Creer que por sí solos los derechos sociales son capaces de superar la forma-jurídica y la fetichización asociada a ella es incurrir en una clara contradicción, pues la forma-jurídica abarca también los derechos sociales. En segundo lugar, sin una primera consecución y elaboración de los derechos humanos (civiles y políticos), difícilmente podríamos referirnos ahora a los nuevos derechos sociales (económicos, sociales y culturales, los llamados DESC, pero también más allá de ellos). Y, en principio, si aquéllos eran abstractos, no hay razón alguna para pensar que éstos no lo sean.

La objetividad del Derecho se basa en ser forma específica y, en consecuencia, histórica, de organización de relaciones sociales. Nos encontramos en este período histórico desde hace más de dos siglos. Sabemos que el Derecho es una forma fetichizada de relaciones sociales. Sin embargo, considerar que ese fetichismo está constituido de forma definitiva desde los inicios del derecho burgués (finales siglo XVIII), cubriendo por completo todo lo que desde el derecho se puede hacer, conlleva algunos riesgos. En el caso de la sociedad

soviética en la que vivió Pashukanis, restar importancia al Derecho y a los derechos humanos, dando por sentado su entero fetichismo, tuvo consecuencias fatales. En cierta forma, era un modo de justificar la actuación del gobierno autoritario y represivo aunque fuera, eso sí, en nombre del socialismo.

No puede considerarse más digno ni superior un modelo societario que, considerado a sí mismo socialista o comunista, restrinja libertades, controle la opinión pública y ejecute a opositores políticos, es decir, donde no hayan derechos humanos. En este sentido, siempre es preferible una democracia representativa capitalista, con Derecho y con derechos, por muy abstractos que éstos puedan ser, a una sociedad pseudocomunista y absolutista sin ningún tipo de derechos humanos. Pero la utilización de estos derechos y la lucha por su obtención, deben tomar formas y prioridades diferentes según la sociedad en la que nos encontremos. En las sociedades capitalistas avanzadas, es posible utilizar los niveles de libertad política alcanzados para poner fin a las formas de explotación económica y opresión social. En los países con comunismo de Estado, la prioridad debería ser el fin del absolutismo estatal y la obtención de una democratización política real. Finalmente, en los países del llamado Tercer Mundo, es esencial que se creen las precondiciones materiales y culturales básicas para una implementación completa de los derechos humanos¹².

Ahora bien, la lucha por la obtención y por la correcta aplicación de esos derechos no puede ser considerada como un fin en sí mismo sino como un medio más, aunque de suma importancia, en la lucha global por una dignidad humana concreta, completa y universal. Normalmente, la lucha por los derechos humanos se ha considerado como un fin en sí, como una panacea. Algunos se han sorprendido al comprobar que la obtención formal (y abstracta) de derechos para el conjunto de la población en una sociedad determinada, no era la solución que esperaban para todos los males sociales que la acechaban. Si así fuera, no hubiésemos conocido contradicciones existentes entre Derecho y transformación social, derivadas del carácter fetichizante de aquél.

Pero aquí queremos defender una concepción abierta de los derechos sociales. Entender el fetichismo jurídico, a través de la noción de derecho social, no como un hecho ya instaurado, estable y difícilmente superable, sino como un proceso de fetichización –y anti-fetichización- jurídica constante, variable y fácilmente superable. Consideramos los derechos sociales como un medio más en la lucha por otra sociedad más igualitaria y digna, no como un fin en sí mismos. Si el Derecho es la aplicación de una medida igual a algo que es desigual intrínsecamente (véase página 13), podemos usarlo a favor de los que se encuentran en una situación más desfavorecida. De tal modo, no estaremos manteniendo, mediante la declaración de una igualdad abstracta, la desigualdad intrínseca al régimen de producción capitalista, sino que estaremos eliminando esa desigualdad intrínseca consiguiendo una igualdad real y concreta para todos. La discriminación positiva en relación al Derecho y a la obtención de viejos y nuevos derechos sociales es perfectamente legítima además de loable. I si el concepto de *justicia*, relacionado a menudo con la aplicación de los derechos humanos, es extraído de la relación de cambio

¹² Este argumento puede encontrarse en Mihailo Markovic (1981).

mercantil y no tiene sentido fuera de ella, nos referiremos mejor a *igualdad* y *dignidad*. Precisamente, los derechos sociales pueden empezar a superar la forma-jurídica cuando se confunden con la dignidad y la igualdad humana, o sea, cuando empiezan a perder su atributo de derecho.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. 2001. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza.
- ATIENZA, M. 1983. *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita.
- BLOCH, E. 1980. *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar.
- BERMAN, H. 1965. *Justicia en la URSS. Una interpretación del Derecho Soviético*, Barcelona, Ariel.
- CONDE, R. 1989. *Pashukanis y la Teoría Marxista del Derecho*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- CERRONI, U. 1965. *Marx y el Derecho Moderno*, Buenos Aires, Jorge Álvarez.
- HELLER, A. 1982. *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Península.
- HOLLOWAY, J. 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Barcelona, El Viejo Topo.
- HONNETH, A. 2007. *Reificación*, Buenos Aires, Katz.
- KORSCH, K. 1978. *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel.
- LENIN, V. 2006. *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza.
- MARKOVIC, M. 1981. "Philosophical Foundations of Human Rights", *Praxis International*, nº4, pp.386-400.
- MARX, K. 1976. *El Capital*, vol. I, Barcelona, Grijalbo.
- 1982. *Escritos de juventud* ("Sobre la cuestión judía"), México, Fondo de Cultura Económica.
- PASHUKANIS, E. 1976. *Teoría general del Derecho y del Marxismo*, Barcelona, Editorial Labor.
- PICCIOTO, S. & HOLLOWAY, J. 1978. *The State and Capital: A Marxist Debate*, Edward Arnold, London.
- 1980. *In and Against the State.*, Londres, Pluto Books.
- SOUSA SANTOS, B. 2001. "Las tensiones de la modernidad," en Monoreo, M. y Riera M. *Porto Alegre. Otro mundo es posible*, pp. 163-189, Barcelona, El Viejo Topo.
- VINCENT, J-M. 1977. *Fetichismo y sociedad*, México, Ediciones Era.

(*) Licenciado en Sociología por la Universitat de Barcelona (UB) y miembro del "Observatorio de los Derechos Sociales" (www.observatoridretsocials.org).