

Crítica jurídica y política en Nuestra América

#16

Enero-marzo 2023

**Venezuela:
La migración
inducida como
arma de guerra**

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Fernando Giuliani
Luz Marina Toro
Sonia Boueiri
Carlos Rivera Lugo
Sergio Martín Tapia Argüello
Raymundo Espinoza Hernández

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Pensamiento
jurídico crítico
y conflictos
sociopolíticos**



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL

Crítica jurídica y política en Nuestra América : Venezuela : la migración inducida como arma de guerra no. 16 / Fernando Giuliani ... [et al.] ; coordinación general de Aleida Hernández Cervantes ; Diana Isabel Molina Rodríguez ; Sonia Boueiri Bassil ; editado por Carlos Rivera Lugo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-479-6

1. Migración. 2. Derechos Humanos. 3. Marxismo. I. Giuliani, Fernando. II. Hernández Cervantes, Aleida, coord. III. Molina Rodríguez, Diana Isabel, coord. IV. Boueiri Bassil, Sonia, coord. V. Rivera Lugo, Carlos, ed.

CDD 304.80987

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Coordinadoras del Grupo de Trabajo

Aleida Hernández Cervantes

Centro de Investigaciones

Interdisciplinarias en Ciencias y

Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

aleidahc@unam.mx

Diana Isabel Molina Rodríguez

Centro de Estudios e Investigaciones

Latinoamericanas

Universidad de Nariño

Colombia

molinita15@hotmail.com

Sonia Boueiri Bassil

Centro de Estudios Políticos y Sociales de
América Latina

Universidad de Los Andes

Venezuela

soniabbasil@gmail.com

Editor del Boletín

Carlos Rivera Lugo

Maestría en Gestión Cultural

Facultad de Humanidades

Universidad de Puerto Rico

Río Piedras, Puerto Rico

crivlugo@gmail.com





Contenido

5 Presentación

Carlos Rivera Lugo

VOCES

8 La migración inducida y las operaciones psicológicas en la agresión integral contra Venezuela

Entrevista a Fernando Giuliani

Luz Marina Toro
Sonia Boueiri

LECCIONES

28 La antifilosofía de Marx y Lacan

Carlos Rivera Lugo

NOMOS

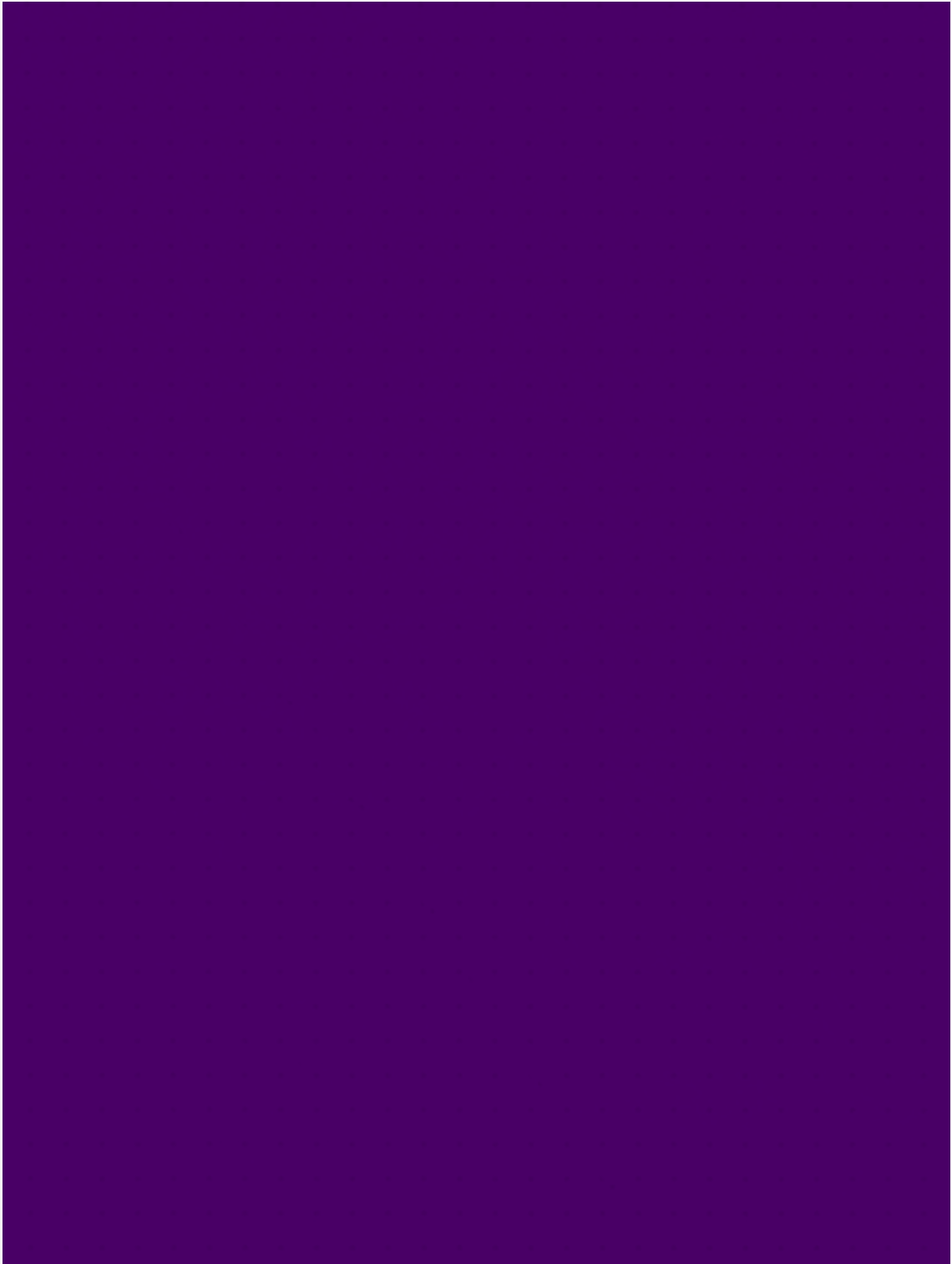
47 Algunos notas sobre el origen de los “Derechos Humanos”

Sergio Martín Tapia Argüello

66 Elementos para un metaanálisis del discurso sobre “Marxismo y derecho”

Raymundo Espinoza Hernández





Crítica jurídica y política en Nuestra América
Número 16 • Enero-marzo 2023



Presentación

Nos place compartirles este nuevo número, el 16, de nuestro Boletín *Crítica jurídica y política en Nuestra América*, publicado ahora por el Grupo de Trabajo CLACSO “Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos”.

En éste destacamos el tema del uso por Estados Unidos de la agresión psicológica y la migración inducida como armas de guerra contra Venezuela, según descrito magistralmente por el psicólogo venezolano Fernando Giuliani. Es la primera de una serie de entrevistas realizadas por las compañeras Luz Marina Toro y Sonia Boueiri, de nuestro Grupo de Trabajo, sobre diversas manifestaciones de la criminal guerra híbrida con la que Estados Unidos ha estado victimizando a Venezuela.

En segundo lugar, incluimos el texto de una conferencia sobre las perspectivas antifilosóficas de Karl Marx y Jacques Lacan, así como del diálogo entre éstas. Fue dictada por el suscribiente a mediados de marzo de 2023 en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, en Río Piedras.

Le sigue un interesante artículo del compañero Sergio Martín Tapia Argüelles sobre el origen del concepto y de la narrativa actual sobre los “derechos humanos”, detrás de las cuales se esconde el propósito ideológico de invisibilizar sus fuentes materiales, es decir, la constelación de luchas colectivas que potenciaron su reconocimiento y formalización jurídica.

Por último, está la colaboración del compañero Raymundo Espinoza Hernández, también miembro de nuestro GT, en la que se posiciona

críticamente acerca de las diversas perspectivas que han surgido en tiempos recientes sobre la relación entre marxismo y derecho.

Reciban mis saludos fraternales de siempre.

Carlos Rivera Lugo
Editor

Voces

Crítica jurídica y política en Nuestra América
Número 16 · Enero-marzo 2023



La migración inducida y las operaciones psicológicas en la agresión integral contra Venezuela

Entrevista a Fernando Giuliani*

Luz Marina Toro**

Sonia Boueiri***

Introducción

Venezuela es víctima de una feroz agresión multiforme y sistemática. Al menos desde 1999, hemos sido objeto de golpes de Estado, sabotajes petroleros y eléctricos, guarimbas, guerra económica, incursiones militares,

- * Psicólogo. Magister en Psicología Social por la Universidad Central de Venezuela. Docente de la Escuela de Psicología de la Universidad Central de Venezuela. Asesor - Consultor en políticas públicas socio-comunitarias y acompañamiento en procesos de fortalecimiento comunitario. Miembro del Colectivo Psicólogas y Psicólogos por el Socialismo.
- ** Abogada y Licenciada en Estudios Internacionales por la Universidad Central de Venezuela. Especialista en Derecho Procesal. Magister en Derecho y Desarrollo y Doctora en Urbanismo. Docente e Investigadora de la Cátedra de Sociología Jurídica de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas en la Escuela de Derecho de la Universidad Central de Venezuela. Asesora y consultora para instituciones públicas y organizaciones comunitarias. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos.
- *** Abogada venezolana con Postdoctorado en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. Profesora titular de la Universidad de Los Andes de Venezuela. Actualmente es una de las Coordinadoras del Grupo de Trabajo del CLACSO Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos.

intentos de magnicidio, hasta la insólita creación de figuras institucionales “paralelas” (un presidente de la República legítimamente electo, y otro “presidente interino” auto-juramentado al cual reconocieron algunos países).



El 8 de diciembre de 2014, Estados Unidos aprobó la Ley 113-278, “Ley Pública de Defensa de los Derechos Humanos y la Sociedad Civil en Venezuela”, con la que se abrió el camino a la aplicación de Medidas Coercitivas Unilaterales. Así fue como el 8 de marzo de 2015, se dictó el Decreto 13692 que establece la posibilidad de aplicar un conjunto de “sanciones” contra Venezuela, entre ellas, el bloqueo de activos y la prohibición de transacciones relacionadas con la propiedad, en manos de aquellas personas que determine el presidente de EEUU.

Según una investigación reciente realizada en el Instituto de Altos Estudios de América Latina de la Universidad Simón Bolívar, en Caracas, en

la que se estimó el impacto de las acciones coercitivas ilegales sobre la economía venezolana, se concluyó que las llamadas *sanciones* contra la estatal Petróleos de Venezuela SA, implicaron la disminución de 80% de la producción petrolera desde 2014 y el hecho de dejar de exportar US\$ 152.384 millones por concepto de petróleo entre 2016 y 2021. Esta agresión, así como el ataque a la moneda nacional, el bolívar, generaron una caída del producto interno bruto del 76%, entre 2016 y 2021, y un deterioro de 95% del salario real (Curcio, 2022).

No obstante, esta agresión no convencional (integral y multiforme), no usa sólo el mecanismo de cerco y asfixia de tipo económica:

La Guerra Integral tiene como principal frente de ataque al mediático, todas las ofensivas convergen allí. Por medio de hechos concretos, con la negación de satisfactores materiales como alimentos y medicinas, se busca generar una serie de emociones, todas negativas, para inducir estados de ánimo o sentimientos que influyan en la conducta de la población.

Con el uso de operaciones psicológicas se promueve la discriminación, el odio, el desespero, la angustia, la resignación, el conformismo, la agresividad, la frustración, entre muchas otras sensaciones y actitudes para manipular a la sociedad que es víctima del ataque. Simultáneamente, se intenta llevar estos niveles de estrés a su máximo potencial, con el objetivo de romper la capacidad de resistencia (...) (Angiolillo y Sangronis, 2020: 44).

Por la complejidad del tema, y las formas de agresión, hemos considerado oportuno abordar el tema del “problema de Venezuela” a través de una serie de entrevistas con personalidades de diversa formación, comenzando hoy con el Profesor Giuliani y los elementos de tipo psicosocial que han sido utilizados en esta “guerra de otro modo”, y que han afectado gravemente al pueblo venezolano hasta llevar a Venezuela, incluso, a pasar de ser un país receptor de migrantes a uno emisor, con las grandes consecuencias que ello implica. Comenzamos la entrevista.

LMT y SB: *Desde hace algunos años, en nuestro país, se ha venido presentando un fenómeno de migración por parte de venezolanos y venezolanas que se van a vivir al exterior lo cual es un fenómeno nuevo para nosotros. Pero, además, esto viene ocurriendo de manera muy marcada, en un período histórico en el cual Venezuela es blanco de un asedio y un bloqueo constante por parte de los Estados Unidos y sus países aliados. ¿En qué medida se relaciona el fenómeno de la migración con este asedio y con este bloqueo contra Venezuela?*

Sin duda, hay un proceso migratorio importante en Venezuela. Esto es real y es un fenómeno extraño a nuestra historia ya que Venezuela siempre fue un país más bien receptor de migrantes por lo que es necesario hilar fino para analizar a qué se debe este fenómeno y en qué medida se relaciona con la guerra no convencional¹ que se aplica contra nuestro país y esto es lo primero que vamos a plantear. Tan cierto es que el fenómeno de la migración existe como lo es también que sus causas deben buscarse, justamente, en estos mecanismos y operaciones de esta guerra sobre nuestro país. Podríamos decir que, justamente, son las operaciones de guerra las que generaron las condiciones para estimular e inducir el fenómeno de la migración venezolana y aunque todo esto comenzó hace ya hace algún tiempo, lo cierto es que se acentuó claramente desde hace algunos años para acá. De manera muy general, podemos anticipar que esta guerra no convencional, cuenta con dos brazos, por decirlo así, dos líneas de acción simultáneas: una de ellas es la guerra económica y la otra es la guerra psicológica o las operaciones psicológicas, con lo cual se busca producir un malestar generalizado en la población generando una situación de inestabilidad tal donde la gobernabilidad no sea posible. Ahora bien, la guerra de tipo psicológica en nuestro país, comenzó a partir del año 1998, cuando

1 Este término utilizado por el entrevistado, es uno más entre varios otros, como por ejemplo “guerra híbrida”, “guerra total”, “guerra cognitiva”, todos los cuales designan formas planificadas de injerencia y agresiones que los EEUU y sus socios aliados aplican contra Venezuela, como también lo han aplicado contra otros países, con el fin de producir un cambio de gobierno que resulte funcional a sus intereses imperiales y geopolíticos. Al respecto, sugerimos leer Angiolillo y Sangronis (2020), Boueiri y otros (2021) y Curcio (2018).

ya el entonces candidato a la presidencia Hugo Chávez se vio enfrentado a un conjunto de manipulaciones y mentiras con el fin de que no ganara las elecciones, y eso se mantuvo así durante toda la época en que el presidente Chávez estuvo en el ejercicio de la presidencia. Eran permanentes los rumores, dirigidos sobre todo a la clase media donde se decía, por ejemplo, “si tienes dos apartamentos te van a quitar uno”, “si tienes dos carros te van a quitar uno”, “te van a poner a vivir a los pobres en tu casa”, “te van a quitar la patria potestad de tus hijos” y cosas por el estilo que circulaban en forma permanente. Todo esto fue generando sus impactos en determinados sectores de la población que todavía no era masivo pero que, sin embargo, sirvió de base para determinadas matrices de opinión desfavorables para el gobierno y fue también promoviendo una emocionalidad muy orientada hacia el miedo y la sensación de amenaza e incertidumbre porque se repetía insistentemente que Venezuela se encaminaba a un gobierno totalitario, a una dictadura. Todo esto era un bombardeo permanente que se hacía desde los medios de comunicación de la época, a través de sus artículos, sus editoriales, sus programas y lograron impactar en buena parte de los sectores medios que, dicho sea de paso, ya albergaban un fuerte prejuicio clasista, así como una postura “anticomunista” bastante común en nuestros países.

Esto comenzó a ocurrir en el primer período de gobierno del presidente Chávez. Estamos hablando que todo esto se da a partir del año 1999, pero sobre todo después que aquí ocurrió el golpe de estado en el año 2002², a lo cual siguió inmediatamente el sabotaje petrolero. Entonces el

- 2 El golpe de Estado, al que hace referencia el entrevistado, marcó un hito fundamental en nuestra historia contemporánea ya que mostró, claramente, el papel que jugaron los medios de comunicación y su poder de manipulación en un contexto en el cual se erigieron como verdaderos actores políticos que operaron en contra del gobierno constitucional, generando condiciones de profunda inestabilidad y estimulando la polarización y el enfrentamiento interno. De hecho, fue denominado el primer “golpe mediático” del siglo XXI y, aunque fue derrotado rápidamente por las fuerzas populares, dejó un trágico saldo de pérdidas de vidas humanas al tiempo que también exacerbó la conflictividad social y política. El estudio de este momento histórico, permite comprender mejor los antecedentes de la guerra contra Venezuela, muy especialmente en lo que se refiere a la dimensión comunicacional. Al respecto, nos permitimos recomendar a Brito (2008), Rosas (2022), Sotillo y Ricaurte (2017) y Villegas (2012). Igualmente sugerimos ver

gobierno radicaliza su posición ideológica y ya, para el siguiente período, el gobierno se declara antiimperialista y luego se asume el Socialismo Bolivariano como fuente ideológica del gobierno, y eso generó, atizó esa racionalidad y sobre todo esa subjetividad que habían promovido, ese miedo al comunismo, la instauración de una dictadura y todos esos factores que hemos mencionado. Así se fue produciendo un primer indicio de migración que no fue masiva ni fue generalizada en todos los sectores, fue una migración muy tenue, muy asociada a los sectores medios y profesionales de la sociedad. Fueron, en general, profesionales de alto nivel, digamos, muy especializados que creían o sentían que todo lo que aquellas campañas predicaban, podía convertirse en algo real y prefirieron irse hacia los Estados Unidos y hacia algunos países europeos, y en mucha menor proporción hacia países latinoamericanos.

Pero fue a partir del año 2013, cuando ocurre la partida física del comandante Chávez y llega a la presidencia Nicolás Maduro, que arreció toda la estrategia de la guerra no convencional contra Venezuela. Fue en ese contexto donde se aplicaron todas las recetas de la guerra no convencional, por eso es que también se habla de guerra total, promoviendo violencia política, generando desabastecimiento y de allí en más, toda la escalada de guerra económica y psicológica que se va a desatar, muy especialmente, a partir del 2015 con la recordada Orden Ejecutiva del entonces presidente Obama³. Es así que comienzan a establecerse, una tras otra, las medidas coercitivas unilaterales contra Venezuela, destinadas a operar contra la economía, contra la producción petrolera, el ataque a la moneda y todo un sinfín de medidas que le fueron impidiendo a Venezuela

los interesantes documentales: “La Revolución no será transmitida” de Kim Bartley y Donnacha Ó Briain (2003), “Puente Llaguno: claves de una masacre” de Ángel Palacios (2004) y “Abril: los medios de la guerra” de Eduardo Vilorio (2022).

- 3 El entrevistado se refiere a la Orden Ejecutiva 13692 del 8 de marzo de 2015, en la que se declara a Venezuela como “una amenaza inusual y extraordinaria para la seguridad de los Estados Unidos”. Mediante este instrumento, el gobierno estadounidense de la época, abrió las puertas para activar todos los mecanismos y medidas que, en el correr de los años, se fueron dictando en contra de nuestro país y que conforman el entramado de asedio y bloqueo contra nuestra Patria, y hoy día suman más de 900 medidas, mal llamadas sanciones.

participar del comercio internacional, renovar créditos en el exterior, comercializar su petróleo, es decir, fue una tenaza que se fue apretando cada vez más, produciendo nefastos efectos en todos los sectores de la sociedad, como fue por ejemplo la hiperinflación inducida, el deterioro de la capacidad adquisitiva y un conjunto de factores que, en suma, nos volvió la vida cotidiana sumamente difícil. Y no olvidemos que, junto con estas estrategias aplicadas contra la economía, siempre estuvieron presentes las operaciones psicológicas, implementadas fundamentalmente a través de los grandes medios de comunicación, así como también a través de las redes digitales. Tales operaciones psicológicas, siempre estuvieron dirigidas a estimular y a promover estados psicológicos, emociones y pensamientos asociados con la incertidumbre, la rabia, el temor y la zozobra, completando así las acciones que se realizan desde la guerra económica y orientadas siempre a generar inestabilidad y descontento en la población canalizado hacia el gobierno y la revolución bolivariana.

Todo esto dejó la mesa servida, por decirlo de algún modo, para que comenzara entonces una fuerte campaña, pero ya de tipo operación psicológica, para inducir la migración. Esta inducción a la migración, hay que leerla bien y no trivializarla, ya que no se trata de algo tan simple como decirle a la gente “hay que irse”, como si las personas fueran una especie de robots. Lo que estaba ocurriendo era que aquí, junto con la guerra económica que nos generó esa alteración tan grave en la vida cotidiana, se promovían permanentes campañas comunicacionales que instalaron narrativas a partir de las cuales se podía prácticamente concluir con que en Venezuela no hay futuro y que la vida aquí era insoportable. Con ello, y desde lo puramente comunicacional, se apuntaba a manipular la subjetividad de la población, pero también a alimentar la matriz de que Venezuela era un Estado fallido, es decir, que el gobierno no podía garantizar la institucionalidad a través de la cual se garantiza la vida, la atención y los derechos de la población, argumentos que, bajo cierta apariencia jurídica, alimenta la idea de la “ayuda humanitaria”, instrumento utilizado por el imperialismo con fines injerencistas.

Estos mecanismos propios de la guerra que usted menciona ¿cómo se instalaron? ¿en qué momento se activaron y se desplegaron de manera tal que tuvieron influencia sobre el proceso migratorio?

Llegamos así a los años 2015, 2016, 2017, años muy complejos. Recordemos que en el 2015 la oposición gana aquí las elecciones parlamentarias y utiliza ese poder para establecer un punto de conflicto en nuestra institucionalidad, intentando forzar vías legales, que no existen bajo nuestro ordenamiento jurídico, para destituir al presidente Nicolás Maduro. Es en ese contexto de una gran zozobra y de una fuerte confrontación política, que ya incluía una injerencia externa permanente, donde se explota al máximo el fenómeno de la migración. Recordemos que, ciertamente, la vida cotidiana de la gente se volvió sumamente difícil y en un marco de graves problemas económicos y alta incertidumbre, la opción de migrar comenzó a cobrar cuerpo en muchas personas, lo cual también fue acompañado de permanentes campañas y estrategias comunicacionales, donde se mostraban y difundían numerosos contenidos de personas que migraban de Venezuela, amplificándose todo ello con permanentes tratamientos periodísticos (aunque de dudosa rigurosidad) que convertían este asunto en un verdadero fenómeno comunicacional. Recordemos, por ejemplo, la visita que una figura del cine como Angelina Jolie hiciera al Perú en el 2018⁴, así como tantos otros ejemplos que tributaron a la construcción de este fenómeno de la migración venezolana. Otro buen ejemplo de ello, eran las “noticias” que se difundían acerca de las supuestas posibilidades que tenían los profesionales venezolanos de emigrar a países latinoamericanos como Chile, Ecuador y otros, bajo la premisa que en estos países podrían ejercer sus profesiones en forma rápida y sin

- 4 Este es un muy buen ejemplo que ilustra la forma en que opera este tipo de guerra a través de la producción de contenidos. Al respecto, sugerimos visitar el siguiente enlace donde se podrán apreciar varias piezas comunicacionales donde se muestra a la actriz en cuestión en el marco de una visita, auspiciada por la ACNUR, a supuestos refugiados venezolanos en Perú:

https://www.google.com/search?q=angelina+jolie+visita+refugiados+venezolanos+en+per%C3%BA&rlz=1C1UUXU_esVE965VE965&ei=RioaZLnLI5SwwbkPlt6umA4&ved=0ahUKEwi5hs78g-

necesidad de homologar sus títulos, casi decían que los recibirían ¡con una alfombra roja! Todo esto estaba muy bien dirigido de manera particular a los profesionales, aunque ya, a partir de ese momento, el fenómeno se había comenzado a extender a otros sectores de la población y los países de destino comenzaron también a ubicarse en la región latinoamericana, especialmente en Perú, Ecuador, Chile, Argentina, Uruguay y, muy especialmente, Colombia, debido a su condición de país fronterizo y también a las facilidades para muchos venezolanos descendientes de colombianos. Cabe decir también que, aunque obviamente todo lo que se decía sobre las facilidades y las posibilidades de trabajo y residencia que se ofrecían en estos países era falso, lo cierto es que, en aquel contexto, este verdadero bombardeo comunicacional funcionó como un efectivo acicate para que no pocas personas creyeran en lo que se les ofrecía y alimentaran así su decisión de irse de Venezuela.

En esta nueva etapa, como les digo, hay gente no profesional que también comienza a migrar, pero que creía que también iba a llegar a estos países y encontraría trabajo fácilmente, y que también resolverían con celeridad su situación legal de residencia. En ese sentido, muchos países crearon mecanismos para atraer migrantes venezolanos bajo la condición de “refugiado” o “exiliado” o “desplazado”, bajo la promesa que, al acogerse a algunas de esas figuras, se les otorgarían las respectivas residencias y hasta contarían con beneficios y ayudas especiales. En realidad, este es un mecanismo muy perverso que busca, como ya les dije, estimular la salida de venezolanos hacia el exterior y, al mismo tiempo, alimentar el expediente del “Estado fallido” y de un gobierno dictatorial que reprime a su población obligándola a huir de su país. Sobra decir que todo esto no fue más que una vil manipulación y la gente no logró obtener realmente sus papeles de residencia sino, en todo caso, una suerte de documento transitorio que le libra de ser deportado pero que no le garantiza sus derechos en el país de residencia y, más aún, restringe sus posibilidades de regresar a Venezuela.

Lo cierto es que, sin lugar a dudas, se trató de un proceso inducido, aunque a simple vista y a la luz de toda la complejidad de nuestro contexto, pueda parecer un fenómeno autónomo e independiente de todo lo demás. Fue inducido porque se fueron construyendo una serie de representaciones sociales e imaginarios estimulados por una situación interna muy difícil y complicada, claramente manipulada por la guerra económica, así como también por todos los mecanismos de injerencia que se implementaron desde fuera de Venezuela, todo ello aderezado por el factor comunicacional. No tengo ninguna duda que, sin la guerra económica y sin la guerra psicológica que se implementó contra nuestro país, el fenómeno de la migración venezolana seguramente no hubiera escalado como lo hizo y no hubiera pasado de aquellas primeras migraciones, muy menores, de las cuales hablamos con anterioridad.

Ahora bien, dentro de estos mecanismos de guerra que usted señala y que han incidido en el fenómeno de la migración venezolana. ¿Se pueden identificar actores concretos que tengan responsabilidad en todos estos procesos?

Sin duda, hay varios actores directamente responsables de todo esto. En primer lugar, el gobierno de los Estados Unidos, independientemente de quién esté ocupando la presidencia. Para nosotros en Venezuela y en toda la América Latina, el imperialismo estadounidense no es una entelequia, es una realidad concreta y aquí la tenemos presente. Y hablamos de toda su institucionalidad política, así como también de todos sus mecanismos jurídicos, militares, financieros, económicos diseñados y preparados para todo tipo de injerencia e intervención en el extranjero. Pero junto con ellos, todos sus países aliados como Canadá, países europeos y algunos gobiernos latinoamericanos que, tristemente, siguen fungiendo como súbditos coloniales de los intereses imperialistas. En ese sentido, el gobierno estadounidense se ha convertido en un actor de primer orden en contra de Venezuela, dirigiendo de forma descarada a la oposición venezolana y dando la pauta a todos los gobiernos lacayos de la región para alinearse en contra de Venezuela. También tienen un

rol fundamental en materia de financiamiento ya que no se puede implementar una guerra como la que se aplica contra nuestro país si no se cuenta con grandes cantidades de dinero que permitan financiar canales de televisión, radios, prensa, periodistas, ONG, “influencers”, entre otros. Es a través de su dirección y a través de su financiamiento que se mantienen todas las operaciones psicológicas que se implementan por la vía comunicacional y también todo lo relacionado con las actividades de diversidad de grupos y organizaciones no gubernamentales que contribuyen con la generación de acciones dirigidas a temas críticos como por ejemplo los derechos humanos, la pobreza y hasta la propia migración. Pero hay mucho más que eso. ¿Quién establece las medidas coercitivas unilaterales, mal llamadas “sanciones”?; ¿quiénes y cómo implementan el bloqueo? ¿quién impide renovar un crédito internacional? Son organismos internacionales, son empresas transnacionales que responden a los intereses de los Estados Unidos y sus aliados, quienes también utilizan la amenaza y el chantaje político, diplomático, comercial y económico a todos aquellos que intenten acercarse o mantener algún tipo de relación o transacción con el gobierno y el Estado venezolano. Fíjate que, en el caso concreto de la migración, no pocos presidentes de la época en Latinoamérica opinaban y hablaban sobre Venezuela en forma descaradamente injerencista y pedían ayuda económica para atender a la población venezolana que había emigrado, todo lo cual era sumamente cínico e hipócrita. Eso hizo Piñera en Chile, Duque en Colombia, eso hicieron en su momento los presidentes y cancilleres de Ecuador y Perú también, entonces teníamos sonando unos discursos, unas narrativas, que no eran cualquier narrativa, porque hablaba un canciller, un presidente, el patético “Grupo de Lima”, el Secretario General de la OEA. Esos son actores e instituciones muy concretas, muy visibles que de forma abierta y descarada, contribuyeron con los mecanismos de esta guerra no convencional y, asimismo, lo hicieron y lo continúan haciendo en relación con la migración venezolana.

Es también conocido por todos que, en varios países, se han presentado situaciones violentas de rechazo y xenofobia contra los venezolanos

migrantes. ¿Cómo se explica esto en el marco de lo que usted plantea sobre la guerra no convencional? ¿Estos hechos pueden tener alguna relación con la forma en que se indujo la migración venezolana?

Bueno, ese es un punto muy importante dentro de este panorama tan complejo de la migración venezolana. Si, tal como lo explicamos, la migración venezolana fue inducida en el marco de la guerra no convencional, debemos ahora agregar otro elemento que nos permite seguir el mismo hilo conductor hacia los intereses por promover la desestabilidad interna y aislar al gobierno y al Estado venezolano en el contexto internacional, sumando siempre a la matriz de un gobierno y un Estado incapaz, dictatorial, etc. En ese sentido, vemos entonces que el fenómeno de la migración, también fue manipulado en términos comunicacionales para posicionar a Venezuela como una amenaza de desestabilización regional. Se trata de hacer ver a Venezuela como un país del cual su población tiene que huir o escapar de cualquier manera, generando entonces una crisis en todos los países que, supuestamente, reciben oleadas inmanejables de venezolanas y venezolanos que llegan escapando de la tiranía y de las condiciones oprobiosas en las que apenas sobrevivían en Venezuela. Esa fue la narrativa que se fue instalando a través de los medios y de las redes, deformando la realidad y abonando las representaciones y los imaginarios más terribles sobre la propia migración venezolana que, ahora, también comienza a verse como un problema para los países receptores.

Al respecto, podemos decir que uno de los principales impulsores de estas matrices de opinión, fue el diputado opositor Julio Borges, quien por cierto fue un abanderado en solicitar las sanciones contra Venezuela, así como en promover la injerencia extranjera en nuestro país. Fue él, quién en forma persistente se expresó sobre la migración venezolana, siempre exagerando y manipulando el fenómeno y afirmando que Venezuela se

había convertido en una amenaza regional.⁵ Llegó incluso a decir, palabra más, palabra menos, que Venezuela era una especie de enfermedad, algo así como una peste y un peligro para la región, sugiriendo que Venezuela exportaba problemas ligados a la delincuencia y cuestiones por el estilo. Borges y otros, atizaron así un asunto muy delicado y complejo ya que no solamente habían sido parte de una estrategia para estimular la migración, sino que ahora, también comenzaron a atizar y a estimular la xenofobia contra sus propios compatriotas, con el mezquino propósito de provocar situaciones de violencia donde estuvieran involucrados compatriotas venezolanos. Y, lamentablemente, esta estrategia funcionó de acuerdo a sus fines, ya que lograron tocar esos resortes de xenofobia que siempre existen en toda sociedad, en mayor o en menor medida pero que en este caso, fueron cobrando forma en algunos países donde habían llegado venezolanas y venezolanos y se fueron generando actitudes negativas en su contra. Una vez más, se utilizaron también los mismos mecanismos comunicacionales de los grandes medios y de las redes a través de los cuales se exponían, a veces de forma sutil y a veces de forma grotesca, situaciones de venezolanos y venezolanas migrantes que destacaban características altamente negativas o los exhibían siempre en situaciones críticas o conflictivas. Así, se recibían noticias y contenidos donde se decía que las venezolanas le quitaban los maridos a las mujeres, que las mujeres venezolanas iban a hacer prostitución, que los que migraban de acá eran delincuentes y así por el estilo.

Obviamente, en algunos casos, habrá habido venezolanos y venezolanas vinculados a la delincuencia o que se han visto incursos en situaciones de violencia, como se hubiesen visto incursos en situaciones de violencia aquí. Por supuesto que también debe existir personas de mal vivir que

5 Al respecto, se sugiere visitar el siguiente enlace:

https://www.google.com/search?q=borges+habla+sobre+la+amenaza+regional+que+representa+venezuela+por+su+migraci%C3%B3n&rlz=1C1UUXU_esVE965VE965&oq=borges+habla+sobre+la+amenaza+regional+que+representa+venezuela+por+su+migraci%C3%B3n&aqs=chrome..69i57.17743j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8#fpstate=ive&vld=cid:98e15908,vid:nYAe7E_NCQ4

han emigrado y al llegar a sus países de destino, se han vinculado con el hampa y la delincuencia que también existe en esos países. Por supuesto que habrá venezolanos y venezolanas que cometerán actos delictivos y fechorías como las pudieron haber cometido aquí y como seguramente habrá connacionales de esos países que también las cometen. Pero se trata, con toda seguridad, de casos excepcionales y de ninguna forma se puede pensar que Venezuela ha sido exportadora de delincuencia ¡por favor! Pero esas campañas y esas matrices se implementaron en medio de este contexto, como ocurrió por ejemplo con la alcaldesa de Bogotá quien en el 2021 tuvo declaraciones terribles que alimentaron esa matriz, a raíz que habían apresado a venezolanos involucrados en hechos violentos.⁶ Se fue imponiendo así esa narrativa de la cual se hicieron eco múltiples actores locales de cada país que tributaron a los intereses de la guerra contra Venezuela. Si no hubiera sido así, no se explicaría por qué comenzaron a aparecer esas conductas xenófobas y hostiles contra los venezolanos y venezolanas. Todo eso condujo, en buena parte, a muchas de estas situaciones terribles que han vivido muchísimos compatriotas a quienes se les ha agredido, se les ha rechazado y hasta muchos de ellos han sido asesinados.

En todo caso, yo creo que es muy triste que un continente que fue soñado por el gran Simón Bolívar como un continente unido en una sola Patria y que siendo Venezuela un país que recibió a chilenos, argentinos, uruguayos, peruanos, ecuatorianos, caribeños, centroamericanos, europeos, colombianos, nuestros compatriotas ahora hayan tenido que vivir todas estas cosas que vivieron. Creo que todo esto hay que analizarlo mucho más, nosotros como sociedades y como pueblos tendríamos que darnos a la tarea de meditar más sobre todo esto que no hace sino dividirnos y enfrentarnos, sirviendo así a los intereses imperialistas y a las oligarquías locales que siempre han segregado y despreciado a sus propios pueblos.

6 Al respecto, se sugiere visitar el siguiente enlace:

<https://www.ntn24america.com/america-latina/colombia/alcaldesa-de-bogota-emite-nuevas-y-graves-declaraciones-xenofobas-contra>

¿Se podría decir entonces que se ha utilizado a la migración como una especie de arma de guerra?

Seguro que sí, me parece muy apropiado decirlo así. La migración ha sido un arma de guerra para la cual han usado a la gente, han usado los sentimientos y las necesidades de la gente, crearon las condiciones de inestabilidad interna, estimularon la migración y también azuzaron la xenofobia contra los venezolanos. Los daños a las personas que han vivido malas experiencias fuera de Venezuela son muy grandes, como lo son también los daños que la migración provocó en nuestro país, porque cada compatriota que se ha ido, es un venezolano menos que está aportando a nuestro país, sea profesional o no, nos hace falta aquí, le hace falta a la sociedad, le hace falta a su lugar de trabajo, le hace falta a su comunidad, le hace falta a su familia. Son daños muy profundos que han causado en todo el tejido social y estos son efectos que causó la utilización de la migración como un arma de guerra, no cabe ninguna duda.

¿Qué hacer ante estos mecanismos de guerra que son tan difíciles de identificar?

Ante este tipo de guerra, son muchas las cosas que tenemos que hacer desde el punto de vista político, comunicacional, económico, geopolítico, en fin, debido a que es una guerra que te ataca por múltiples frentes, entonces tienes que construir también múltiples maneras para enfrentarla. Yo sólo podría hablar en términos psicosociales que, sin duda, representan un aspecto muy importante de la guerra y, en ese sentido, creo que lo primero que tenemos que hacer es generar una profunda conciencia colectiva para asegurarnos que la población la reconoce y la identifica. Si no reconoces la guerra, si no identificas a los actores y las estrategias que utilizan, si no crees incluso que la guerra existe y es real, entonces no tendrás la disposición ni la actitud para enfrentarla. En ese punto, el gobierno ha realizado un esfuerzo sostenido para que la población entienda y reconozca el hecho que estamos bajo un asedio permanente y que todo ello forma parte de estrategias de agresión contra nuestro país,

planificadas e implementadas con el fin de generar la caída del gobierno bolivariano. Esta es una tarea sumamente compleja porque te encuentras con muchas resistencias, porque en realidad es difícil creer que algo así se pueda planificar, siempre hemos dicho que buena parte de las dificultades que se nos presentan para enfrentar la guerra, es una conciencia que resulta bastante ingenua ante este tipo de guerras. Por eso tú ves que muchas de las narrativas que se implementan para denunciar y develar las estrategias de la guerra no convencional, se trivializan y se banalizan y tu escuchas entonces que la gente te dice “ah, sí, ¡seguro que estamos así por la guerra!”, “todo lo que pasa es ¡por las sanciones!”, ves allí como la burla y la ironía actúan como elementos verdaderamente diluyentes de la conciencia sobre la guerra. Esto forma parte de la complejidad a la que nos enfrentamos y por eso debemos implementar una verdadera pedagogía en torno a la guerra, para mí eso es un asunto de seguridad nacional, seguridad de la Nación. Aquí tenemos que explicar todo esto a la población entera, desde los niños hasta los adultos, tenemos que argumentar, explicar y demostrar qué son las mal llamadas sanciones, a dónde apuntan, a qué intereses están sirviendo, qué efectos nos quieren causar y, en el plano psicológico igualmente. Es decir, en el plano psicológico, nosotros tenemos que reconocer las operaciones psicológicas, qué tipo de emocionalidad te estimulan cuando atizan tus miedos y como esos sentimientos de rechazo hacia determinados grupos o hacia determinadas personas, te van a conducir al odio. De hecho, no se llega al odio si no existe un temor irracional sobre el cual se canaliza la hostilidad y la agresividad ante quien o quienes tú consideras que representan una amenaza para ti, para tus intereses, para tu forma de ver la vida. Tienes que identificar cómo día a día te alimentan el miedo, “te van a quitar tu casa”, “te van a quitar tu carro”, “ellos disfrutaban del poder mientras tú no tienes nada”. Igualmente, tienes que identificar bien cómo te estimulan la desesperanza y la incertidumbre, para conducirte a la convicción de que en este país no se puede vivir y que la culpa de todo es el gobierno de Maduro, como lo fue antes la figura de Chávez. Todo esto, que se dice muy fácil, es en realidad una compleja cadena de factores. Y, además, tienes

que ser capaz también de distinguir los efectos de la guerra de otros problemas que son reales y que no podemos atribuírselo solamente a la guerra, sino que forman parte también de las contradicciones y errores propios de todo proceso político y social.

Entonces, todo aquello que sea para inducir el miedo y para inducir la ira, lo tenemos que reconocer así como nosotros sabemos reconocer un alimento en mal estado, tenemos que aprender a reconocer, por ejemplo, un contenido que venga por la red, un programa, una opinión, lo tienes que saber reconocer, es decir, tienes que identificar qué te está estimulando, qué me está estimulando este discurso, por ejemplo, qué aspectos psicológicos me está tocando. ¿Me está estimulando actitudes orientadas para construir o, por el contrario, para destruir? ¿Me está convocando a través de emociones positivas o me está convocando desde la ira y el miedo? Cuando todo esto lo aplicas a un contexto político, te das cuenta que una cosa es intentar cambiar un gobierno por la vía constitucional y con una propuesta alternativa y otra cosa muy distinta es que lo quieras cambiar porque lo odias y por eso, justificas cualquier medio para lograrlo. Esta segunda manera es la destrucción y de allí no puede edificarse nada positivo y, esa es la subjetividad a la que te lleva la guerra. Es así que la oposición venezolana no tiene un proyecto político, aunque sabemos que en realidad ellos encarnan el proyecto neoliberal, pero no es ese el factor que los cohesiona, lo que cohesiona a la oposición venezolana es el odio al chavismo. Al comienzo de este proceso político, se expresó claramente el conflicto de clases que marcó, por un lado, el apoyo masivo de las clases populares a la figura del comandante Chávez y, por el otro, el rechazo y la negación por parte de la mayoría de los sectores medios y altos de la sociedad. Y sobre esa base de rechazo y negación, se fueron abonando las condiciones para llegar al odio que, aunque no sea un sentimiento absoluto que pudiéramos decir que alberga cada persona opositora en nuestro país, yo sí creo que existen sentimientos de odio bastante predominantes hacia el chavismo por parte de la población opositora y eso es un efecto de la guerra no convencional que fue llevando a una situación donde se ha fracturado la convivencia y donde el diálogo se

torna casi imposible, poniéndonos así al borde de un enfrentamiento entre venezolanos como sucedió por ejemplo en el 2017. Allí se expresaron claramente los efectos de la guerra y especialmente en lo que atañe a la guerra psicológica, llegando a vivir situaciones de violencia y destrucción extremas nunca vistas, como fue por ejemplo la quema de personas vivas. ¿cuándo había ocurrido eso en Venezuela? ¿Cuándo? La historia republicana de Venezolana tuvo períodos de alta confrontación interna que jamás mostraron este tipo de situaciones. ¿En dónde en nuestra historia había ocurrido que, en medio de confrontaciones, se hubiera mostrado tales niveles de odio y de saña que llevaron a quemar vivas a personas? ¿De dónde surgió eso? Es muy claro que se generaron condiciones, justamente a través de la guerra no convencional. Entonces, hay que saberla reconocer, tienes que estar muy atento a qué tipo de estado de ánimo, qué tipo de pensamientos, qué tipo de emocionalidad te están generando los contenidos a los que te expones, las opiniones que estás escuchando, el liderazgo que estás siguiendo, ahí tienes que detectar si hay guerra o no. Ahora, el gran problema es que, si tú no crees que hay una guerra, no te va a funcionar este mecanismo que yo te estoy planteando, porque tú no te vas a cuidar, porque vas a decir “¡no señor aquí no hay ninguna guerra! eso un invento de los chavistas”. No hay otra alternativa, debemos redoblar esfuerzos para generar conciencia en torno a la guerra y simultáneamente, hay que trabajar mucho el fortalecimiento psicológico y a la larga siempre eso es conciencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Angiolillo, Pascualino y Sangronis, Astolfo (2020). *Intervencionismo y guerra integral. (Primera aproximación teórica.)* Caracas: Acercádonos Ediciones.

Boueiri, Sonia y otros (2021). *Las medidas coercitivas unilaterales en Venezuela.* Informe de investigación presentado ante el Ministerio del Poder Popular para la Ciencia y la Tecnología. Caracas.

Curcio, Pasqualina. (2022, noviembre). “Impacto económico de las medidas coercitivas unilaterales contra Venezuela (2014-2022)”. Revista *Mundo Nuevo*, Tercera Etapa, Año I, Nº 1.

Curcio, Pasqualina (2018). *Hiperinflación. Arma imperial*. Caracas: Editorial Nosotros Mismos.

Brito, Luis (2008). *Dictadura mediática en Venezuela: investigación de unos medios por encima de toda sospecha*. Caracas:

Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información.

Rosas, Alexis (2022). *La noche de los generales*. Caracas: El Perro y la Rana (Versión digital).

Sotillo, Jesús y Ricaurte, Maita (2017). *Los documentos del golpe*. Caracas: El perro y la rana. (Versión digital)

Villegas, Ernesto (2012). *Abril golpe adentro*. Caracas: Fundarte.



Lecciones

Crítica jurídica y política en Nuestra América
Número 16 · Enero-marzo 2023



La antifilosofía de Marx y Lacan*

Carlos Rivera Lugo**

I. Filosofía y Antifilosofía

¿Qué entendemos por filosofía?

La filosofía —por lo menos en el llamado mundo occidental— tiene como matriz la idea y la posibilidad de un saber absoluto desde la razón. La filosofía anida en un vacío producto del no-reconocimiento de su fundamento material. Pretende agotarse en la mera significación o interpretación.

Por ejemplo, en el caso de Platón, a quien se considera el padre de la filosofía occidental, éste pretende desconocer el despertar del *demos* y

* Texto revisado y ampliado de la conferencia ofrecida por el autor en el Ciclo de Conferencias del Seminario Ludwig Shajowicz del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, miércoles 15 de marzo de 2023, organizado por la Asociación de Estudiantes de Filosofía.

** El autor es Profesor e Investigador Independiente en Filosofía y Teoría del Estado y del Derecho. Es Catedrático retirado de la Facultad de Derecho Eugenio María de Hostos (Mayagüez, Puerto Rico), de la que también fue Decano fundador. Es Profesor del Programa de Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México). Es autor, entre otras obras, de *Estado, Direito e Revolução* (São Paulo, 2022), *Crítica à economia política do direito* (São Paulo, 2019), *¿Ni una vida más para el Derecho! Reflexiones sobre la crisis actual de la forma jurídica* (San Luis Potosí/Aguascalientes, 2014) y *La rebelión de Edipo y otras insurgencias jurídicas* (San Juan de Puerto Rico, 2004). Es miembro del GT CLACSO “Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos” y Editor a cargo de su Boletín “Crítica jurídica y política en Nuestra América”. Email: crivlugo@gmail.com.

la ruptura epistémica que ello representó en Atenas. Para éste, miembro de la clase aristocrática que era desplazada del poder, la nueva realidad resultaba muy aleatoria e inestable. De ahí que lo verdadero y lo justo debía anclarse en algo más determinado e inmutable: la razón y en la idea, fundamentadas en lo divino o natural, y no en lo terrenal o lo social. Lo verdadero y lo justo son ideales que existen a priori, como expresiones de ese orden trascendente, y sólo faltan ser activadas y simbolizadas por nuestra razón.

Frente a Platón, los sofistas, encabezados por Protágoras, sostenían que el Uno se hace dos. La unidad y homogeneidad, impuesta por la clase aristocrática hasta entonces dominante, cede paso a la fragmentación y heterogeneidad. La filosofía occidental nace así como campo de lucha entre clases y sus visiones respectivas de mundo. Lo Uno, lo común, se debe pensar de ahí en adelante desde los muchos y no los pocos. Desde esa perspectiva, el *Logos* es inmanente y no trascendente. Según Protágoras, se potencia desde la *psiché* humana. Lo objetivo es históricamente subjetivo. Se conoce desde la experiencia concreta o *praxis* del sujeto.

Ahora bien, hay que advertir que estamos más bien ante una visión helénica y eurocéntrica sobre el origen del pensamiento. En el caso de las cosmovisiones de los pueblos originarios de esta parte del mundo, hay una tendencia a no reconocer la separación entre la idea y el hecho. Incluso, se sostiene que el mundo se entiende a partir de la existencia material y no ideal de las cosas y los seres, los cuales poseen una vida propia e interrelacionada.

Por otra parte, ¿qué entendemos por antifilosofía? Por antifilosofía entendemos un modo de pensamiento que es la antítesis de la filosofía y lo que ésta ha históricamente representado. La antifilosofía se apuntala en el acto o el hecho que se manifiesta con fuerza normativa. Para ésta lo verdadero y lo justo son producto, en última instancia, de dicho acto o evento, históricamente determinado y autonormado. Por autonormado me refiero a un acto o una práctica autónoma o autodeterminada, es

decir, inmanente. Bajo la antifilosofía, las verdades, así como la justicia, tienen su fuente material en la vida misma. Es por medio del acto, la práctica o el hecho material que se le introduce sentido a las cosas. Las verdades son, por ello, construcciones histórico-sociales y no ideas con una existencia a priori. Su autenticidad está en su demostración fáctica.

Así las cosas, una antifilosofía no se puede reducir a una mera crítica sino que es, en esencia, una práctica que traspasa los límites de lo que ha sido la filosofía, la cual, reitero, tiende a ocultar su base material o fáctica. La antifilosofía busca por ello no sólo interrogar a la filosofía, sino que sobre todo a superarla por medio del acto o hecho radical transformador. La antifilosofía no se conforma con la mera afirmación teórica de ese acto o hecho, sino que también está comprometida con producirlo concretamente.

Bajo la antifilosofía, la práctica es el criterio de la verdad y de lo justo. Lo verdadero y lo justo deben ser demostrados y no meramente teorizados. No basta con la mera subsunción de un acto o hecho a un enunciado normativo abstracto o una ficción normativa.

La filosofía es vista así como un campo de batalla que encierra una contradicción, inherente a las relaciones sociales y de poder más allá de los individuos.

II. Marx frente a la miseria de la filosofía

Ahora bien, quien se distinguió por el asalto radical al cielo filosófico es Carlos Marx (1818-1883). Junto a Federico Engels, afirma en su obra *La ideología alemana*:

“La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres

se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida” (Marx y Engels, 1971: 25-26).

Para Marx, las ideas representan esencialmente “formas de ser, determinaciones de existencia” del sujeto, las cuales expresan unas estructuraciones concretas de las relaciones sociales y de poder. Son inherentemente contradictorias, al igual que las formas sociales y políticas de las que se derivan, aunque también contribuyan a la ordenación y legitimación de dichas formas. Las ideas, nos señala Marx, son formas mentales desarrolladas por la sociedad con el propósito de apuntalar el régimen social vigente.

En su obra *La miseria de la filosofía* (1970), Marx afirma que bajo la filosofía las ideas se entienden por encima de la historia. Sin embargo, insiste en que las ideas son, al contrario, productos históricos y como tal no son expresiones de verdades eternas sino que derivaciones en última instancia de las relaciones sociales de producción y de dominación. La historicidad de las ideas hace que sean además contingentes y transitorias ante el movimiento histórico real y concreto. Marx se dirige contra el ser abstracto constituido por el capital, es decir, el *homo oeconomicus* y el mundo burgués del que es producto. Como tal, la sociedad se nos presenta a primera vista como una suma de individuos aislados de los demás y, por ende, incapaz para asumir su verdadera condición que es social y relacional. El sujeto del capital, puntualiza Marx, posee así una conciencia alienada

y fetichizada de ese mundo. El capitalismo lo reduce a ser una mercancía más dentro de un cálculo racional reducido a lo económico. De ahí que su crítica a la economía política tenga que ser forzosamente también una crítica a la filosofía y sus mitificaciones ideológicas.

No obstante, si bien insiste en que el pensamiento crítico no puede ser reducido a mera abstracción, Marx está dispuesto a aceptar que se acuda inicialmente, con propósitos metodológicos, a ciertas abstracciones o categorías que son el resultado de investigaciones sobre las manifestaciones concretas de las formas sociales del capital. Aún así, se apela de manera transitoria a la abstracción para finalmente pasar a su fundamentación material y sus múltiples determinaciones. Ese es el método que siguió, por ejemplo, para la redacción de su obra cumbre *El capital*.

Ya en el *Manifiesto Comunista* (2015: 120), escrito a raíz de las revoluciones de 1847-48 en Europa, Marx y Engels hablan de como la burguesía lo transforma y reestructura todo a su imagen y semejanza, forzando a los seres humanos “a considerar serenamente sus condiciones de existencia y relaciones recíprocas”. El capitalismo es así no sólo un modo de producción e intercambio, sino que también un modo de dominación y subjetivación. No se reduce a un fenómeno estrictamente económico. Si bien se caracteriza por la producción de mercancías, también produce sujetos para ese proceso. En ese sentido, el materialismo de Marx no ignora el tema de la subjetividad. El sujeto, nos dice Marx en los *Grundrisse* (Marx, 1982: 27), “es algo dado tanto en la realidad como en la mente”.

Sin embargo, es en su crítica al filósofo alemán Ludwig Feuerbach donde Marx aborda más directamente lo que considera como el defecto fundamental de la filosofía, es decir, su tendencia a concebir la realidad como objeto de contemplación, pero no como actividad social y sensorial humana. Por ejemplo, en sus *Manuscritos sobre Economía y Filosofía* reconoce que la gran contribución de Feuerbach fue probar que “la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que es, por tanto, tan condenable como aquella y no representa sino

otra forma, otro modo de existencia de la enajenación del ser humano” (Marx, 1980: 184). Su crítica a Feuerbach es que su concepción sobre la dialéctica de la negación de la negación en cuanto a la Filosofía respecta, aborda la contradicción sin trascender la Filosofía, es decir, la Filosofía se supera a sí misma pero dentro de la Filosofía misma y no más allá de ésta, en su base material.



Ya en sus *Tesis sobre Feuerbach* Marx profundiza en su crítica al autopromulgado materialismo del filósofo alemán. Al respecto, señala en su “Primera Tesis sobre Feuerbach” que la filosofía no logra concebir las cosas, la realidad, lo sensible, como actividad humana concreta, como práctica. De ahí que prevalece una comprensión idealista de la realidad, por oposición a lo que sería una concepción materialista (Marx, 2015: 107).

En ese sentido, para Marx la práctica es el criterio de la verdad. Abunda al respecto Marx en su “Segunda Tesis sobre Feuerbach”: “El problema

de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y la fuerza, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico.”

Ya en la “Undécima tesis sobre Feuerbach”, concluye Marx lo siguiente en su ya famosa sentencia antifilosófica: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

Marx rompe así con las formas clásicas del discurso filosófico. Su objeto es el ser social concreto y no el ser abstracto. Y el ser para Marx es lucha. Es ésta la que le imprime sentido a la existencia humana concreta, con sus avatares y contingencias.

Eso explica porque Marx no aspiró a fundar una nueva filosofía sino que lo que se propuso fue la realización y superación crítica de la filosofía como tal por entender que ésta es la forma de expresión ideológica de las clases dominantes. En el caso de la sociedad capitalista es la expresión ideológica de la burguesía y de su dominación. La filosofía sirve al respecto para apuntalar la nueva visión del mundo bajo la cual el capital pretende subsumir la vida toda, tanto material como subjetivamente. De ahí que para él, dedicarse a producir una filosofía en la forma de filosofía, como algo básicamente diferenciado de las ciencias y enfocada en el individuo en vez de sus relaciones sociales, era hacerle el juego al adversario o enemigo de clase. Lo mismo concluyó en torno al uso de la forma del Estado y la forma del derecho como instrumentos para superar finalmente la sociedad capitalista.

Existe en ese sentido para Marx un afuera de la filosofía, así como también un afuera del Estado y el derecho. Lo que Marx produce y propone en la alternativa es una antifilosofía o una no-filosofía, al igual que un

no-Estado y un no-derecho. Pero no basta para él con una mera negación de estas formas sino que, sobre todo, hay que ir desarrollando también las formas nuevas desde las cuales afirmar concretamente una ruptura con el mundo establecido.

Marx se propone así no una revolución filosófica sino que una revolución científica. Dicha revolución representa la mayor de las rupturas epistémicas y paradigmáticas, al decir de Thomas Kuhn, es decir, una ruptura con el conjunto de ideas, percepciones, valores y prácticas que prevalecían hasta ese momento, lo que incluye el desarrollo de una nueva visión de nuestra realidad, tanto la visible como la invisible, y las formas para transformarla. A la misma vez, Marx transforma el entendido acerca de lo que es la ciencia, imbuyéndola también de una socialidad, politicidad y subjetividad determinantes.

En esencia, se trata de la ciencia de la contradicción. Como ciencia, su desarrollo se da en un contexto histórico estratégico y contradictorio, es decir, determinado también por relaciones sociales y de poder. Su saber debe ser confrontado continuamente con la experiencia. Por ende, no es un saber absoluto, como tampoco son perpetuas sus verdades. Es un saber más bien humilde y contingente dada la movilidad contradictoria y discontinua que permanentemente se despliega al interior de la totalidad. No existe un afuera de ese despliegue concreto y continuo de la contradicción que sirve para mediar nuestro acercamiento al todo. Y es desde este acercamiento comprensivo que podemos entender mejor lo particular. Lo particular para Marx sólo se puede entender a partir de la determinación estructural del todo por la forma mercancía y sus emanaciones sistémicas. Pero es un entendimiento producto, en última instancia, de la práctica como criterio validante y no estrictamente del pensamiento, lo que no quiere decir que la práctica puede prescindir de un pensamiento crítico apuntalado en sus determinaciones materiales.

La perspectiva marxiana se encamina, además, a demostrar que el sujeto moderno no constituye una esencia independiente del conjunto de

relaciones sociales y de poder del que es parte. De ahí que el sujeto no posee un fundamento trascendente sino que un fundamento histórico factual, inmanente a su existencia social. Y la filosofía, en la medida en que posee una matriz metafísica y ahistórica, resulta ya insuficiente para entender el mundo concreto y encarar efectivamente la necesidad de su transformación.

La filosofía nunca fue igual a partir de su crítica antifilosófica. Con Marx se llegó a un punto de no retorno en relación a ésta, de sus preguntas y objetivos.

La negación de la filosofía planteada por Marx es político-práctica, como aclara en su *Prólogo a la Filosofía del Derecho* de Hegel. Al respecto advierte que no se trata de abolir la filosofía sino que de realizarla, aunque puntualiza que no se puede pretender realizar la filosofía sin negarla, creencia común de la filosofía especulativa. Y es que la realización de la filosofía que plantea, requiere ir más allá y en contra de la filosofía misma. Requiere de una base material. Afirma Marx que no se trata de la mera negación de la filosofía sino que de su superación mediante la transformación revolucionaria de su matriz sistémica, es decir, de las condiciones materiales y subjetivas de la vida social, lo que incluye la realización de las necesidades reales: “La teoría logra realizarse en un pueblo sólo en la medida en que es la realización de sus necesidades. (...) ¿Serán las necesidades teóricas directamente necesidades prácticas? No basta que el pensamiento procure acercarse a su realización; también la realidad debe tratar de acercarse al pensamiento” (Marx, 2015: 98-99, 101).

En fin, la emancipación del sistema capitalista sólo puede ser la emancipación del ser concreto y no del ser abstracto. Es una emancipación práctica y no teórica. Dicha realización de la filosofía más allá de sí misma halla en el proletariado su arma material. Es esa filosofía —más propiamente una antifilosofía o no-filosofía, según hemos sostenido— la que sería el arma espiritual o subjetiva del proletariado del que nos habla Marx. Pero al fin y a la postre es esa dialéctica de negación/superación

de la filosofía, en el sentido de negación de lo existente y su realización por medio de la afirmación de algo nuevo. Ello constituye la condición sine qua non incluso para la emancipación final del proletariado bajo la forma también de su eliminación como clase y su realización ya como ser concreto no determinado por las lógicas y formas de la sociedad de clases.

Es en este sentido —cónsono con el tratamiento dado por Marx al tema filosófico a través del conjunto de su obra— que hay que interpretar las siguientes palabras suyas al final del antes citado *Prólogo*: “La cabeza de esta emancipación es la *filosofía*; su corazón, el proletariado. La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado; el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía” (Marx, 2015: 106). Lo mismo enuncia Marx en relación a la economía política, así como también sobre las formas de la política estatal y de lo jurídico: no podrán ser superadas hasta que no sean negadas y realizadas finalmente por medio de la afirmación de formas muy otras de producción e intercambio, de política, de normatividad y regulación en el marco de una nueva sociedad sin clases (Marx, 2015: 446-447).

III. La antifilosofía y el diálogo Marx-Lacan

Y dentro de ese campo de batalla en que se enfrentan la filosofía y la antifilosofía, se distinguen asimismo las valiosas contribuciones más recientes del psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981). Éste representa la actualización del discurso psicoanalítico con el que previamente Sigmund Freud produjo otra de las grandes rupturas paradigmáticas y epistémicas de nuestros tiempos modernos. Lacan se encargó de profundizar la crítica a la filosofía y su diferenciación de la ciencia, que ya estaba presente en el fundador del psicoanálisis. Por otro lado, al igual que Marx, Lacan busca trascender el racionalismo de raíz cartesiana, el cual termina centrándose en el sujeto abstracto del conocimiento.

Lacan se considera un antifilósofo: “Yo me levanto en rebelión ... contra la filosofía. Lo que está claro es su finitud y que ha llegado a su final”

Lacan asocia la filosofía con lo que él llamó el discurso universitario, el cual a su vez relaciona con el capitalismo. A la luz de ese marco discursivo, la filosofía trata, para él, de un conocimiento detrás del cual anida una ideología apenas disimulada, en la que se apuntalan los intereses del amo de turno. Se refiere así a la dialéctica del amo y el esclavo sobre la cual expuso Hegel en su obra *Fenomenología del Espíritu*. Para el francés, bajo esta lógica adversativa, el conocimiento, como también el poder, se burocratiza, se mercantiliza y se fetichiza como fuerza productiva. El amo se presenta con el rostro del experto, el burócrata o el dirigente. Es un régimen actualizado de dominación, imbuido de las lógicas y las relaciones propias del capital.

Para Lacan, la *philia* no es amor a la verdad, así en abstracto, sino que amor a lo que se oculta detrás de lo que se nos enuncia como verdad. Y lo que se oculta detrás de esa verdad es la forclusión o castración del sujeto, es decir, su incapacitación para cambiar las estructuras determinantes de su vida. Es una verdad, la de la razón, que reprime otra verdad, la del inconsciente y las determinaciones estructurales que habitan en éste, las cuales sirven para constituir tanto al sujeto como también sus vínculos sociales.

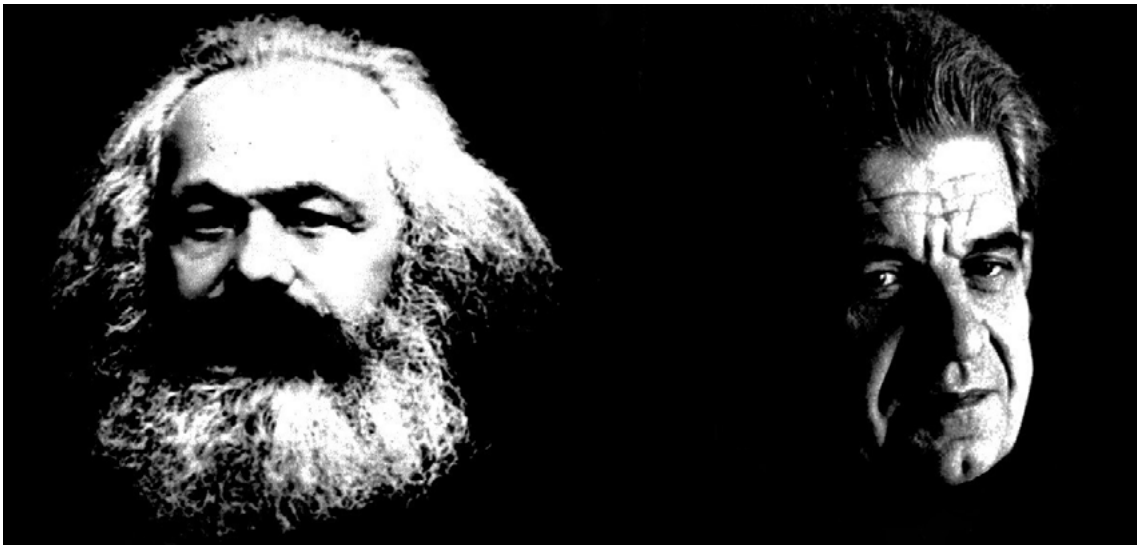
Lacan se define como materialista. Tiende a coincidir, en esencia, con la perspectiva antifilosófica de las *Tesis sobre Feuerbach* y la crítica de la economía política de Marx. No habla del ser en abstracto sino que del sujeto en concreto; tampoco habla del ser y su realidad, sino que del sujeto y *lo real*. Aquí introduce su célebre categoría de *lo real*.

Para Lacan, *lo real* se articula más allá de la realidad, de las circunstancias que podemos conocer. *Lo real* le sirve en gran medida de soporte, como también de límite, a la realidad. *Lo real* sirve, en ese sentido, para la estructuración de nuestra subjetividad. Consiste de las determinaciones

estructurales de la realidad que también llevamos dentro, aunque no estemos comúnmente conscientes de ello.

Según Lacan, *lo real* es “una verdad que es más verdadera que la verdad”. A lo que se refiere es que la verdad no puede ser apalabrada o simbolizada en su totalidad, sino que sólo en parte por medio de imaginarios e ideologías, o por medio de nuestros sueños. Contrario a Calderón de la Barca, en ese sentido los sueños no sólo sueños son.

Lo real está localizado en nuestro inconsciente. El sujeto del inconsciente se erige así en el nuevo sujeto de la ciencia moderna y éste, para Lacan, se trata del sujeto del capital, encarnado en el proletario. En ese sentido, su referente marxiano permite que su materialismo trascienda cualquier limitación del estructuralismo lingüístico y del psicoanálisis freudiano, sus otras dos fuentes principales.



Lacan constituyó un referente de singular importancia sobre el tema de la subjetividad bajo el capitalismo. A pesar de no ser marxista, aún así reconoció en Marx el creador de la noción de síntoma pues es, según el psicoanalista francés, el responsable de la irrupción de la verdad reprimida

bajo el orden establecido. Se refiere a la explotación de un ser humano por otro. El interés particular de Lacan en Marx se puede notar especialmente durante la década del 1966 al 1975 y tendrá en la obra *El capital* uno de sus más importantes referentes.

A partir de ello, Lacan explica que el trabajador, al entregarle su fuerza de trabajo al capital, aliena su libertad. Marx le imprime a este hecho una potencia revolucionaria: la potenciación de una verdad que deconstruye todo el andamiaje ideológico con el que el capital pretende burlarse del mundo e imponer su reproducción ampliada. Para Lacan, el síntoma creado por Marx es la forma conflictual que asume la condición humana en su búsqueda de la verdad en medio de su alienación.

Sin embargo, Lacan encuentra que el síntoma en Marx termina padeciendo de una limitación: haberlo encarnado en un sujeto escindido que habita en un mundo objetivo igualmente escindido. Se refiere al proletario. Mientras por un lado se caracteriza al proletario como desposeído de todo, incluso del saber, por otro lado se le proclama como la nueva posibilidad histórica. Pero el síntoma no se supera por medio del mero conocimiento, insiste Lacan, como tampoco a partir de una comprensión de sus consecuencias económicas. Dicha creencia sólo sirve para seguir alimentando el síntoma en la medida en que no se consigue superar concretamente el discurso de dominación.

Lacan insiste en que el capital no se reduce a lo estrictamente económico. No entenderlo es lo que ha llevado a que, según él, incluso los revolucionarios terminan reproduciendo “el discurso del amo”. Para Lacan, esta lógica adversativa de dominación se materializa en nuestros tiempos en la forma de la burocracia y la pretensión de ésta de representar el saber total ante un proletario que se ha proclamado desposeído de saber y, producto de ello, incapaz entonces de conocer desde sí mismo lo que necesita e, incluso, lo que quiere, es decir, incapaz de la autodeterminación o el autogobierno. Tal pretensión no puede ser otra cosa que reduccionista y opresiva.

Según Lacan, la pretensión burocrática termina por obstruir el movimiento histórico real de la deconstrucción material de esa verdad reprimida de la explotación de un ser humano por otro que es constitutiva del síntoma. Por ejemplo, para Lacan, en el caso del socialismo real europeo, a pesar de todo el esfuerzo por ocultar y negar el surgimiento de un nuevo amo, finalmente se evidenció que nunca se logró trascender la vieja división del trabajo y, por ende, la sociedad de clases. Advierte Lacan: “una ciencia económica inspirada en *El Capital* no necesariamente nos lleva a su utilización como un poder revolucionario y la historia parece requerir ayuda de algo más que una dialéctica predicativa”. La experiencia histórica tiende a validar el juicio lacaniano.

En ese sentido, para Lacan, la verdad, aún la verdad reprimida del capital, nunca podrá apalabrarse o significarse completamente, sobre todo porque la explotación no se reduce a la mera producción y apropiación de plusvalía o plusvalor, es decir, el valor no pagado del trabajo del obrero que es apropiado por el capitalista. La dominación continua del capital, incluso en el ámbito de nuestra subjetividad, no se debe sólo a la explotación económica del sujeto y la reproducción de las condiciones económico-sociales para dicha explotación. Existe además una especie de desamparo que experimenta el sujeto en relación a la satisfacción efectiva de sus necesidades, la cual no se reduce al consumo de cosas que, al fin y a la postre, terminan por reducirse a fantasías de gratificación que nunca alcanzan realmente a producir la satisfacción buscada. De ahí que se desemboca en la misma alienación que en el caso de la producción y apropiación de plusvalía.

Aquí es donde Lacan va más allá de Marx cuando afirma que además de la plusvalía, el capitalista se apropia también de lo que éste nombra como un *plus de goce*. Se trata de la expropiación por el capital de esa otra dimensión de la actividad productiva del sujeto, la producción de esa fuerza propulsiva y problemática que son nuestros deseos, aunque Lacan entiende el goce más allá de éstos. Es la producción que acontece a nivel del inconsciente. Por lo tanto, el capitalista no sólo se apropia del

producto de nuestro trabajo sino que también de la producción del goce que anida más allá de nuestros deseos y placeres, incluso los sexuales. El capitalismo impone una renuncia de facto no sólo al valor justo del trabajo sino que además a la justa valoración del goce. El goce, así como el sujeto deseante, son reprimidos y criminalizados. De ahí el malestar que aqueja a la sociedad y a la cultura actuales, más allá de la crisis económica y política. La relación capital-trabajo adquiere así bajo Lacan una complejidad y profundidad mayor.

Debo mencionar aquí que en el tercero de sus *Manuscritos sobre Economía y Filosofía*, Marx hace referencia someramente al goce como actividad social, aunque con ello se está refiriendo al uso común de la palabra como el disfrute de una relación o de una cosa. Y añade que “el hombre se afirma en el mundo objetivo no sólo en pensamiento, sino con todos los sentidos”. Son “sentidos capaces de goces humanos, sentidos que se afirman como fuerzas esenciales humanas”. Afirma que también ese goce social es también objeto de alienación pues entra en contradicción con las lógicas de producción y dominación del capital. “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*”, puntualiza Marx. Abunda al respecto: “El placer queda subordinado al capital y el individuo que goza subordinado al que capitaliza” (Marx, 1980: 145, 150, 154, 166, 168). Claro está, el concepto del goce en Lacan va más allá, sobre todo porque está inscrito como manifestación no de la consciencia sino del inconsciente.

¿Significa lo antes dicho que estamos condenados irremediabilmente a la sumisión frente a ese orden significativo del capital? Lacan insiste en la historicidad del inconsciente y de *lo real*. Dimensiona lo estructural a partir de su historicidad. La historia es una constelación interactuante de determinaciones estructurales en movimiento permanente. En su definición del inconsciente, el antifilósofo francés se centra en los vínculos sociales que surgen de éstas. Estas no constituyen para él una serie de

relaciones rígidas y ahistóricas. Se caracterizan por un marco estructural al interior del cual hay movimiento e inestabilidad. ¿Debemos entender por ello que existe una posibilidad de un afuera de la “Ley” del Otro? ¿Es la orden de poder de ese Otro puramente represivo o es también productivo, incluso, de la posibilidad de la rebelión?

Si lo real no puede ser apalabrado o simbolizado, sino tan sólo parcialmente, ¿estamos ante un punto muerto? ¿Estamos reducidos a la repetición de un destino que nos condena a deambular por la historia como meros objetos subsumidos bajo los dictados del Otro?

El diálogo Marx-Lacan parecería decirnos, sin embargo, que lo que es imposible de apalabrar, en cambio puede y debe ser entonces demostrado. Sólo podemos acercarnos a *lo real* por medio de nuestros actos, nuestras prácticas y experiencias, así como a través de los hechos que se potencian con fuerza constitutiva de una nueva posibilidad. Es por medio de éstos que se produce nuestro encuentro con *lo real* o, al menos, nuestro acercamiento a éste. Se trata de acciones autonormadas, como previamente señalamos, que no dependen de un Otro para su veridicción y legitimación. Acciones autonormadas a partir de las cuales dejamos de ser sujetos constituidos para hacernos sujetos constitutivos.

Como ya hemos señalado, estamos en un campo de batalla. En ello está el sentido dual del propio término sujeto: por un lado, el sujeto subordinado a un Otro y, por otro lado, el sujeto libre y protagonista autónomo de su propio devenir. Así igualmente se desdoblan las posibilidades del sujeto. El sujeto podrá estar escindido y reprimido, pero lo importante es que también existe y lucha por cambiar el orden que le oprime. No está disuelto en lo estructural. El sujeto es así inherentemente político, potencialmente protagonista de la historia.

Donde hay opresión, existe siempre la posibilidad de la rebelión como impulso contrario. Por eso, el sujeto no es algo permanentemente dado sino que algo permanentemente buscado. Su esencia reside en el

movimiento. Anda en busca permanentemente por despertar la voluntad constitutiva que está siempre latente en él.

En fin, tanto Marx como Lacan coinciden en que lo político es algo consustancial al sujeto. La política nos viene de adentro y consigue su máxima realización en medio de lo que ambos, desde sus respectivas miradas antisistémicas, caracterizan como un acontecimiento históricamente determinado, un momento en que emerge la posibilidad de un quiebre en las determinaciones estructurales de *lo real* del capital. Y no importa que en ese proceso cultivador de esa nueva posibilidad comprobemos que nuestra lucha es una trinchera sin fin, como la de ese otro proletario, el mítico Sísifo.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA


- Alemán, Jorge (2001). Freud y la antifilosofía. *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, Número 5-6, 47-58.
- Althusser, Louis (2015). *Filosofía y marxismo*. México DF: Siglo XXI.
- Althusser, Louis. Freud and Lacan, en ALTHUSSER, Louis (2003). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, Louis (1996). *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. México DF: Siglo XXI.
- Badiou, Alain (2013). *Filosofía y psicoanálisis*. Buenos Aires: La Marca Editora.
- Badiou, Alain (2017). *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autentica Editora.
- Badiou, Alain (2018). *Lacan*. New York: Columbia University Press.
- Balibar, Etienne (2017). *The Philosophy of Marx*. London/New York: Verso.
- Bosteels, Bruno (2008). Radical Antiphilosophy, en *Filozofski vestnik*, Vol. XXIX, Number 2, 155-187.
- Braunstein, Néstor A. (2011). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México DF: Siglo XXI.

- Bruno, Pierre (2020). *Lacan and Marx. The Invention of the Symptom*. New York: Routledge.
- Cavallazzi Sánchez, Alejandro (2019). ¿Qué es antifilosofía? Una consideración según Lacan, Badiou y la filosofía edificante de Rorty, en *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 14, 2.
- Gillot, Pascale (2018). *Althusser e a Psicanálise*. São Paulo: Editora Idéias & Letras.
- Korsch, Karl (1970). *Marxism and Philosophy*. New York: Monthly Review Press.
- Lacan, Jacques (2005). “Del sujeto por fin cuestionado”. En LACAN, Jacques *Escritos I*. México, DF: Siglo XXI, p. 224. Véase también
- Lacan, Jacques (2009). *Seminario 18. De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós, p. 152.
- Lacan, Jacques. *Seminario XVII (1969-70). El reverso del psicoanálisis*. <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/20%20Seminario%2017.pdf>
- Marcuse, Herbert (1968). *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.
- Marx, Carlos (1968). “Prólogo”, en Hegel, Guillermo Federico. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Marx, Carlos & Engels, Federico (1971). *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, Karl (1980). *Manuscritos; economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, Karl (1987). *Miseria de la filosofía*. México DF: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1999). *El Capital I. Crítica de la economía política*. México: FCE.
- Marx, Karl. Tesis sobre Feuerbach, en MARX, Karl (2015). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pavon-Cuellar, David (2017). *Marxism and Psychoanalysis*. London/New York: Routledge.
- Rivera Lugo Carlos (2019). *Crítica à economia política do direito*. São Paulo: Editora Idéias & Letras.
- Rivera Lugo, Carlos (2022). *Estado, direito e revolução*. São Paulo: LavraPalavra.
- Tomsic, Samo (2015). *The Capitalist Unconscious*. London/New York: Verso.
- Tomsic, Samo (2016). Psychoanalysis and antiphilosophy. The case of Jacques Lacan, en Cerda-Rueda, Alejandro (2016). *Sex and Nothing. Bridges from Psychoanalysis to Philosophy*. London: Karnac.



Nomos

Crítica jurídica y política en Nuestra América
Número 16 • Enero-marzo 2023



Algunas notas sobre el origen de los “Derechos Humanos”

Sergio Martín Tapia Argüello*

Introducción

Hablar del origen de los conceptos sociales resulta siempre problemático. Por un lado, existe un problema que podría ser llamado ideológico. Interesarse por el análisis genético de una idea, ha sido una estrategia de visiones conservadoras que pretenden mantener una supuesta “pureza” de los conceptos a través de una interpretación dogmática del pasado. En el derecho, algunas versiones del originalismo constitucional (Scalia, 1997), o los trabajos de la llamada Escuela Histórica del Derecho,¹ son claros ejemplos de esta intención. Estos esfuerzos, que terminan convirtiendo lo que debería ser análisis históricos en narrativas teleológicas y autojustificativas (Heinrich, 2020: 380-381) no ayudan —ni tienen como intención hacerlo— a la comprensión de la realidad y son, por ello, poco útiles para el trabajo académico (Apreza Salgado, Tapia Argüello & Meza Flores, 2017: 5-9).

- * Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coímbra. Correo electrónico: sergioarguello@derecho.unam.mx; parin75@gmail.com
- 1 Sobre este tema, es clásica la crítica desarrollada por Marx (1968: 9) sobre la manera en que la escuela histórica busca siempre llevar a cabo un análisis histórico del derecho, con la condición de sacar al derecho de la historia.

Por otro lado, los procesos sociales son profundamente complejos. Incluso aquellos que podrían ser entendidos comparativamente, como simples, son producto de múltiples condiciones diferenciadas, es decir, multicausales, abiertas, no pocas veces contradictorias, situaciones todas que hacen difícil una aproximación adecuada incluso en un nivel sincrónico. Debido a ello, el análisis de aquello que se asume como la historia de los procesos se convierte en algo mucho más modesto, como, por ejemplo, una revisión de antecedentes. Si bien esto tiene la ventaja de presentar un panorama general que ayuda a construir una narrativa coherente, en realidad también generan procesos de simplificación y reducción, que si no se tratan y entienden en ese sentido, articulan una visión lineal y muchas veces unidireccional de un pasado cerrado por completo (Trouillot, 2017).

A pesar de estos problemas, la Crítica Jurídica Latinoamericana (Correas, 1990; Tapia Argüello, 2018a) se ha preocupado de manera constante por el análisis histórico de los derechos humanos (Correas, 2006; Rosillo, 2011; Tapia Argüello, 2021: 367- 391). No resulta raro, pues distintos discursos de derechos han obtenido una centralidad manifiesta en las prácticas emancipatorias de nuestros tiempos, especialmente después de la caída del socialismo realmente existente y otros referentes de lucha y emancipación social, incluyendo el pensamiento revolucionario (Santos, 2009: 509-510), y a la manera en que las visiones tradicionales,² han intentado naturalizar formas específicas de comprenderles a partir de dichos análisis. Para más, como se ha mencionado ya en otros estudios desde esta perspectiva, la Crítica Jurídica se coloca especialmente en este terreno, porque entiende que el análisis histórico es uno de los componentes esenciales de la lucha en contra de la ideologización que, de manera sistemática, es realizada desde las visiones tradicionales (Rosillo, 2018: 102).

2 A lo largo del texto se usará de manera constante las ideas de “teorías tradicionales” y “teorías críticas” para hablar de los distintos abordajes presentados. Esta diferenciación sigue lo presentado en Horkheimer, 2008. Sobre su aplicabilidad en la teoría jurídica, se ha escrito ya en Tapia Argüello, 2018a y 2023.

I. Modernidad y derechos humanos.

El presente trabajo iniciará con una declaración que puede sonar problemática para el grueso de las personas involucradas en la lucha, ya sea teórica, litigiosa o política, de los derechos humanos. En la forma en que existen en la actualidad, los derechos humanos son exclusivos de la modernidad. Más aún, para evitar todo tipo de confusión posible, son resultado de una forma específica y concreta, que es posible llamar modernidad occidental. Esto significa, por un lado, que los derechos humanos no existieron, históricamente, fuera de la modernidad occidental. Por otro, que puede resultar mucho más problemática, que la única manera de luchar o discutir respecto a los derechos humanos, es a través de los presupuestos, éticos, políticos y epistémicos, de esta modernidad.³

Esto implica, necesariamente, no sólo que existen múltiples “modernidades” diferentes, sino también y especialmente, que aquello que llamamos modernidad “a secas” es un proceso social complejo y nunca unidireccional, que es reconfigurado continuamente y que tiene espacios diferenciados en la realidad social. Pensar en la primera parte, es aceptar y reconocer que la modernidad occidental se ha convertido en “la modernidad” a través de procesos sociales de dominación y extractivismo (Grosfoguel, 2016) que buscan construir una “modernidad” que englobe a todas las modernidades, apropiándose del nombre y de sus beneficios.⁴ En el segundo, que la modernidad nunca es sólo un “periodo”, sino también y especialmente, un proceso que se articula de maneras

- 3 Estas características, así como la manera en que se vinculan con la idea de derechos humanos, serán analizados en el apartado siguiente, al desarrollar un concepto de los derechos.
- 4 Algo similar a lo que ha sido llamado un proceso de localismo globalizado (Santos, 2004): a través de los mecanismos de poder que les cruzan -y que construyen- ciertos procesos se presentan a sí mismos como la normalidad global, aun cuando se trata de simples elementos particulares. De la misma manera, podría añadirse, estos procesos en muchas ocasiones se reconfiguran a partir de las nuevas experiencias que encuentran en su paso, pero siempre negando su propia transformación. Como en 1984, su existencia siempre ha sido así y si lo recuerdas diferente, entonces debes estar confundido.

diferenciadas y cuya homogenización es sólo posible a través de sesgos de observación.

Hay, cuando menos, dos razones por la cual la idea de que los derechos humanos son procesos eminentemente modernos resulta problemática. La primera es porque ella pone en cuestión, de múltiples maneras, algunos prejuicios que se configuran como dogmas, en la visión moderna sobre el derecho y los derechos. Esta posición, que llamaremos “*la oposición tradicional a la historización de los derechos*”, se deriva de una forma específica de comprender no sólo a los derechos, sino también a su relación con el sistema normativo jurídico, y especialmente, al derecho y su relación con aquello que podría ser llamado “la sociedad”.

Las visiones tradicionales buscan la justificación de sus propios postulados como resultado de una supuesta eternidad ahistórica. Los procesos de resignificación simbólica del pasado se realizan en abstracto, nunca a través de elementos concretos, vivos, sino en el mejor de los casos, a través de construcciones míticas de acontecimientos cerrados que son observados como elementos inmutables que no pueden constituirse más que como legitimaciones de lo que estas posturas indican (Fitzpatrick, 1998). De esta manera, el pasado tiene un uso instrumental, que sólo sirve para una narrativa específica, y no para observar los procesos de configuración y reconfiguración que los conceptos han tenido y por lo tanto, necesariamente, pueden llegar a tener.

En un segundo caso, esta visión es problemática, desde lo que podríamos llamar “*la oposición pragmática de la historización de los derechos*”. Esta idea, que igualmente puede encontrarse en algunas posturas que podríamos fácilmente llamar “críticas” —sin que necesariamente lo sean desde la postura que se defiende en el presente trabajo—, parte de una visión que pretende defender “en abstracto” a los derechos es la mejor forma de mantener su potencial emancipatorio.

Como se ha esbozado en la introducción del presente artículo, hay varias posturas que asumen que luchar por cuestiones “históricas” es enviar el debate a un nivel que resulta inútil políticamente en el presente (Bobbio, 1991a: 61). Esto es, que cuando nosotros buscamos algo sobre los orígenes, los procesos de configuración de la forma específica que los derechos tienen en este momento o, incluso, sobre las razones por las cuáles esos derechos existen así como existen ahora —y no de cualquier otra forma posible, como dijera la clásica fórmula de la Crítica Jurídica (Correas, 1986)—, algunas posturas insisten en que es necesario recordar que estamos problematizando a los derechos y que ello puede resultar, en la realidad vivida, en una disminución de sus alcances, posibilidades o fortaleza y que, por lo tanto, estaríamos haciendo algo en contra de los derechos.

A pesar de estas posturas, el presente trabajo pretende mostrar como el concepto, la idea y la práctica que son conocidas, de acuerdo a la terminología actual “derechos humanos”, tiene una serie de características que le hacen exclusivamente modernos. No se trata, como en algunos momentos podría llegar a presentarse las discusiones de este tipo, de pugnas eminentemente conceptuales (Klug, 1988: 83), que serían el resultado de cómo construimos terminológicamente aquello que “existe en la realidad”, sino de una manera de conceptualizar aquello que existe realmente, para tener una mejor comprensión de los procesos que le constituyen. No es una discusión academicista sobre lo que los realistas llamaban el “cielo de los conceptos”, sino de una aproximación más adecuada de aquello que puede entenderse bajo el nombre de la práctica que nombramos.

II. Las características de los derechos humanos.

Las visiones tradicionales pretenden, de manera constante, asumir una homologación total de la idea de derechos humanos con absolutamente cualquier tipo de avance social, proceso de emancipación e, incluso, de

lucha en contra de la opresión. Esta visión, que es posible llamar apologista de los derechos (Correas Vázquez F., 2004: 14-20), parte de una simplificación de los derechos, convirtiéndolos en elementos esenciales y ahistóricos, capaces por sí mismos de explicar cualquier tipo de avance social.

Construidos de esta manera, resultaría ridículo oponerse a los derechos. En algunas ocasiones, se ha pretendido presentar las muy diversas y profundas luchas del pasado como si se trataran de luchas por los derechos. Contra esto, resulta necesario llevar a cabo un proceso de historización (Rosillo, 2018) y esto sólo es posible si recordamos que ellos no sólo *tienen una historia*, es decir un pasado, sino también, que *están en la historia*. En un trabajo reciente, se ha mencionado que:

El concepto “derechos humanos” es, sin lugar a dudas, uno de los más comunes de la realidad social contemporánea, así como de las formas de resistencia y lucha de nuestro tiempo. Esta ubicuidad, sin embargo, es algo relativamente reciente. Durante mucho tiempo, el concepto no era sino uno más de un vasto arsenal de recursos del cual se disponía en el campo de poder de la transformación social, y uno, además, que no era ni siquiera el más útil para ello. Ideas como la función social, intereses de la comunidad, cálculos económicos, la soberanía o incluso la autoridad y la lucha de clases, eran esbozados, hasta hace no mucho tiempo, de maneras mucho más comunes y efectivas en la búsqueda de modificaciones sociales. Varios de ellos, la mayoría, incluso mejor dicho, eran vistos como claramente superiores a la idea de los “derechos humanos” y generaban límites infranqueables para estos (Tapia Argüello, 2021: 371).

Cuando se hace referencia a las luchas por una vida mejor que se dieron en la antigüedad como, por ejemplo, en el caso de los trabajadores de las pirámides egipcias y sus familias que pueden ser observados en el llamado “Papiro de la huelga” —un documento en que se exige una serie de medidas que llamaríamos no sólo derechos laborales, sino también de derechos sociales que caben perfectamente en la categoría de derechos

humanos— algunas visiones pretenden encontrar una especie de hilo conductor que nos permite realizar un simple pase de nuestras propias exigencias por los derechos, a las exigencias realizadas hacia el poder en otros momentos históricos. Por un lado, esta forma podría servir para encontrar la antigüedad de las exigencias sociales, así como los problemas que han existido para obtener lo que se tiene ahora; pero, por otro lado, al no observar las diferencias y especificidades de cada momento, es posible caer en una comprensión sesgada, ya del pasado o bien del presente.



Se podría decir que este caso, en concreto, es lo que podría llamarse un caso límite. El Papiro de la Huelga es un documento que refleja una lucha que sucedió hace más de tres mil años, en el Egipto de 1165 a.n.e., es decir, en una civilización que nos es, fuera de los elementos asimilados por otras culturas mediterráneas posteriores, increíblemente ajena. Unir de esta manera dos elementos tan diferenciados sin tener en cuenta que estamos ante una traducción intercultural (Santos, 2009: 509) con componentes temporales específicos, nos puede llevar a no observar las diferencias entre ambas luchas o, peor aún, a realizar comparaciones

inadecuadas. Pero esta misma actitud, puede llevar a otros anacronismos que permitan argumentar, como defensas de derechos, lo que son propiamente procesos de explotación:

“Ya no es seguridad contra el abuso de poder: es también seguridad frente a la miseria, el trabajo excesivo, la enfermedad y otros diversos males (esto lo escribió Latorre en 1988; hoy en 2013, más que el exceso de trabajo tendríamos que referirnos a la ausencia de él y a lo que esta carencia lleva consigo (...))” (Válgoma, 2013: pos 1625).

En un primer momento, esta comparación podría presentarse como una contextualización: en el pasado —hace veinticinco años, como hace tres mil— se luchaba por una serie de elementos, mientras que ahora luchamos por otros. Pero esta forma de presentarlo sería simplemente, ideológico (Correas, 1986). Porque hace diez, treinta y cinco o tres mil años, la lucha continúa siendo la misma, pero no así la forma en que ésta se desarrolla. Y claramente, el tener trabajo —es decir, ser explotado— no es propiamente un derecho; sino la manera en que dentro de la sociedad capitalista se obtienen los satisfactores necesarios para la vida, que es muy distinto y no tiene nada de derecho. Es más, podríamos decir, se opone fundamentalmente a la idea de los derechos, pues colocan en la exigibilidad potencial de los satisfactores, un requisito que corta su universalidad. Esos satisfactores no han cambiado, pero sí la idea de que ahora, más que nunca, ellos dependen de “nuestro esfuerzo” y el trabajo que realizamos. Lo que se termina convirtiendo en la idea de que si alguien no lleva a cabo ese esfuerzo, ese trabajo, ese “derecho” según esta visión, entonces no podría exigir los satisfactores —que no serían ya un derecho per se, sino un resultado de ellos—. Por el contrario, los derechos humanos parten de una visión que nunca antes, en ningún otro sistema normativo, jurídico o político, alguna exigencia había tenido: el hecho de que no se trata de una *contraprestación*, sino que la satisfacción de ciertas necesidades es, socialmente, una obligación incondicional.

Para llegar a esta idea, se requirió, primero y antes que nada, una separación de la “comunidad” y los entes particulares que se construyó a través de la subjetividad específica del individuo. Resulta claro que la diferencia entre el “nosotros” y el “yo” ha existido en todas las sociedades de la historia. Es uno de los elementos fundantes de la estructura del pensamiento humano y genera condiciones para una comprensión más adecuada de aquello que rodea al ser particular. Pero esta separación, que es llamada de forma genérica “formación de la subjetividad”, no ha sido, en todas las sociedades, comprendida de la misma manera. Es posible indicar, incluso, que de forma general, la comprensión de esta distinción se había siempre realizado a través de una visión derivativa de la subjetividad; esto es, se consideraba que la construcción del “yo” era siempre derivado del “nosotros” en que ese “yo” existía. La comunidad era no sólo el elemento inicial de la relación sino, también y especialmente, el sujeto político a través del cuál podía construirse las exigencias sociales, las relaciones intersubjetivas y las posibilidades de los satisfactores (Platón, 1988).

En contra de esta idea, aquello que es entendido como la forma subjetiva moderna, se articula desde una visión política diferente: el *individuo* no es visto más como un derivado de la comunidad, sino como su presupuesto. La suma de subjetividades —asumidas necesariamente como completas por sí mismas— permiten la existencia de lo común; es decir, en otras formas de subjetividad, el “yo” sólo es posible a través de un “nosotros”, mientras que la visión moderna se asume secundario a éste, y sólo posible porque varios “yo” han decidido unirse.

La separación de la forma subjetiva y la comunidad a través de la figura del individuo —mismo que ha sido llamado “sujeto cartesiano” por la importancia que el filósofo francés René Descartes ha tenido para su construcción, encuentra múltiples antecedentes en las visiones estoicas del pasado “clásico”— un nombre que se le da al pensamiento derivado de las culturas mediterráneas, principal, pero no únicamente, la helénica (es decir “griega”) y latina (o romana), así como en la distinción

unipersonal derivada del monoteísmo cristiano y su relación directa con la divinidad (Apreza Salgado, Tapia Argüello & Meza Flores, 2018).

Esta visión particular de la subjetividad derivó en una serie de reconfiguraciones sociales de suma importancia, entre las cuáles se encuentra principalmente la transformación de la fuente de legitimidad del poder político. La visión comunitarista privilegia la existencia de una legitimidad descendiente de la facultad de mando social, pues coloca en una subjetividad particular, el poder de la comunidad completa. La visión descendiente puede fácilmente ser extrapolada hacia entes metafísicos o bien, a elementos no humanos, como la legitimidad derivada de una divinidad o la naturaleza. Por el contrario, la visión individualista problematiza este tipo de argumentación, lo que genera una búsqueda por formas ascendentes de legitimación múltiple, como puede ser la idea contractual. Esto explica por qué incluso aquellos pensadores que procuran justificar formas autoritarias y verticales de poder político, tienen que construir nuevas formas de justificación de ese poder (Hobbes, 2009).

De esta manera, la idea de individualidad reconfigura la existencia política no sólo del poder que le domina, sino también la forma en que la comunidad existe y los límites que ésta tiene con relación a los entes particulares que ahora no “se derivan” de ella, sino le conforman. Al colocarles como presupuestos de la comunidad, los individuos se convierten en el sujeto político inicial, aquel del cuál puede derivarse la existencia misma de las uniones sociales y como tal, aquella que coloca —o al menos, puede potencialmente colocar— los límites de la actuación comunitaria, social o asociativa. Si en la antigüedad era impensable la colocación de los intereses particulares sobre lo que la comunidad necesitaba —o incluso deseaba— la modernidad presenta una visión especular: la sola necesidad o deseo de la comunidad, no basta en absoluto, para limitar de forma alguna al sujeto.

Esta idea generó entonces una nueva forma de comprender la libertad. Una libertad que resultaba, por decir lo menos, natural desde que la existencia misma del sujeto particular se asumía como potencialmente completa en sí misma. La forma naturalizada de la libertad se inserta, como la forma particular burguesa del “derecho natural”, en una visión particular que sirvió como una pieza indispensable de la pugna de la clase burguesa —no estamento, es decir, no un grupo humano llamado “burgués”, sino un proceso de clasificación que articula una forma particular de relaciones sociales (Gunn, 2004; Holloway, 2004)— por la hegemonía ideológica y política del feudalismo tardío y los inicios del capitalismo (Tigar & Levi, 1986: 57- 59). Su uso, como elemento de justificación de los cambios sociales del modo de producción y las formas políticas del momento, fue uno de los más poderosos elementos legitimadores de las luchas materiales, violentas, armadas, con que buscaron transformar el mundo (sobre el papel revolucionario de la burguesía, Marx & Engels, 1994) y lograron presentar, de manera adecuada, sus pretensiones particulares como pretensiones generales de la sociedad en su conjunto. Pero a pesar de ello, el discurso de la naturalidad fue muy pronto dejado de lado, especialmente debido a su carácter abiertamente emancipatorio y sustituido por una visión formalista (Pashukanis, 1976) que a pesar de ello, mantiene de forma mistificada una gran parte de sus elementos (Ross, 2008).

La libertad entendida entonces, como un atributo natural del individuo, refuerza los presupuestos de su propia existencia: el sujeto individual existe porque es libre y es libre porque existe. Un tipo de libertad que asume, necesariamente, un tipo de igualdad inicial entre los sujetos, una igualdad formal que sirve para lograr la construcción comunitaria. Es verdad que esa igualdad no es una igualdad absoluta, pues funciona solamente en un nivel específico —que permite construir un nivel secundario, en que la igualdad no es necesaria (Marx & Engels, 1971: 142)— e, incluso, en no pocas ocasiones, donde resulta simplemente imposible (Marx, 1981: 334; Marx, 2002: pos. 2122). La suma de todas ellas, así como su universalización, son consideradas como las más

importantes transformaciones políticas de la modernidad (Bobbio, 1991b), sirvieron como un gran entramado de procesos que permitieron la existencia concreta de los derechos humanos como se conocen actualmente, y cada uno de ellos, si bien tienen raíces en el pasado, son características que sólo existen en la forma específica bajo la modernidad occidental (Apreza Salgado, Tapia Argüello & Meza Flores, 2018).

III. El surgimiento del concepto

Encontrar el punto exacto en que estos procesos, algunos de largo alcance y otros recientes; múltiples y diversos, a veces, como sucede de manera común, incluso podría decirse contradictorios,⁵ que en muchas ocasiones parecían desaparecer en la historia para resurgir en concordancia con otros que hasta ese momento le eran independientes —en aquello que, de acuerdo a la metáfora, podría ser considerado un gran arco (Corrigan & Sayer, 2007; Thompson, 1994: 56- 58)—, resulta no sólo imposible, sino incluso podría decirse, innecesario. La forma tradicional pretende construir “momentos” de surgimiento, con la pretensión de mistificar el carácter vivo de los procesos sociales y convertir en elementos simplemente fijos —y por lo tanto inútiles para nada más que para legitimar a los poderes dominantes del presente (Marx, 1968: 9; Marx, 2007: 34-35)—.

Esto, por el contrario, no significa y no puede significar abandonar la pretensión de observar lo que sucedió; los elementos que generaron las condiciones de existencia real, concreta de lo que es ahora. Hacer esto, antes que una acción opuesta de manera contraria a la pretensión tradicional, sería una manera de hacer un reflejo, una acción especular que mantendría los mismos presupuestos epistémicos que generan su existencia. Si

⁵ Y ahí, en esa contradicción, podemos encontrar una de las más preclaras pruebas de su importancia, cfr. Berman, 1998.

la historización cerrada impide observar a la realidad de los procesos, segar a estos no hace más que mostrarlos de forma incompleta.

En el caso de los derechos humanos, muchos procesos se han encontrado a lo largo de la historia que se localizan en aquello que podríamos llamar “sus orígenes”. Existe una pretensión, presente desde las formas de poder imperial, de reconstruir una historia en que su surgimiento sea, como una consecuencia casuística y unidireccional, el resultado, incluso podría decirse, natural, de la consolidación del modelo de producción capitalista y la forma cultural burguesa. Esta reducción ha sido ya estudiada de manera amplia en otros trabajos (Tapia Argüello, 2021) y mostrado como una versión ideologizada que realiza un corte deliberado y lo presenta como delimitación necesaria. Al unirles indisolublemente a estos procesos, las características de estos se convierten por un pase de manos, en las características deseables de los derechos.

Contra esta narrativa, diversos estudios se han presentado ya en otros espacios. Se ha mostrado en diversos trabajos, por ejemplo, las múltiples maneras en que las formas capitalistas no sólo pugnaron en *contra* de la idea de derechos sino, especialmente, cómo buscaron de manera activa que su cumplimiento fuera lo más limitado e inocuo posible para el proceso de acumulación (Marx & Engels, 1971; Harvey, 2004). De la misma forma, se sabe que muchas de las formas iniciales de acumulación originaria, se desarrollaron a partir de elementos que buscaban romper los satisfactores antiguos de la gente común, para establecer a través de un discurso político de “derechos”, nuevas formas de exigibilidad (Marx, 2008; Marx, 2010), algo que no sólo se opone a la idea misma de derechos, sino muestra algunos de sus problemas más importantes. Finalmente, se ha mostrado también el importante papel que las resistencias contra estos procesos tuvo para el surgimiento de la idea moderna de derechos, incluso en su reducida visión liberal (Hunt, 2007).

Si las visiones tradicionales pretenden reducir históricamente a los derechos, lo hacen con una pretensión clara: limitar igualmente su potencial emancipador a través de colocar fronteras conceptuales vistas no como delimitaciones a partir de elecciones políticas, sino como resultado de lo que “históricamente” los derechos “son”.⁶ Así, se deslegitiman exigencias sociales que históricamente han estado vinculadas a las luchas por los derechos, a través de colocarles como formas tangenciales y no verdaderamente de derechos.

Contra esta pretensión la Crítica Jurídica por una recuperación no sólo de la dimensión política de los derechos (Correas 2007; Tapia Argüello, 2018b; Torre Rangel, 2006), sino también recuperando su carácter histórico: no sólo con elementos del pasado que normalmente no se observan en las visiones tradicionales (Correas, 2006; Rosillo, 2011, Torre Rangel, 2021), sino también como elementos vivos, que se encuentran en constante reconfiguración (Correas, 2003; Salamanca Serrano, 2021; Sánchez Rubio, 2010). A partir de estos elementos, se ha dado un importante acercamiento a la tradición iberoamericana de los derechos, pero con un elemento que le separa de la visión tradicional que también en este espacio se construye: en lugar de asumir la existencia de las y los indígenas, sus comunidades, pueblos, tribus, territorios y sujetos como meros elementos pasivos del surgimiento de los derechos —algo que estaría en perfecta consonancia con, por colocar un ejemplo muy común, los estudios lascasianos hispanistas—, buscan encontrar en la tensión dinámica del encuentro —y debe aclararse, los procesos de guerra, conquista, colonización y dominio— como uno de los procesos iniciáticos de la idea de los derechos.

En este sentido, resulta claro que el documento más antiguo en que encontramos, en su sentido moderno, el concepto “derechos humanos”, es el tratado acerca de la materia de los indios que se han hecho esclavos,

⁶ Algo que muy claramente puede observarse en la eliminación de los llamados derechos económicos sociales y culturales como derechos humanos que se desarrolla a partir de los trabajos de Dworkin, 2009.

de Fray Bartolomé de las Casas (2018: 551), publicado en Sevilla, en 1552 (Tapia Argüello, 2021). El texto refleja, en mucho más de un sentido, la larga historia de Fray Bartolomé en su búsqueda de una protección efectiva de las y los indígenas del nuevo continente (Cunill, 2012; Dussell, 1979), pero también, la manera en que esas comunidades, pueblos y sujetos configuraban nuevas formas de resistencia, lucha y emancipación. Sin los múltiples espacios de evangelización y conformación de comunidades (Dussel, 1979) que pasó, sin el contacto que tuvo con el jefe guerrillero Francisco Tenamaztle como su abogado defensor (León-Portilla, 2015), incluso, sin el choque que significó el encuentro de una subjetividad individual como lo era ya, aunque quizá de forma aún incipiente, la que los conquistadores y evangelizadores ostentaban, con las visiones comunitarias del continente americano, la tensión entre una forma fragmentaria que busca colocar protecciones sociales a las exigencias individuales, no habría podido encontrar una salida tan adecuada como lo fueron los derechos humanos.

En este sentido, la búsqueda de la Crítica Jurídica Latinoamericana, no es en realidad, un acercamiento exclusivamente escéptico sobre los derechos humanos. Pensarlo así, sería asumir una visión esencial, fija, inmutable sobre ellos y no reconocerles en absoluto como procesos sociales. Fetichizarles de esta manera, no serviría de nada para la lucha en, para, por, a través y más allá de los derechos, sino tan sólo beneficiaría a quienes de manera constante luchan para que la gran mayoría de la gente no posea los satisfactores que esos derechos exigen. Los derechos humanos, como parte de la lucha, deben siempre ser observados con cuidado, pero no como un instrumento que puede ser usado en contra de algunos, sino como un campo más de la constante lucha de clases en las sociedades contemporáneas. Eso es lo que, a diferencia de otras corrientes, hace a la Crítica algo vivo.

BIBLIOGRAFÍA

- Apreza Salgado, Socorro; Tapia Argüello, Sergio Martín y Meza Flores, Jorge Humberto (2017). *Derechos Humanos*. México: Porrúa.
- Berman, Marshall (1998). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Bobbio, Norberto (1991). "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", en Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- "La herencia de la gran revolución", *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- Casas, Bartolomé de las (2018). "Tratado Quinto", *Tratados I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corrigan, Phillip & Sayer, Derek (2007). "El gran arco: la formación del estado inglés como revolución cultural", en Lagos, María y Calla, Pamela (comps.). *Antropología del estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuadernos de futuro 23. La Paz: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Correas Vázquez, Florencia (2004). *Alcances sociológicos del derecho de trabajo en México*. México: Coyoacán.
- Correas, Oscar, "Acerca de la crítica jurídica" en *El otro derecho*, número 5, marzo de 1990. Bogotá: ILSA.
- *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo* (2003). México: Coyoacán.
- "Derechos Humanos, entre la historia y el mito I", *Crítica Jurídica, Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 25, 2006.
- "Derechos Humanos, entre la historia y el mito II", *Crítica Jurídica, Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 26, 2007.
- (1986). *Introducción a la crítica del derecho moderno (esbozo)*. Puebla: Cajica.
- Cunill, Carolina (2012). "Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América en la Corte Española", en *Nuevo mundo, mundos nuevos, Debate*. <http://nuevomundo.revues.org/63939>.
- Dussel, Enrique (1979). *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504- 1620*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Dworkin, Ronald (2009). "Los derechos en serio", en Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*. Madrid: Ariel.
- Fitzpatrick, Peter (1998). *La mitología del derecho moderno*. México: Siglo XXI.
- Grosfoguel, Ramón "Del «extractivismo económico» el «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma

- destruictiva de conocer, ser y estar en el mundo”, *Tabula rasa*, 24, 2016. <http://www.revisatatabularasa.org/numero-24/06grosfoguel.pdf>.
- Gunn, Richard (2004). “Notas sobre clase” en Holloway, John (comp.). *Clase ≅ lucha, antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires: Herramienta.
- Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Heinrich, Michael (2020). *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna. Biografía y desarrollo de su obra Volumen 1: 1818- 1841*. Madrid: Akal.
- Hobbes, Thomas (2009). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica o civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2009). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica o civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Holloway, John (2004). “Clase y clasificación”, en Holloway, John (comp.). *Clase ≅ lucha, antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires: Herramienta.
- Hunt, Lynn (2007). *Inventing human rights. A history*. New York: W.W. Norton and Company.
- Klug, Ulrich (1988). “Klug 7-10-1960”, en Kelsen, Hans & Klug, Ulrich. *Normas jurídicas y análisis lógico*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- León-Portilla, Miguel (2015). *Francisco Tenamaztle. Primer guerrillero de América defensor de los derechos humanos*. México: Planeta.
- Marx, Karl (1981). “Crítica al Programa de Gotha”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.
- (2002). *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva, edición para Kindle.
- (2010). *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo 1. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1968). “Introducción para la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en Hegel, Wilhelm Friedrich, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Claridad.
- (2007). “Los debates sobre la Ley acerca del Robo de Leña”, en *Los debates de la Dieta Renana*. Barcelona: Gedisa.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. (1971). *La sagrada familia. O la crítica de la crítica crítica*. Buenos Aires: Claridad.
- (1994). “Manifiesto del Partido Comunista”, en *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Platón (1988). *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.

- Rosillo Martínez, Alejandro (2018). “Crítica ideológica del derecho. Del paradigma simplificador kelseniano al pensamiento de la liberación”, en Rosillo Martínez, Alejandro & Luévano Bustamante, Guillermo (coords.). *En torno a la crítica del derecho*. Aguascalientes/San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat / Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- (2011). *Los inicios de la tradición iberoamericana de los derechos humanos*. San Luis Potosí/Aguascalientes: Universidad Autónoma de San Luis Potosí / Centro de Estudios Jurídicos y Sociales MISPAT.
- Ross, Alf (2008). “El concepto de validez y el conflicto entre el positivismo jurídico y el derecho natural”, *Academia, revista sobre enseñanza del derecho*, 6 (12).
- Salamanca Serrano, Antonio (2001). “La (re)insurgencia histórica de los derechos humanos de los pueblos y derechos de la Naturaleza en América Latina: un desafío iusmaterialista a la ideología iusnaturalista e iuspositivista de la burguesía”, *Nullius: Revista de pensamiento crítico en el ámbito del Derecho*, 2 (1).
- Sánchez Rubio, David (2010). “Contra una cultura estática de derechos humanos”, *Crítica Jurídica, Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 29.
- Santos, Boaventura de Sousa (2004). “Por uma concepção multicultural dos direitos humanos” en Santos, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo cultural*. Porto: Afrontamento.
- (2009). *Sociología jurídica crítica. Por un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid: Trotta.
- Scalia, Antonin (1997). *A matter of interpretation. Federal Courts and the law*. Princeton: Princeton Academic Press.
- Tapia Argüello, Sergio Martín (2018). “Crítica jurídica y derechos humanos: autonomía normativa, resistencia y emancipación”, *Derechos Humanos e sociedade*, 1 (1).
- (2023). *Derecho y poder. Una introducción al pensamiento jurídico crítico sobre el derecho y los derechos*. México: Ceji- Ubijus.
- (2021). “Historia y Derechos Humanos: Reducciones y dogmatismos”, *Crítica Jurídica. Nueva época*, 3.
- (2018a). “Una breve (y quizá personal) introducción a la Crítica Jurídica”, en Tapia Argüello, Sergio Martín, Gómez Martínez, Diego León & Solano Paucay, Vicente (coords.). *Estudios Jurídicos Críticos en América Latina*, tomo I. Cali: Universidad Santiago de Cali.
- Torre Rangel, José Antonio de la (2021). *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- (2006). *El derecho como arma de liberación en América Latina: Sociología Jurídica y*

uso alternativo del derecho. San Luis Potosí: CENEJUS.

Thompson, E.P. (1994). "Las peculiaridades de lo inglés", *Historia Social*, 18. <http://www.jstor.org/stable/40340358>.

Tigar, Michell E. & Levy, Madelaine (1986). *El derecho y el ascenso del Capitalismo*. México: Siglo XXI.

Trouillot, Michel, Rolph (2017). *Silenciando el pasado. El poder y la construcción de la historia*. Granada: Comares.

Válgoma, María de la (2013). *El derecho explicado a los jóvenes*. Madrid: Paidós. Edición de Kindle.





Elementos para un metaanálisis del discurso sobre “Marxismo y derecho”

Raymundo Espinoza Hernández*

Introducción

La discusión formal sobre “marxismo y derecho” en el ámbito universitario contemporáneo aparece en México en el marco de las Conferencias de Crítica Jurídica. Aunque pudiésemos suponer, por sentido común, que siempre hubo una mesa de “marxismo y derecho” dentro de las jornadas, lo cierto es que esto no fue así sino hasta la edición de 2009. Por supuesto, siempre hubo invitados que hablaban del tema en diversas mesas, pero lo hacían indirectamente o a manera de referencia, más no había una mesa que conjuntara el tema o lo asumiera como su objeto propio y le diera al menos cierta unidad en medio de la pluralidad de posiciones que puede haber al respecto. Precisamente por ello es que fue muy importante que se abriera una mesa intitulada “Marxismo y Derecho”.

Curiosamente, la mesa no había sido considerada como necesaria o pertinente en las primeras Conferencias, por más que justamente fuese ésta la línea de investigación básica del responsable del programa que auspiciaba las jornadas, el doctor Óscar Correas, quien además contaba con

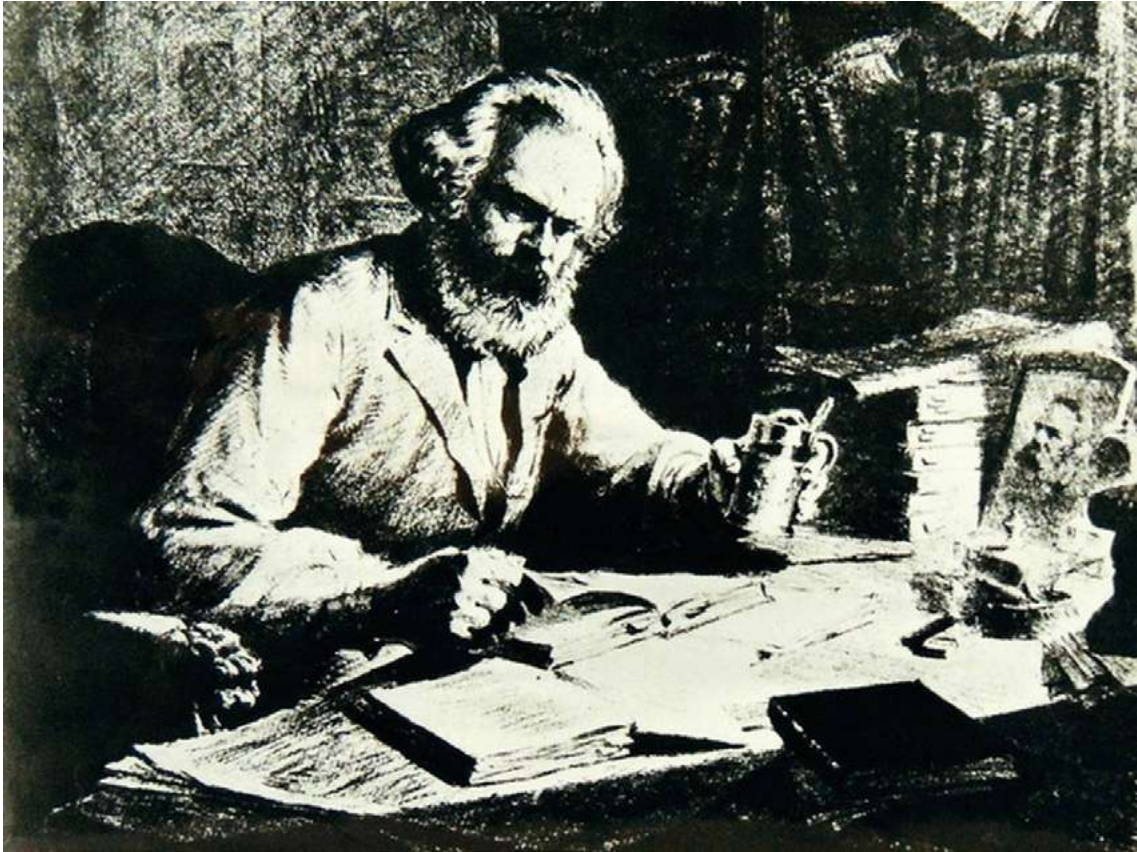
* Licenciado, especialista y Maestro en Derecho constitucional por la Universidad Nacional Autónoma de México, politólogo por la Universidad Autónoma Metropolitana y especialista en Derecho de Amparo por la Universidad Panamericana. Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos.

una trayectoria académica ampliamente reconocida y cimentada en una particular reconstrucción de esta relación. Los motivos de esta laguna no son un misterio, al contrario, se trata de cuestiones perfectamente explicables: en las ciencias sociales ciertos hechos políticos, económicos y culturales se habían interpretado como signos inequívocos del fracaso del marxismo, cuando no de la inactualidad e incluso de los límites infranqueables de la teoría de Marx sobre el desarrollo capitalista. Peor todavía era el panorama para las ciencias jurídicas, de por sí orientadas al dogmatismo positivista burgués y por principio incapaces de mirar críticamente el derecho moderno, al que fetichizan hasta glorificarlo como forma jurídica absoluta.

En el caso concreto, al interior del grupo de trabajo liderado por Correas no se había generado una comunidad suficientemente interesada en el vínculo entre “marxismo y derecho” como para promover una mesa específica de reflexión al respecto y hacer una convocatoria de ponentes especializados y de audiencia dispuesta al diálogo. El pensamiento jurídico de talante crítico había sido tomado por discursos posmodernos y hasta premarxistas. Sin embargo, es en el contexto de la crisis mundial de 2007-2008 donde se hace evidente la vigencia de la obra de Marx y su lectura se vuelve indispensable, incluso en el ámbito académico. En este sentido, la mesa sobre “marxismo y derecho” es resultado de la conjunción de la crisis capitalista mundial, que hizo necesario el retorno a Marx, y la sensibilidad crítica de Correas, que hizo posible ese retorno en el ámbito de los estudios jurídicos universitarios en México.

Ahora bien, los discursos sobre “marxismo y derecho” vertidos en Conferencias, así como en la literatura relacionada y en otros tantos foros, son múltiples y heterogéneos. Al respecto, quisiera compartir algunas reflexiones motivadas por una investigación en proceso sobre estos discursos en torno a la relación entre “marxismo y derecho”: ¿qué es lo que los diversos autores dicen sobre el “marxismo” y el “derecho” cuando utilizan tales términos para hablar de su relación? ¿Cuáles son las condiciones o los supuestos teóricos y prácticos a partir de las que se emiten tales

discursos dentro del variopinto ecosistema de la “crítica jurídica”? ¿Qué es lo que los autores que concurren en la “crítica jurídica” dicen realmente cuando hablan de “marxismo y derecho”?



¿Qué es lo que los autores que concurren en el pluriverso de la “crítica jurídica” dicen sobre “marxismo y derecho”? ¿Leen a Marx? ¿Son o se consideran marxistas? ¿Pertenece o comulgan con alguna tradición o con alguna corriente marxista? ¿Distinguen el discurso crítico de Marx de los marxismos? ¿Por qué apelan a Marx o al marxismo en sus planteamientos, en el marco de la “crítica jurídica”? ¿Qué relevancia tiene Marx o el marxismo para el estudio del derecho? ¿Qué enfoque o metodología emplean los autores que hacen “crítica jurídica” para aproximarse al derecho? ¿Conocen suficientemente la teoría jurídica convencional? ¿La

critican en inmanencia o sólo la critican externamente? ¿Se lee a Marx o se enseña marxismo en las facultades de derecho? ¿La posición que se asume respecto de la relación entre “marxismo y derecho” impacta en la comprensión de la naturaleza y alcances de la “crítica jurídica”? Estos y otros tantos reactivos están contemplados en el instrumento base de la investigación relativa a los discursos sobre “marxismo y derecho” ubicados en el marco referencial de la “crítica jurídica”.

Obstáculos epistemológicos y pedagógicos

Durante el proceso hemos identificado con claridad ciertos obstáculos de orden epistemológico, incluso pedagógico, que tienen que ver unos con Marx y el marxismo, otros con el derecho y la teoría jurídica, y algunos más con el vínculo entre “marxismo y derecho”.

Entre las complicaciones relacionadas con Marx y el marxismo, encontramos que el gran desconocimiento que hay de la obra de Marx es un obstáculo gigantesco que impide una comprensión cabal de su obra y su deslinde de los múltiples marxismos vigentes. Por ejemplo, se habla de Marx, incluso se cita, pero no se ha leído. En este caso nos hallamos con un “Marx inventado”: se ignora su obra, pero se le impone una imagen a modo. También pasa que sí se lee a Marx, pero se lee en pedazos. Aquí estamos en presencia de un “Marx fragmentado”: su obra no es vista como un proyecto o como una totalidad sino como una colección de múltiples piezas singulares. No es raro que la lectura fragmentaria de Marx redunde en un “marxismo de lugares comunes” o incluso “panfletero”. Igualmente, es frecuente que se lea a Marx desde una cierta línea editorial o desde un marco de referencia ajeno a su propia producción teórica y sentido histórico-epistemológico. En todo caso, se trata de un “Marx mediado”: si se conoce la obra de Marx es por referencias de terceros, o sea, sí se lee a Marx pero desde algún marxismo o tradición marxista particular, no desde su propia obra, de aquí que se hable del “Marx de las tribus” o del “Marx de los marxistas”. En ocasiones también pasa que se lee la obra de

Marx, pero en malas traducciones y sin acudir o consultar las fuentes originales estándar. En este último caso se trata de un “Marx ilegible”.

De la adopción dogmática de un “Marx mediado” nace un relato que confunde a Marx y su discurso crítico con los marxistas y con el marxismo, pero no necesariamente es lo mismo lo que dicen los marxistas que lo que dijo Marx. De igual manera, el discurso crítico de Marx en *El capital* o en otras tantas obras no necesariamente coincide con los planteamientos del llamado marxismo o de los autores considerados marxistas. Incluso, se ha sostenido que lo que ha estado en crisis más que el discurso crítico del propio Marx, ha sido “el marxismo de los marxistas”, en el entendido de que los marxistas, implícita o explícitamente, se han distanciado de Marx. También en ocasiones se confunde el discurso crítico de Marx con ideologías como la doctrina del “Diamat stalinista” o con regímenes políticos particulares, históricamente determinados, como el “socialismo soviético”, pero ni Marx era un ideólogo ni el comunismo tiene que ver con el denominado “socialismo realmente existente”. Así como la actualidad de Marx sería imposible sin tales deslindes, la vuelta a Marx obliga a realizar ciertas delimitaciones indispensables para reconocer su potencia y unidad crítica. Todo esto se hace evidente cuando uno empieza a revisar con más detalle cómo se habla de Marx en espacios académicos y en la literatura relativa a “marxismo y derecho”, donde no termina de entenderse, precisamente, en qué consiste la ortodoxia del marxismo ni se valora la lectura atenta de la obra de Marx y, por ello, su comprensión efectiva se vuelve una quimera.

La lectura meticulosa y paciente de la obra de Marx no es la costumbre entre quienes promueven la innovación en el pensamiento crítico supuestamente heredero de su legado. Muy por el contrario, el “Marx mediado” es con frecuencia un “Marx heterodoxo”, donde cada lectura particular, en vez de afianzar y sustentarse en las conquistas teóricas previas, nos puede llevar literalmente a la reinención de Marx. Más propiamente, se construye un “Marx abigarrado”: en el que coinciden la invención, la fragmentación y la ilegibilidad que caracterizan las imposturas marxistas

al uso. Igualmente, la forma discursiva del “Marx mediado” resulta ser también la forma del “Marx ecléctico”, cuando no francamente la de un “Marx contradictorio”, que desemboca la mayor parte de las veces en un “marxismo oportunista” o “de coyuntura”, sino es que meramente en un “marxismo nominal” o “de etiqueta”, incluso “bizantino”. Al final, este “Marx mediado” se convierte en un “Marx manipulado” y da pie a un “marxismo fariseo” o “espurio”, que sirve de base para la generación de múltiples discursos fraudulentos, sólo en apariencia solventes y radicalmente críticos del capitalismo. El colmo llega cuando se hace expresa apología de la falsificación hasta confundir la obra de Marx en tanto “espacio teórico” (abierto y relativizado) con el ejercicio mismo del pensar contingente basado en la problematización del presente (Ortega, 2019).

Por otro lado, también sucede que en las escuelas tradicionales de derecho se enseña, si bien de manera marginal, una cosa que en los manuales al uso de metodología del derecho llaman “iusmarxismo”, una caricatura del discurso crítico de Marx que hace referencia a diversos prejuicios antimarxistas y lugares comunes que el discurso conservador suele achacarle al pensamiento de Marx y al marxismo. Esta popular expresión es acuñada por el profesor Manuel Ovilla de la Facultad de Derecho de la UNAM, en la primera edición de su libro *Teoría del derecho*. Puesto que, quienes estudian derecho hablan del iuspositivismo, el iusnaturalismo y el iusrealismo como perspectivas ontológicas y epistemológicas del fenómeno jurídico, entonces, parece pertinente hablar también de “iusmarxismo”, pues así el concepto podría ser mejor recibido entre la comunidad estudiantil y el claustro de profesores. Pero, ¿qué es lo que reciben los estudiantes bajo el mote de “iusmarxismo”, con la buena intención de politizarlos y de retomar una visión del derecho en el marco de sociedades de clase? Pues lo que reciben del mismo Ovilla es una cierta versión de un muy particular marxismo althusseriano y es que el marxista de moda que Ovilla leía era precisamente Louis Althusser (Ovilla, 1975). En los manuales al uso la explicación del “iusmarxismo” ocupa unas cuantas páginas, tan llenas de banalidades como carentes de rigor.

En muchas ocasiones, desde la teoría jurídica convencional se hacen afirmaciones sobre la obra de Marx que dan fe del desconocimiento o escasa comprensión que los juristas convencionales poseen del pensamiento jurídico marxista. El problema está en que el “iusmarxismo” suele replicar estas afirmaciones. Por ejemplo, con frecuencia se afirma que no existe una “teoría crítica del derecho de raigambre marxista”, pues Marx no se interesó particularmente en el fenómeno jurídico y, por tanto, no dejó testimonios escritos que den cuenta de sus reflexiones sobre el derecho o al menos no a la manera en que dejó constancia de sus análisis de economía política. Esta postura la podemos encontrar en autores como Bobbio, quien busca en Marx algo que sólo puede encontrar en los académicos y teóricos liberales tan de su gusto, aquellos que nos confirman cómo es la realidad al dar cuenta del mundo describiéndolo tal cual es, sin valoraciones. Asimismo, suele decirse que la reflexión jurídica que parte de la obra de Marx no puede entenderse propiamente como una teoría del derecho sino, a lo sumo, como un “análisis sociológico del derecho con un fuerte sesgo economicista” pues concibe el derecho como un epifenómeno de la economía, una superestructura ideológica determinada por la estructura económica de la sociedad, a la vez que rechaza toda posible ciencia basada en el análisis interno del sistema normativo. Igualmente, es un lugar común afirmar que es imposible el desarrollo y la consolidación de una “teoría jurídica marxista”, porque el marxismo pregona el fin de la lucha de clases y con él la extinción del Estado y su normativa. En consecuencia, la única acción de interés en relación con el derecho es su destrucción y para ello los marxistas no requieren de una teoría ni de la reflexión filosófica sino de una ideología y de una estrategia política (Bobbio, 1999).

Como se ve, construyendo “espantapájaros” y acudiendo a argumentos de autoridad se vuelve relativamente sencillo desacreditar la obra de Marx y de paso el vínculo entre “marxismo y derecho”. Igualmente, emergen marxistas y marxismos de baja intensidad, que suplantando o revocando al propio Marx, es decir, marxismos sin Marx, contra Marx o a pesar de Marx. Así, “Marx” y sus derivaciones se convierten en una marca

con múltiples manifestaciones pragmáticas convergentes. No es raro encontrarse con marxistas declarados que antes de presentar a Marx ya han dicho cómo superarlo, se trata de pseudomarxismos apurados por la urgencia de hacer a un lado o dejar atrás a Marx para reivindicar algún “ismo” de moda.

De igual manera, encontramos complicaciones relacionadas con el derecho y la teoría jurídica, pues, quienes estudian derecho y procuran actuar conforme a principios propios de un horizonte ético-político de izquierda, resulta que poseen prejuicios muy grandes sobre la naturaleza y sentido del derecho, pero también sobre su teoría y su práctica: estudian derecho pero quisieran no haberlo hecho porque más bien su vocación es de activistas, no de abogados, y está bien, son perfiles que pueden incluso convergir y es deseable que así sea, pero hay que reconocer que los roles no son los mismos aunque coincidan en una sola persona.

En esta misma línea, también sucede que los lectores de Marx y los marxistas no estudian ni conocen sobre derecho; mucho menos manejan la teoría jurídica convencional. Hay un rechazo a priori respecto al conocimiento de las normas y los ordenamientos, pues se trata de derecho positivo, que de por sí es clasista y conservador, cuando el marxismo es más bien una “teoría crítica de la sociedad”. A consecuencia de esto los lectores de Marx y los marxistas suelen no perder el tiempo con el derecho y menos con la teoría burguesa del derecho. Más bien, centran sus esfuerzos en rechazar el derecho (por ser burgués y producto del Estado opresor), denunciando sus injusticias o hablando mal de él a partir de consignas prefiguradas, pero sin conocer realmente las complejidades de los sistemas jurídicos y sin conocer los sofisticados desarrollos de la teoría jurídica ortodoxa, una singular mezcla ideológica entre positivismo jurídico y teoría analítica del derecho con profundas raíces metafísicas que nos recuerdan el carácter burgués del iusnaturalismo moderno.

Y es que la teoría del derecho permanece prácticamente ignorada para los promotores de la “crítica jurídica” que prefieren destruir el derecho

antes que conocerlo y explorar sus posibilidades en el marco de la modernidad capitalista. Precisamente por este desinterés y la consiguiente deficiencia formativa es que muchas veces el pensamiento jurídico crítico no es tomado en serio, pues sus representantes no son vistos como interlocutores relevantes dado que carecen de los elementos indispensables para entablar discusiones argumentadas con los voceros e ideólogos del Derecho burgués. Parece que quienes se empeñan en pensar críticamente el derecho de esta manera sólo son capaces de lanzar vituperios y referirse al fenómeno jurídico desde fuera o desde sus márgenes, de forma casi irracional, sin más propósito que destruirlo y sin posibilidad de interactuar constructivamente con sus teóricos y operadores.

Las excepciones son notables: Lenin, Karl Korsch y Otto Kirchheimer eran abogados, lo mismo que Alexander Kluge, quien fue el abogado del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt. De igual manera, Pashukanis, además de conocer a los autores de su época, como Kelsen, también participaba en la práctica cotidiana del derecho. Otro tanto puede decirse de Franz Neumann, quien escribe al calor del régimen nazi y tiene un papel significativo en los procesos judiciales derivados de la Segunda Guerra Mundial. Lo mismo puede decirse de Cerroni, quien conoce la literatura jurídica de la primera mitad del siglo XX y además participa activamente en política, así como de Juan-Ramón Capella, jurista crítico que no desdeña la teoría analítica del derecho, siendo uno de los primeros autores en castellano que introduce el lenguaje para analizar el derecho y pensarlo como lenguaje. Correas incluso recurrió a la filosofía del lenguaje para fortalecer las bases metodológicas de su “crítica marxista del derecho” (Espinoza, 2018a).

Pues así como hay una serie de problemáticas en la formación de los juristas que dificultan la generación de un pensamiento crítico sobre el derecho, es común que cuando los lectores de Marx y los marxistas asumen el derecho y la teoría jurídica como objetos de estudio lo hagan con prejuicios o con limitaciones análogas a las que sufren los juristas que pretenden acercarse a la obra de Marx y al marxismo, pero ahora relativas

al fenómeno jurídico y su bagaje teórico. Es un problema que se presenta en ambos lados de la relación entre “marxismo y derecho”. Como consecuencia, nos encontramos con marxistas y marxismos oportunistas, que, con independencia de su aproximación a la obra de Marx, si bien pretenden criticar el derecho, no conocen el fenómeno jurídico ni cuentan con la formación adecuada para manejar con solvencia la teoría jurídica convencional y atacar sus aporías (Ortega, 2022).

Al respecto, el caso de Guastini es ilustrativo, pues se trata de un jurista analítico ampliamente reconocido por encabezar la escuela del “realismo jurídico genovés”. La filosofía analítica que Guastini proyecta en su teoría del Derecho es una versión vetusta y superada hace décadas, que se apoya en la lectura del *Tractatus logicus-philosophicus* de Wittgenstein hecha por el Círculo de Viena y que se conoce como “positivismo lógico”. Si bien Guastini y compañía, de forma anacrónica, reivindican para el derecho la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, quienes hacen pensamiento jurídico crítico ni siquiera se han enterado de eso en medio de su activismo y radicalidad antiteórica. Pero Guastini fue un jurista interesado en Marx, lo mismo que en su momento Luigi Ferrajoli, antes de abrazar el garantismo de Hobbes y dejar de ser un “juez rojo” que defendía el “uso alternativo del derecho”. Más allá de las minucias de estas reconversiones, lo que quisiera destacar es que no es imposible leer a Marx con cierto detalle y conocer la teoría jurídica convencional a profundidad (Espinoza, 2021).

Abordajes problemáticos de ciertos tópicos implicados

Ahora bien, existen diversos tópicos de orden teórico y práctico implicados en la expresión “marxismo y derecho”. Los tópicos de carácter teórico nos remiten a preguntas como las siguientes: ¿existe una teoría marxista del derecho?, ¿el derecho es un epifenómeno de la economía?, ¿la revolución comunista supone el agotamiento de la forma jurídica? Tales

cuestiones aparecen implícitas en los planteamientos que continuamente se hacen en las Conferencias o en la literatura relacionada. Sólo que las respuestas son heterogéneas, cada autor responde supuestamente desde Marx o desde un cierto marxismo cosas muy diferentes (Espinoza, 2021). La vertiente con mayor homogeneidad es la que deriva de una cierta lectura de Marx hecha por Lenin y después adoptada por Pashukanis, recogida más recientemente, por ejemplo, por autores e intelectuales como Negri y Rivera Lugo. La lectura del Pashukanis, en principio, es la lectura de Lenin en *El Estado y la revolución*, quien a su vez comenta la *Crítica al Programa de Gotha*, pero, ¿quién ha revisado el texto de Marx para ver si en efecto dijo lo que Lenin dice que dijo? Poca gente se ha tomado tal molestia, parece que dan por buena la interpretación de Lenin y, entonces, Pashukanis es quien habla por Marx cuando se trata de criticar el derecho. Lo cual puede ser, pero debe probarse que así es (Espinoza, 2021).

El aporte más importante de Pashukanis es de orden metodológico y tiene que ver con la necesidad de construir la crítica del derecho sobre la base de la crítica de la economía política y desarrollarla en analogía con ésta siguiendo el propio devenir de la sociedad moderna. Correa asumió este reto en su *Crítica del derecho moderno*. Esbozo, lo mismo que Vítor Bartoletti en años recientes (Bartoletti, 2017; 2014; Correa, 1982). Pero un caso realmente curioso es el de Hans Kelsen, quien parte de la norma jurídica aislada para dar cuenta del ordenamiento jurídico hasta arribar al derecho internacional y postular la unidad monista del orden normativo global. (Kelsen, 1986). Al respecto, cabe recordar el plan de los seis libros de la crítica de la economía política de Marx y sus antecedentes en Kant, particularmente, en la *Metafísica de las costumbres* y en sus textos de filosofía de la historia, así como en Hegel, especialmente, en su *Filosofía del derecho* y en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*, obras que en distintos formatos y tonos dan cuenta del desarrollo del modo de producción capitalista y su avasallamiento del mundo moderno.

Por su parte, los tópicos de carácter práctico nos remiten a preguntas relacionadas con la naturaleza clasista y burguesa del derecho moderno, ya sea por su papel en la producción, reproducción y desarrollo del capitalismo o bien por su reducción a “instrumento político-estatal de dominio de clase”. El derecho no está por fuera del capitalismo ni es autónomo a la producción de capital. Por el contrario, se encuentra en el centro del proceso de valorización del valor, porque las relaciones de producción son formas de propiedad y la explotación misma junto con el dominio asumen formas jurídicas y se sustentan en construcciones normativas e ideológicas. De hecho, la acumulación de capital sería imposible sin el derecho que legitima los saqueos y despojos. De igual manera, normalmente, se entiende sin chistar que el derecho es un gran dispositivo de clase al cual se le contraponen la voluntad consciente y organizada de los subalternos. Incluso, se sostiene que todo derecho es derecho burgués y sólo es derecho el derecho burgués, por lo que los ordenamientos sociales ajenos a la sociedad burguesa, precapitalistas o poscapitalistas, no son derecho (Espinoza, 2018a).

Otras preguntas frecuentes vinculadas con los tópicos de orden práctico implicados en la relación entre “marxismo y derecho” tienen que ver con el proceso de transición y la extinción del derecho en el comunismo. ¿Es posible un derecho proletario en el proceso de transición? ¿La dictadura del proletariado opera con el derecho burgués o crea un derecho proletario? ¿Al triunfo de la revolución comunista es posible un derecho comunista? ¿Ya no habrá normas en el comunismo y, si las hay, serán normas jurídicas? ¿O las normas sociales del comunismo no serán derecho? ¿Cuál es el papel de los abogados en la sociedad capitalista, en el periodo de transición y en un mundo postcapitalista? ¿Los abogados tienen lugar en la sociedad después del capitalismo? ¿Qué pueden hacer los abogados hoy en la sociedad moderna capitalista realmente existente? ¿Qué papel tienen o pueden tener los juristas en la transformación social? La respuesta a estas preguntas en el marco de la “crítica jurídica” ha desembocado en supuestos análisis marxistas del derecho vigente y

hasta en procesos jurídicos concretos calificados como marxistas (Espinoza, 2021).

Al respecto, habría que entender que la “crítica jurídica” es una mediación teórica entre el capitalismo y el derecho que nos permite comprender en su realidad la relación entre la sociedad burguesa y el fenómeno normativo. No se trata de inventar el hilo negro en cada proceso social, pues ya hay un acervo teórico muy importante que permanece en gran parte desconocido. Marx es ineludible y vigente mientras vivamos la modernidad capitalista, que es la modernidad realmente existente. Lo mejor sería acercarnos a su obra y tomárnosla en serio, más que ver cómo la superamos sin leerla o la atemperamos con criterios populistas o incluso simplemente la desechamos para volverlo a generar todo otra vez, como si *El capital* nunca hubiese sido escrito y ahora los teóricos de las ciencias sociales tuviesen que inventar de nuevo los cimientos del pensamiento crítico a partir de las múltiples experiencias concretas de resistencia del presente (Espinoza, 2018b).

Recientemente se ha discutido si en la “crítica jurídica” cabe todo el pensamiento jurídico de talante crítico o si la crítica jurídica es una expresión que da cuenta de una dimensión mucho más acotada y precisa de la reflexión jurídica con pretensiones críticas. Al respecto, resulta necesario realizar una revisión detallada del uso de la expresión en las Conferencias de Crítica Jurídica y en la literatura especializada, así como tener en cuenta la genealogía de la expresión. Correas tuvo el gran acierto de utilizar la expresión “crítica jurídica” para designar su propia obra, la naturaleza y el sentido de la misma, una obra vinculada sin ambages con Marx. Pero Correas también empleó la expresión “crítica jurídica” para referirse a una multiplicidad de discursos deudores o emparentados, en mayor o menor cercanía, con la obra de Marx y el marxismo. Incluso, llegó a reconocer la existencia de distintos “marxismos jurídicos” (Correas, 1990; 2017).

El problema es que, ahora, tras el éxito de la marca y la disputa por la apropiación del legado, todas las posturas más o menos críticas en el derecho reclaman ser de “crítica jurídica” y todos quieren usar el membrete “crítica jurídica”. Por lo que, de facto, entonces, “crítica jurídica” ahora es todo, cuando “crítica jurídica” fue una expresión que apareció inexorablemente vinculada con la obra de Marx y, por ello, perfectamente delimitada. Claro, Correas nunca promovió actitudes sectarias y ahí estuvo la clave de su prolífica carrera como articulador del pensamiento jurídico crítico nuestroamericano, sostenida además en su incansable esfuerzo por abrir la reflexión jurídica al discurso crítico de Marx, así como en la solvencia teórica y pertinencia práctica de sus planteamientos. Y es que Correas trabajó con lo que pudo: estudiantes y profesores seguidores de la filosofía posmoderna o de la teología de la liberación, lectores inexpertos de Gramsci y Althusser, así como con algunos cultores voluntariosos de Foucault, Bourdieu y Habermas. Por supuesto que no podía cerrarse ante un mundo académico deteriorado, en el que la lectura seria y por-menorizada de *El capital* era la excepción (Espinoza, 2020).

Conclusiones

Así las cosas, tenemos marxistas que no leen a Marx, pero que sí construyen un discurso deficitario que vinculan o identifican con Marx o al menos con un cierto Marx y que sólo en parte o en apariencia supone la asunción de la producción teórica de Marx, pero que esencialmente pretende desplazar el discurso crítico de Marx por algún marxismo de preferencia e incluso por algún otro “ismo” en boga. Al respecto, he sostenido que la crítica jurídica, en tanto crítica marxista del derecho, es un discurso en crisis, pues la pluralidad que se pregona de la crítica jurídica no da cuenta de su fortaleza sino de la gran crisis de identidad a la que ha sido arrojada. Es un tema para debatir, pero no puede negarse que las confusiones y el oportunismo están en el ambiente.

Es preocupante que para lograr una aproximación marxista al derecho se planteen reconstrucciones apresuradas y superficiales, diagnósticos sin fundamento o pseudosoluciones para problemas triviales o que replican los diversos obstáculos referidos. Pero resulta que ponerle a un discurso la etiqueta de “Marx” o de “marxismo” es útil para el medio donde se publica y para el autor, pues así intentan neutralizar su propio tenor conservador al arriesgarse y mostrarse abiertos y tolerantes frente al pensamiento crítico marxista, además que, de esta manera, se suben al barco de la moda y acumulan puntos para obtener estímulos y reconocimiento por su supuesto compromiso social.

Las tareas pendientes son muchas, pero la primera consiste en que los autores que hacemos “crítica jurídica” o nos adscribimos a ella dentro del más amplio espectro del pensamiento jurídico crítico hagamos un ejercicio reflexivo para saber exactamente qué somos, qué estamos haciendo y qué necesitamos hacer. Pues la mayor parte de las veces asumimos que todos somos críticos y todos formamos parte de la “crítica jurídica”, y que lo que hacemos es lo que nos imaginamos que debemos hacer, según preferencias personales o parámetros meramente subjetivos de índole academicista. Pero eso no está claro. Cuando se revisan directamente las fuentes de la “crítica jurídica” y se realiza un análisis metalingüístico es posible percatarse de que estamos casi en la misma situación que cuando empezamos con las mesas de “Marxismo y Derecho”, claro, con muchas diferencias y avances importantes, pero también con muchas cuestiones básicas sin resolver porque ni siquiera las hemos pensado ni atendido. Ésta es una de las tareas pendientes e ineludibles para el pensamiento jurídico crítico contemporáneo.

REFERENCIAS

- Bartoletti, Vitor. (2017). Crítica da economia política e crítica ao direito: uma 'teoria do direito' marxiana? *Culturas Jurídicas*, 4(9), 55-86.
- Bartoletti, Vitor. (2014). *Teoria geral do direito e marxismo* de Pachukanis como crítica marxista ao direito. *Verinotio. Revista on-line de filosofia e ciências humanas*, X(19), 36-60.
- Bobbio, Norberto (1999). Marx y la teoría del derecho. En *Ni con Marx ni contra Marx* (pp. 185-197). México: FCE.
- Correas, Óscar. (1990). Acerca de la Crítica jurídica. *El Otro Derecho*, (5), 35-51.
- Correas, Óscar. (2017). El derecho y los marxistas. *Problemata*, 8(1), 403-413.
- Correas, Óscar. (1982). *Introducción a la crítica del derecho moderno (Esbozo)*. México: BUAP.
- Espinoza, Raymundo (2018a). *Crítica marxista del Derecho. Materiales para una introducción*. México: Itaca.
- Espinoza, Raymundo. (2020). Identidad y sentido de la crítica jurídica marxista en Óscar Correas. *Culturas Jurídicas*, 7(18), 610-628.
- Espinoza, Raymundo (2021). *La maquinización del Derecho. Elementos para una crítica del fetichismo jurídico tecno-informático*. México: Itaca.
- Espinoza, Raymundo. (2018b). La vigencia del pensamiento de Marx para la crítica del Derecho. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 3(11), 91-105.
- Kelsen, Hans. (1986). *Teoría pura del derecho*. México: UNAM
- Ortega, Jaime. (2022). Forma valor y forma jurídica. El capital desde el derecho: una aproximación a la obra de Óscar Correas. *Polis*, 18(1), 61-82
- Ortega, Jaime. (2019). Revisitar a Marx es reinventarlo. *Protrepis. Revista de Filosofía*, (15), 43-59.
- Ovilla, Manuel. (1975). *Teoría del derecho*. México: Duero.
-



Boletín del Grupo de Trabajo
Pensamiento jurídico crítico y conflictos sociopolíticos

Número 16 · Enero-marzo 2023