

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL
Tesis Licenciatura en Trabajo Social

¿Existe tensión entre el derecho y el capitalismo?

Rosa Viola

Tutor: María Cecilia Espasandín Cárdenas

2009

ÍNDICE

Introducción.....	4
Capítulo I- El Derecho en la escuela iusnaturalista.....	8
1.1. Hobbes- Sociedad civil o Estado absolutista.....	11
1.2. Locke- Sociedad civil o Estado liberal	13
1.3. Rousseau- Sociedad civil o Estado como voluntad general.....	15
Capítulo II- El Derecho en Hegel.....	19
2.1. Hegel- Sociedad civil y Estado ético.....	19
Capítulo III- El derecho en la tradición Marxista.....	24
3.1. Marx y Engels: sociedad sin clases y sin Estado.....	24
3.1.2. La concepción “restringida” de Estado.....	26
3.1.3. La concepción “ampliada” de Estado.....	30
3.1.4. El Derecho como ideología de clase.....	33
3.2. Gramsci- absorción de la sociedad política por la sociedad civil.....	35
3.2.1. La ampliación de la teoría marxista de Estado.....	35
3.2.2. La ideología como terreno de luchas.....	40
Consideraciones Finales.....	42
Conclusiones.....	49
Bibliografía.....	58

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo monográfico se enmarca dentro de la Licenciatura en Trabajo Social perteneciente a la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República. La monografía final de grado implica no sólo un paso necesario para lograr el título habilitante para ejercer la profesión de Trabajador Social, sino que implica también un proceso de aprendizaje a través del cual se adquieren conocimientos teóricos que posteriormente serán utilizados en el trabajo práctico. Se considera que el proceso que tuvo como resultado final el presente trabajo, estuvo cargado de nuevas experiencias e instancias complejas. El trabajo conjunto con la tutora fue una instancia de intercambio sumamente relevante a través de la cual se dio forma al tema seleccionado, los autores escogidos y la manera de abordarlos.

El tema seleccionado para esta monografía parte de un interrogante: ¿Existe tensión entre el derecho y el capitalismo?. Se entiende por tensión entre derecho y capitalismo, el hecho de que existe un conflicto social generado por los efectos negativos del capitalismo, el cual genera desigualdad y privación para grandes sectores de la población. Esto lleva a que más allá de que se postulen los mismos derechos para todos los individuos en la realidad cotidiana esto no pueda ser realmente garantizado.

Se pretende mediante este trabajo realizar la problematización de alguna de las discusiones existentes en relación con el Derecho y las diferentes perspectivas teóricas a este respecto, para comprender la relación existente entre derecho y capitalismo.

Para su mejor comprensión el trabajo se estructurará en 3 capítulos, el primero de estos se denomina “El Derecho en la escuela iusnaturalista”, el segundo “El Derecho en Hegel”, el último capítulo se denomina, “El Derecho en la tradición marxista”. Se expondrán además las consideraciones finales, así como también las conclusiones a las que se ha llegado mediante el trabajo monográfico.

Mediante los tres capítulos se pretende analizar el surgimiento y la finalidad del derecho a la luz de la perspectiva iusnaturalista, hegeliana y marxista. Así como también analizar la función y la finalidad del derecho a lo largo de diferentes momentos históricos, haciendo fundamental hincapié en el momento en que surge y se desarrolla el modelo de producción capitalista. Se intentará problematizar la relación existente entre historia jurídica e historia social; la relación entre derecho y realidad social en diferentes momentos históricos. Se busca asimismo, problematizar conceptos considerados claves en las teorías analizadas, tales como: sociedad civil, ideología, Estado, hegemonía y derecho.

Mediante las consideraciones finales se pretende exponer las ideas fundamentales que se generaron a partir del estudio y análisis de las diferentes corrientes. Intentando expresar de forma sintética las ideas centrales de los autores en materia de derecho.

En última instancia se intentarán exponer las conclusiones a las que se ha llegado gracias al análisis y problematización realizados, así como también reflexionar sobre los aportes que brinda el derecho para el Trabajo Social y viceversa.

Es importante destacar que la elección de la temática que guía esta monografía, si bien siempre tuvo un mismo núcleo (esto es la relación entre el derecho y el capitalismo), fue variando hasta ser lo que es hoy. De este modo, en el trabajo final del seminario “La pobreza como desafío para el Trabajo Social”, enmarcado dentro del Plan de Estudios de la Licenciatura en Trabajo Social, el tema seleccionado fue: “Tensión entre Derechos del Niño y Realidad educativa de niños que viven en situación de pobreza”. Se pretendía profundizar en esta temática y desarrollarla a través de la monografía de grado. Se comprendió que dada la extensión permitida para este trabajo monográfico, el análisis del derecho puntual a la educación en sectores de pobreza no podía formar parte del objetivo en esta instancia. El análisis del derecho a la educación hubiese implicado realizar todo el recorrido del mismo, desde su origen hasta la actualidad, para luego relacionarlo y contextualizarlo en los sectores de pobreza. Luego de varias reuniones junto a la docente y del análisis de ciertos textos, se comprendió que para analizar un derecho puntual y su relación con el sistema capitalista, se debía primero comprender al derecho en forma general. Comprender a través del análisis de varios autores, ¿qué es el derecho?, ¿para qué sirve?, ¿qué plantean las diferentes corrientes acerca del derecho?, ¿cuál es su relación capitalismo? A pesar de esto se considera que la base de conocimiento que brindará esta monografía contribuirá en la realización de análisis posteriores más “ricos” en materia de derechos.

El tema seleccionado partió además de la idea de considerar que el derecho es un elemento fundamental para el trabajo social, y que su relación con el sistema económico imperante permite entender la finalidad, el alcance y los actores presentes en el derecho. Ahora bien, ¿por qué se considera que es importante el derecho para el trabajo social?, ¿por qué es relevante para el trabajo social conocer la relación que existe entre derecho y capitalismo? Sin extendernos demasiado en el tema recordemos que

Como consecuencia de las formas lógicas de reproducción del orden burgués, y como modalidad socio-histórica de tratamiento de la cuestión social, el Estado pasa a necesitar de un conjunto de prácticas, de ramas de especialización y de instituciones que le sirvan de instrumento para el alcance de los fines económicos y políticos que representan, en coyunturas socio-históricas diversas (...). El Servicio Social, se gesta y se desenvuelve en un cuadro socio-histórico mediado por procesos políticos-económicos e ideo-culturales. como expresión de las necesidades del orden burgués en el período de los monopolios. Por ello es que existe una auto-implicación entre el Servicio Social y las relaciones sociales del mundo capitalista. Dicho de otro modo, el Servicio Social es constituido, constituyente y constitutivo de las relaciones sociales capitalistas, que son relaciones portadoras de intereses antagónicos, incompatibles e inconciliables (Y. GUERRA, 2002: 27).

De este modo vemos que el Servicio Social nace como una estrategia de la clase burguesa y las fuerzas sociales representantes del capital, para realizar “reformas dentro del orden” (ídem: 29). El Servicio Social se convierte en uno de los mecanismos para enfrentar las consecuencias negativas generadas por el sistema capitalista. La profesión del Servicio Social nace ligada a los derechos sociales de ciudadanía los cuales fueron garantizados por el Estado de Bienestar. Éste

se define como una serie de disposiciones legales que dan derecho a los ciudadanos a percibir prestaciones de la seguridad social obligatoria y a contar con servicios estatales organizados (entre otros, en el campo de la salud y la educación) en una variedad amplia de situaciones definidas como de necesidad y contingencia (AQUÍN, 2003: 4).

Existen mecanismos a través de los cuales el Estado de Bienestar interviene en la sociedad, entre ellos se encuentran los trabajadores sociales, los cuales desde su posición específica procuran resolver los conflictos que se generan por el sistema de acumulación capitalista, procurando minimizar “los motivos y razones del conflicto social, eliminando asimismo parte de los riesgos que resultan de imponer la forma de mercancía a la fuerza de trabajo” (ídem).

Por todo lo dicho, se considera que existe una estrecha relación entre derechos y trabajo social, sobre todo en relación con los derechos sociales. Concebimos a estos como “habilitaciones para su ejercicio, como desarrollo de capacidades, abiertos a la posibilidad de su conquista, y por lo tanto presuponen la constitución de actores que “ganen” el espacio político que posibilite su implementación efectiva” (ídem). El trabajador social como profesional actúa tanto en el terreno del Estado así como también en el de la sociedad civil. El estudio y comprensión de la temática de los derechos, de la ciudadanía, es de gran relevancia y se relaciona con esos espacios de intervención, debido a que es justamente en esos ámbitos en donde se amplían o restringen esos derechos.

De este modo, siguiendo a Aquín, vemos como el trabajador social en la actualidad debe mediar entre las crecientes necesidades y las nuevas restricciones que se imponen. Es por ello que se considera fundamental el estudio y la comprensión de la temática de los derechos, la ciudadanía, y los diferentes actores que se presentan a este respecto. Es necesario construir categorías de estudio que permitan entender esta temática tan compleja. A este respecto Aquín (ídem: 6) señala que

los procesos en que interviene el Trabajo Social pueden facilitar la efectivización de la ciudadanía, dado que la profesión interviene en la integración de diversos aspectos de acciones y programas que vienen a atender un conjunto diversificado de derechos. De ello se deriva la importancia teórica y la utilidad práctica que cobra la indagación sobre la ciudadanía para nuestra profesión, sobre todo considerada ésta como actividad deseable, esto es, reconociendo la inextricable relación entre calidad y extensión de la ciudadanía y la participación de todos y cada uno en la comunidad política de pertenencia.

En cuanto a la selección de autores, la misma se basó en el hecho de considerar que cada uno de ellos ha realizado importantes contribuciones para la teoría del derecho.

El iusnaturalismo fue en la historia del derecho la corriente de la filosofía jurídica que surgió

inicialmente, y que dominó el campo de las doctrinas del derecho. La “escuela del derecho natural” establece un nuevo modelo en el ámbito teórico político, el cual se construye en cierto modo, objetando al modelo aristotélico. Por su parte Hegel es el gran filósofo alemán del siglo XIX y el máximo filósofo de la revolución burguesa, la cual se expande a partir de la revolución francesa por toda Europa llevada por las armas de los ejércitos napoleónicos. Marx es el gran crítico de la teoría liberal del derecho y uno de los mayores críticos del sistema de producción capitalista. La concepción de Marx y de Engels surge como la concepción que expresa el mundo moderno, las contradicciones y los problemas que existen en él, para los cuales ambos intentan aportar soluciones racionales. La teoría de Estado que Marx y Engels proponen, está estrechamente ligada con la teoría general de la sociedad y de la historia que recaban del estudio de la economía política. Gramsci, y los representantes de su generación, exploraron nuevos espacios históricos dentro del marxismo. Si bien Gramsci no elimina el núcleo de la teoría de Marx, transforma varios puntos e incorpora nuevas determinaciones.

En cuanto a las categorías que serán trabajadas (más allá del derecho que será la categoría central que atraviese todo el trabajo monográfico), sociedad civil, Estado, hegemonía e ideología, se considera que son de suma relevancia para el trabajo social y en particular para la comprensión del tema seleccionado. Es fundamental para el Trabajo Social capacitarse en la reflexión de categorías que permitan analizar la estructura de las fuerzas presentes en la sociedad civil y el Estado.

Si bien se reconoce que la temática seleccionada posee una gran complejidad y posibilidades de aprehensión, se pretende que este trabajo monográfico pueda aportar elementos que permitan comprender, al menos básicamente, la temática de los derechos y del sistema capitalista, y ser un punto de partida para posteriores análisis a este respecto. Asimismo se espera obtener mediante este trabajo una postura sobre la relación derecho- capitalismo, la cual podrá luego enriquecerse gracias al aporte de aquellas personas que han realizado análisis a este respecto.

CAPÍTULO I:

“EL DERECHO EN LA ESCUELA IUSNATURALISTA”

Es necesario destacar antes de comenzar el análisis de los términos sociedad civil y Estado, que es fundamental tener en cuenta el hecho de que los hombres de ayer no son los mismos que los de hoy. Es decir, los pensamientos de los diferentes autores y corrientes son productos de un contexto histórico y social, y por ende al considerar las ideas y conceptos de cada autor hay que tener presente dicha contextualización. A este respecto es acertada la idea de A. Casas (1999:44) cuando plantea que:

El hombre ha cambiado históricamente, el individuo que vive y actúa en la sociedad burguesa no es el mismo que, por ejemplo, el que se desarrollaba en la Antigüedad, o en la Edad Media. Han cambiado las formas de socialidad, en estrecha relación con el cambio en la organización de la producción y en las relaciones sociales predominantes en cada época.

De este modo los conceptos, derecho, “sociedad civil”, estado e ideología no han significado lo mismo para los iusnaturalistas, para la perspectiva hegeliana, para Marx, Gramsci, o para la tradición más liberal.

Según U. Cerroni (1965), Marx plantea que en la comunidad griega la sociedad civil era esclava de la sociedad política. Para el esclavo, la sujeción en la que se encontraba simplemente por el hecho de haber nacido implicaba del mismo modo una limitación por naturaleza y una exclusión indefectible de la comunidad o totalidad humana, por esto el esclavo era considerado como propiedad de su “dueño”. En el feudalismo la sociedad civil fija sus formas “como formas políticas y éticas y encierra sus articulaciones en vínculos exteriores (jurídicos y religiosos), diferenciando políticamente e incluso en el plano de los valores, las diversas esferas que la constituyen” (Cerroni, 1965:192), toda la sociedad se fragmentaba en una jerarquía ético-política estructurada por las actividades sociales. El individuo como persona no existía en la polis y en la sociedad feudal sólo se daba un reconocimiento a nivel religioso y jurídico. El individuo era considerado como parte del grupo, y en esos tipos de sociedad el órgano medidor del derecho formal no encuentra fundamento así como tampoco la separación del Estado de la sociedad, en la polis la libertad-igualdad se consumaba en el seno de la asociación, pero ésta es una asociación que une sólo una parte del género; en la Edad Media la libertad-desigualdad (la “democracia de la ilibertad”, la define Marx) se consumaba fuera del mundo; una universalidad de la comunidad humana faltaba tanto en Grecia como en el feudalismo: en la primera era real pero no universal, en el segundo era universal pero no real (CERRONI. 1965:195).

Cerroni explica que fue en la edad moderna en que se planteó con el iusnaturalismo la exigencia de la difusión general del reconocimiento humano de todos los individuos, buscando una sociedad efectivamente universal (al menos en la teoría).

Como señalamos anteriormente, los términos que hoy día utilizamos sin problematizar su significado, tienen un origen, un “punto de partida”. Si bien probablemente el significado y la implicancia de muchos conceptos han variado desde ese origen, se considera fundamental conocer qué significaban en sus inicios, en este caso, los términos derecho, sociedad civil y estado.

Según lo que plantea Alejandro Casas (1999:18), en la filosofía política iusnaturalista y contractualista, se habla de la sociedad civil afirmando: “...al propio Estado en cuanto a la organización política de un cuerpo de ciudadanos, con una dimensión vinculada al surgimiento del Estado- Nación y al ascenso de la burguesía triunfante”. Es decir, no se visualiza a la sociedad civil como una esfera autónoma e independiente del Estado. La primera distinción entre sociedad civil y Estado es realizada por Hegel, el cual será trabajado más adelante.

En la historia del derecho la corriente de la filosofía jurídica que surgió inicialmente, y que dominó el campo de las doctrinas del derecho, fue el iusnaturalismo. La idea del derecho natural, según lo que plantea N. Bobbio (1986), se remonta a la Edad Clásica, teniendo valor durante la Edad Media. A pesar de esto, cuando hablamos de la “escuela del derecho natural”¹ o del término más recientemente acuñado, del “iusnaturalismo”, se hace referencia al Renacimiento; “...al desarrollo y a la difusión que la antigua y recurrente idea del derecho natural tuvo durante la Edad Moderna en el período que corre entre el inicio del siglo XVII y el final del siglo XVIII” (Bobbio, 1986:15). La “escuela del derecho natural” establece un nuevo modelo en el ámbito teórico político, el cual se construye en cierto modo, objetando al modelo aristotélico. Por esta razón varios autores contraponen a los pensadores pertenecientes a la “escuela del derecho natural” (entre los cuales pueden señalarse a Hobbes, Leibniz, Locke, Kant, Rousseau, Pufendorf, Thomasius y Wolff) a la teoría clásica, pues desaprueban el principio fundante propuesto por Aristóteles; es decir el animal político. Según lo que plantea Bobbio, el derecho natural se caracteriza por el dualismo jurídico, es decir, reconoce la existencia tanto del derecho natural como del derecho positivo, y señala la supremacía del primero sobre el segundo. La fundamentación de este derecho se encuentra en un ente abstracto “natural” y “superior” a la voluntad de las personas, pudiendo ser Dios o la razón humana.

Si bien hasta la actualidad el pensamiento de Locke, Hobbes y Rousseau tiene validez, es necesario ubicar a estos autores y sus teorías en el contexto histórico del que son parte. Así, el modelo de pensamiento que plantearon los mencionados autores refleja lo que ocurría en la sociedad en ese momento, es decir, la formación de la sociedad burguesa. Las teorías contractualistas plantean una visión de Estado fundado en el consenso de los individuos. Para estas teorías, “el principio de legitimación de la sociedad política es exclusivamente el consenso”

¹ Escuela en cuanto ésta, según plantea M. Bovero (1986), no constituye una unidad ontológica, ni ideológica, sino metodológica.

(Bobbio, 1986:87). Las mencionadas teorías representan la tendencia de una clase burguesa que busca volverse dominante en el plano económico, ideológico, y que busca hacerlo políticamente; para esto crea un Estado que es su fiel reflejo. Las corrientes parecen buscar con sus ideales de igualdad y libertad, apoyar la ascensión de la burguesía o al menos ir contra aquello que la frenara. Si bien estas teorías pueden recibir serias críticas en la actualidad, es necesario rescatar el valor que en su momento tuvieron, pues significaron una contribución para el progreso, una forma de revolucionar lo que se venía pensando hasta el momento.

Varios de los pensadores del iusnaturalismo procuran fundamentar la legitimidad del Estado no ya en el ámbito religioso- metafísico o histórico, sino desde una base lógica racional. Se plantea que la corriente del iusnaturalismo posee dos posturas, la teológica y la racional. La diferencia entre estas posturas está en que la primera propone que la validez del derecho natural

se origina en la naturaleza del hombre como “hijo de Dios”, (...) lo justo y lo natural no tienen fundamento en el poder ni derivan de la voluntad del legislador, (...) sino del arbitrio divino. Frente al derecho escrito, creado por los hombres, aparecen las leyes de los dioses (...) que tienen verdadera validez absoluta. La segunda (postura), sustituye la idea del creador por el carácter racional del ser humano; esto es, que el derecho es válido porque resulta de la naturaleza del hombre como “ser racional” (FLORES, 1997: 1010, 1011).

A su vez desde esta perspectiva se concibe al Estado en cuanto “conformación de un cuerpo de ciudadanos, de una comunidad política, de una asociación de individuos” (Casas, 1999:20) y no como aparatos y estructuras político-burocráticas. Sin embargo ambas posturas tienen en común el reducir el derecho a un contenido intrínsecamente justo o natural.

A pesar de las divergencias que puedan existir entre los diferentes representantes del iusnaturalismo que serán analizados, Hobbes, Locke y Rousseau, podemos encontrar coincidencia entre ellos en la manera de “...abordar el estudio del derecho y en general de la ética y de la filosofía práctica, en una palabra, el “método” (Bobbio, 1986:18). Éste es el método racional, es decir aquel que permite reducir el derecho y la moral (además de la política), a ciencia demostrativa. Lo que caracteriza al movimiento en su conjunto no es tanto el objeto, la naturaleza, sino la manera de tratarlo, es decir, la razón. Siguiendo a Bobbio (1986:30), para el iusnaturalista, la fuente del derecho es la “naturaleza de las cosas”, “la cual se presenta de la manera más fácil y accesible para indicar los preceptos generales de la vida y la ley natural”.

El tema primordial que los filósofos políticos de esta época pretendían resolver, según lo que expresa Rubén Dri (2000:214), “es cómo lograr que la desestructuración que ha provocado el surgimiento de la particularidad, no terminase en la plena anarquía en la que la vida humana no sería posible”, es decir, se plantea el problema del Estado. Los individuos, que ahora por los cambios que se han producido en la sociedad, se encuentran aislados, en mutua contraposición,

deben de alguna manera ser reconducidos a la unidad, a vivir juntos. Se proponen, según el mencionado autor, diversas soluciones en la filosofía política, de las cuales podemos distinguir cuatro tipos:

a) **El Estado absolutista:** es la propuesta de la coerción que debe imponer el Orden por medio de la fuerza. Se piensa que los individuos de la sociedad civil se encuentran, como dice Hobbes, en un estado de naturaleza pre-social, en el cual cada cual vela por sí mismo y agrede a los otros. La única solución es un pacto mediante el cual se entregue absolutamente todo al soberano, que como gran Leviatán mantenga a todos en orden. b) **El Estado liberal:** es el Estado que ya no debe inmiscuirse demasiado en la sociedad civil, o sea, en lo económico. Debe proteger la propiedad, o sea el mercado, y dejarlo que se desarrolle de acuerdo con sus propias leyes, pues es el encargado de distribuir los bienes y lo hace como con “una mano invisible”. Es la propuesta de Locke y de Adam Smith. c) **El Estado democrático:** es el Estado en el cual el contrato es de todos con todos, mediante el cual se crea la voluntad general, la plena libertad. Es la propuesta de Rousseau” (Ídem).

En Rousseau, a diferencia de lo que veíamos en Hobbes, el estado de naturaleza es un estado de paz no de guerra.

La cuarta propuesta es la que realiza Hegel, la que analizaremos más adelante.

1.1. Hobbes- Sociedad civil o Estado absolutista.

Thomas Hobbes (1588—1679) desarrolló su teoría política y práctica en un período de guerra civil en Inglaterra; la cual expresaba tanto en el campo político como religioso, los conflictos que existían entre la aristocracia dominante y la ascendiente burguesía. En esos momentos se discutía quién debía ocupar la soberanía, el Rey o el Parlamento. Hobbes (1974) plantea que en ese contexto social de agitación y conflictos se necesita de un soberano, que tenga un poder absoluto, irrevocable e indivisible, se necesita de un Leviatán. Bobbio plantea que cuando se habla de poder absoluto en Hobbes o en Rousseau, no debe entenderse un poder sin límites, pues en este caso sólo Dios tendría un poder absoluto. El poder absoluto implica que el soberano está desligado de las leyes que el mismo tiene el poder de crear, es decir de las leyes civiles. Hobbes plantea, así como Rousseau lo hará más adelante, que el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Las leyes son ideadas para disciplinar la iniciativa individual, no para reprimirla. Hobbes además plantea que el poder soberano debe ser indivisible, con esto lo que hace es rechazar la teoría del gobierno mixto². Para Hobbes el peor de los males es la anarquía, la cual proviene de la conducta desordenada de los hombres; tiende a ponerse del lado del príncipe cuyo poder considera irresistible.

Hobbes propone por primera vez que los hombres son libres e iguales a comienzos del siglo XVII, pero cabe aclarar que esta libertad natural del hombre es una libertad pre-civil, innata y

² La teoría del gobierno mixto es aquella que propone que “el gobierno óptimo es aquel en el cual el poder soberano está distribuido entre órganos diferentes que colaboran entre ellos, donde cada uno representa los tres diversos principios de todo régimen (el monarca, los notables, el pueblo)” (Bobbio, 1986:113)

perteneciente a todos los hombres y no una libertad civil. En cuanto al concepto de iguales, se plantea que los hombres están todos a la misma altura, es decir, naturalmente no existen jerarquías de ningún tipo. Lo que hace libres e iguales a los hombres es para este pensador y para los demás iusnaturalistas, la naturaleza, teniendo todo hombre la libertad de poder usar su propio poder como crea conveniente, para de este modo conservar su propia vida. De lo anteriormente expuesto podríamos deducir que los iusnaturalistas defendían la igualdad de todos hombres, pero es necesario tener en cuenta que los pensadores iusnaturalistas eran defensores del derecho de propiedad como derecho natural de los hombres. De este modo podemos ver cierta contradicción pues por un lado en su discurso los pensadores iusnaturalistas postulan la defensa de la igualdad de todos los hombres, pero por otro lado al defender la propiedad privada justifican la desigualdad de clase.

Para Hobbes existen derechos naturales inalienables, es decir todos aquellos derechos que no pueden ser sacrificados, puesto que esto implicaría el abandono del derecho fundamental a la autoconservación, el derecho a la vida y a la libertad. Los derechos de los sujetos, son aquellos que define, concede o presupone la ley civil.

Por lo que pudimos ver en la concepción de Hobbes los hombres son libres e iguales, pero no son seres sociales por lo que impulsados por sus pasiones tienden a conservarse a sí mismos y a destruir a los demás. De este modo, no se logra una vida social y se genera un estado de guerra continua de todos contra todos. Para encontrar la paz y abandonar el estado de naturaleza se realiza un pacto, se crea un orden artificial. Este orden social que se crea es un contrato, por el medio del cual los individuos renuncian a ser naturalmente libres y transfieren todos sus derechos a un tercero, conservando para sí únicamente el derecho a la vida. Hobbes señala que

fuera del Estado es el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, bestialidad. En el Estado es el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia” (Hobbes, citado en BOBBIO, 1986:130).

En el estado de naturaleza Hobessiano, cada hombre tiene derecho sobre todas las cosas “ius in omnia” (Bobbio, 1995:98). Los hombres son iguales por naturaleza tanto en fuerza como en facultades mentales. Además el pensador afirma que aunque los hombres de hecho no fueran iguales, deberían ser tratados como iguales, porque todos ellos así lo esperan, “los hombres que se consideran como iguales no entran en condiciones de paz sino cuando se les trata como tales” (I. Pousadela, 2000: 368,369).

1.2. Locke- Sociedad civil o Estado liberal.

Locke (1632-1704) fue un filósofo inglés que se destacó en muchos campos, especialmente en la epistemología, la política, la educación y la medicina. Se relacionó con la política inglesa durante la restauración monárquica y el ascenso del liberalismo triunfante en la Revolución Gloriosa de 1689. Sus grandes contribuciones lo llevaron a ser considerado el fundador del empirismo moderno y el primer gran teórico del liberalismo.

Locke concibe al estado de la naturaleza de la siguiente manera: “hombres libres reunidos según les dicta su razón, sin nadie que sea superior a ellos sobre la tierra, con autoridad para juzgarse los unos con los otros” (Locke, citado en Várnagy, 2000:54). La doctrina de los derechos naturales planteada por Locke, fue una de las más influyentes de la época. La ley natural está inscripta en “el corazón de los hombres y obliga a todos antes de cualquier ley positiva aunque existan hombres que no quieran seguirla. Consiste en ciertas reglas de la naturaleza que gobiernan la conducta humana y que pueden ser descubiertas con el uso de la razón” (Várnagy, 2000:53). Los individuos son racionales porque Dios así lo quiso, por lo que pueden discernir entre el bien y el mal, y tienen como primer deseo la auto-preservación. Los seres creados por Dios viven en un “estado de perfecta libertad” natural y de igualdad, guiados únicamente por la ley natural. Este estado de libertad, no consiste en que cada uno pueda hacer lo que quiera, pues el hombre tiene una ley natural. Cada uno puede gobernar su persona, acciones, posesiones y su propiedad. De este modo, la ley natural nos enseña a todos a ser iguales e independientes, “al ser iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, libertad, salud o posesiones” (Locke, citado en Várnagy, 2000:55). Ahora bien, para Locke, la única forma de tomar algo es el trabajo, éste es el acto de apropiarse de algo que la naturaleza dejó, en este sentido señala que: “aunque el agua que mana de la fuente es de todos, sin embargo nadie pondrá en duda que la que está en la jarra es de aquél que se molestó en llenarla” (Locke, citado en Várnagy, 2000:56). De este modo el trabajo da a cualquier hombre el derecho natural sobre aquello de lo que se ha apropiado, y le da un sello personal que lo hace propio. La propiedad en la concepción de Locke, no es ilimitada, pues los hombres podrán poseer legítimamente aquello que pueda abarcar con su trabajo, la ley natural le otorga la propiedad, pero a su vez le pone límites a la misma, “el derecho a la propiedad tiene para Locke una carácter absoluto y es irrenunciable, existe en el estado de naturaleza y, una vez constituida la sociedad civil, el fin del gobierno será la preservación de la propiedad” (Várnagy, 2000:56). Para el autor, el derecho a la propiedad es fundamental, por lo que su negación es la negación de los derechos humanos.

Siguiendo a Várnagy, Locke plantea que es posible establecer dos períodos en lo que respecta al estado de naturaleza: en el primero, la propiedad está limitada por el trabajo, allí la vida

es agradable y apacible; el segundo período surge con la aparición del dinero, y en esta etapa se da la posibilidad de acumular ilimitada y desigualmente las posesiones. Cuando los irracionales atentan contra la propiedad de los “laboriosos y sensatos” (ídem), la naturaleza declina en un estado de guerra. Para salir de este estado los hombres realizan un contrato por medio del cual se genera la sociedad civil y la comunidad política, así como también el agente de esa sociedad, el gobierno. El poder político legítimo deriva de ese contrato, que se establece mediante una relación de confianza entre los miembros de la sociedad. De este modo todos los individuos están sujetos, por causa de dicho consenso, a los acuerdos a los que llegue la mayoría. El estado se legitima fundamentalmente por la defensa de todos estos derechos naturales, los cuales son el fin básico de la sociedad civil. En este sentido, Várnagy (2000:42) expresa que en la concepción de Locke “todo gobierno surge de un pacto o contrato revocable entre los individuos, con el propósito de proteger la vida, la libertad y la propiedad de las personas, teniendo los signatarios el derecho a retirar su confianza al gobernante y rebelarse cuando éste no cumple con su función”.

Locke plantea que sólo hay sociedad civil o política cuando cierta cantidad de hombres renuncian al poder ejecutivo que les es otorgado por la ley natural, y lo hacen a favor de la comunidad. Asimismo, destaca que la finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza, que se generaran forzosamente cuando cada hombre es juez de su propio caso.

Siguiendo la línea planteada por Casas, podemos ver que Locke plantea una visión un tanto más liberal desde el punto de vista económico y político, puesto que aparece en él más claramente la idea de una dimensión económica y la existencia de un Estado limitado, “con potestades de ejercicio de la justicia a través de un juez común o un organismo judicial, donde éste juega un rol fundamental en el cumplimiento de los contratos” (Casas, 1999:21). Los individuos pueden poseer de este modo protección de la propiedad, de la vida, la salud, etc. Además de estos derechos civiles, se reconocen ciertos derechos políticos en relación a su gobierno o poder legislativo. A pesar de esto, como “es sabido el liberalismo en sus orígenes defendía una concepción restrictiva y no liberal del sufragio universal y la participación política” (ídem). Es importante destacar esta última afirmación de Casas, pues deja claro que más allá del reconocimiento de los derechos que se postulan desde el liberalismo, hay una esfera de derechos que son otorgados desde esta corriente, a unos pocos hombres, a unos privilegiados, quedando expuesto de este modo el carácter no igualitarista del liberalismo.

1.3. Rousseau- Sociedad civil o Estado como voluntad general.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) formaba parte del caudal de intelectuales ligados a la Ilustración Francesa. En los tiempos luminosos de la Ilustración, políticos, filósofos y escritores de la época se veían ante la necesidad de enfrentarse a una serie de procesos sociales que desembocarían en el estallido revolucionario de 1789.

D. Kersffeld (2000) plantea que Rousseau, como testigo privilegiado del proceso de industrialización pudo apreciar un gran aumento de la producción industrial, de la población y de los ingresos provenientes del campo. Asimismo pudo ser testigo de un fuerte impulso al comercio tanto hacia adentro como hacia afuera de las fronteras nacionales de

una Francia que comenzaba a apreciar los beneficios del progreso capitalista. Sin embargo, y aunque el desarrollo económico de este país igualaba (...) al desarrollo de la Revolución Industrial en Inglaterra, (como planteó Rousseau), la minoría beneficiada con este proceso sólo estaba compuesta por la burguesía y por ciertas fracciones de una aristocracia con mentalidad claramente capitalista (KERSFFELD, 2002:402).

Rousseau así como los otros iusnaturalistas, plantea que los hombres nacen libres e iguales. Para Rousseau la ley o derecho de naturaleza no es una imposición, no es una cuestión dada. El hombre cumple una misión esencial en su vida: convertirse en el ser de la historia, pero en un mismo movimiento el hombre se degrada, se pierde. Al alejarse del originario estado de naturaleza, la humanidad rompe su armonía tanto con el mundo que la rodea como con otras especies. En contraposición con la idea planteada por Hobbes, Rousseau considera al estado de naturaleza como un estado de paz. El estado de naturaleza Rousseau lo identifica con el estado primitivo de la humanidad, pero se trata de una historia imaginaria que tiene una función ejemplar “en cuanto debe servir para demostrar la decadencia de la humanidad desde el momento en que salió del estado de la naturaleza para entrar en la “sociedad civil” ” (Bobbio, 1986:74). En el estado natural se vive en igualdad, aunque el hombre se encuentra aislado, sin vínculos, sin necesidad de los demás. Luego de esta etapa de desvinculación y aislamiento, el hombre se socializa y alcanza una época de felicidad. Ahora bien, esta igualdad deja de existir cuando comienza a surgir la propiedad privada, con el surgimiento de la metalurgia y la agricultura. En este momento comienza a surgir la competencia y la desigualdad. El origen de la sociedad, de las leyes y del Estado se asocia con la legitimación de la desigualdad y la propiedad privada.

Bobbio plantea que lo que diferencia a Rousseau de lo que hemos visto hasta ahora en los iusnaturalistas, es que para éstos la condición anterior es el estado de la naturaleza mientras que para Rousseau es la “sociedad civil”.

Rousseau reconoce la naturaleza social del individuo, a pesar de esto supone, idealmente, un estado pre-social, donde el individuo respondería a dos principios fundamentales, la auto-conservación o amor de sí, y la compasión o piedad. Siguiendo a Kersffeld, vemos que, el ser humano por el sólo hecho de ser parte del cosmos de la naturaleza, posee en sí mismo un cristiano sentimiento de piedad. Éste lo habilita a tener cierta empatía con el sufrimiento ajeno, contribuyendo de este modo con la conservación de un orden pacífico y armonioso. A la vez el hombre está constituido por el constante anhelo de mejorar la situación existencial, por el deseo de saber, de conocer y dominar los aspectos del medio que lo rodean. A pesar de que el hombre sea feliz en el estado de la naturaleza, no es libre, porque no obedece a la ley sino a sus instintos. En la sociedad civil, la cual se basa en la desigualdad entre ricos y pobres, entre opresores y oprimidos, el hombre no es libre porque si bien obedece a la ley ésta no fue establecida por él sino por aquellos que están por encima de él. De este modo en la concepción de Rousseau, la única manera de hacer al hombre libre es que él actúe de acuerdo a las leyes, pero es necesario que éstas sean creadas por él. Para este fin, se transfieren la totalidad de los derechos naturales al cuerpo político, el cual será constituido por la totalidad de los contrayentes. En el momento en que nace el ciudadano, muere el hombre natural.

Como vimos anteriormente Rousseau retrata (y también se opone) a la sociedad mercantil-burguesa en ascenso, donde se desarrolló la economía capitalista pero sólo se favoreció a la burguesía y a ciertas fracciones de la aristocracia. Frente al estado de desorden social, de rivalidad y competencia, de usurpación por la fuerza, los hombres establecen un contrato que sanciona legalmente la desigualdad existente. Rousseau, en el “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” (1969), critica los mitos económicos del liberalismo, así como también las ilusiones políticas del contractualismo liberal. A diferencia de Locke, Rousseau, plantea que este contrato termina por beneficiar únicamente a aquellos que tienen propiedad, lo que genera gran desigualdad. El contrato se logra mediante “la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad” (Rousseau citado en Casas, 1999:22). El hombre pierde de este modo esa libertad natural y gana la libertad civil y la propiedad de lo que posee así como también “libertad moral”, los hombres que antes eran libres viven ahora “entre cadenas” (Bobbio, 1984). Podemos ver como Rousseau desmitifica la legitimidad de ese tipo de contrato pues sólo consolida la desigualdad social y genera opresión política de los ricos sobre los pobres, originando un orden político basado en el despotismo. Este tipo de sociedad individualista se encuentra compuesta por aquellos individuos que subordinan el amor de sí al amor propio. El Estado y las leyes son según esta concepción engaños, creados por los ricos para garantizar sus posesiones. De este modo Rousseau concibe, en esta etapa de su vida, negativamente al Estado y a las leyes. Rousseau se declara a favor del poder absoluto, plantea que así como la naturaleza da al hombre un poder

absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Asimismo, según lo expresa Bobbio (1986:137), Rousseau se muestra a favor de la idea de indivisibilidad del poder soberano así como también de la libertad del individuo. Siguiendo a Bobbio, Rousseau plantea que el Estado es el “yo común” que es una imagen muy diferente del “padre común”. El estado no es una familia en grande sino un gran individuo del que forman parte los individuos que le han dado vida.

En la base de este modelo está por un lado una concepción individualista del Estado y por otro una concepción estatista que significa racionalización de la sociedad; los individuos sin Estado o el Estado compuesto por individuos. Entre el individuo y el Estado no hay lugar para entes intermedios (...). Una vez constituido el Estado cualquier otra forma de asociación, comprendidas en esto la Iglesia, para no hablar de las corporaciones, de los partidos, de la misma familia o de las sociedades parciales, cesa de tener algún valor como ordenamiento jurídico autónomo (BOBBIO, 1986:137).

Según lo que plantea Rousseau, esta situación de desigualdad, no puede ser superada pero sí mitigada a través de una vuelta a una sociedad primitiva mercantil.

Siguiendo a Casas, el propio Rousseau retoma y supera el momento crítico de su reflexión sobre la sociedad, e introduce nuevas determinaciones a su teoría política en el “Contrato Social”. Rousseau propone un contrato en otro tipo de sociedad, una sociedad legítima, la cual se adecua a las potencialidades del hombre social. Ese orden legítimo se funda también en el contrato, pero este contrato difiere de aquel propuesto por Locke y por los liberales y también de aquel propuesto por Rousseau en el “Discurso...”. El contrato definido en el “Contrato Social”, según Coutinho (1994), no pretende garantizar la falsa cobertura de la protección de los “derechos naturales” y la propiedad privada. Este tipo de contrato legítimo “se manifiesta na criação de uma vontade geral, que tem como base o interesse común e é condição subjetiva da soberania popular” (Coutinho, 1994:126). Gracias a este contrato el pueblo se constituiría como pueblo, y se gestaría un sujeto colectivo que buscaría la voluntad general, “...para tener una buena exposición de la voluntad general, que no existan sociedades parciales en el Estado, y que cada ciudadano opine de acuerdo con su modo de pensar” (Bobbio, 1984:136). El contrato social, es un modo de defenderse de los desastres que se generan por la desigualdad. Mediante un pacto social, cada asociado aliena todos sus derechos en favor de toda la comunidad, constituida en una voluntad general. La soberanía reside en la comunidad, el gobierno, la monarquía, la aristocracia o la democracia, se hace siempre lo que la voluntad general demande. Las leyes deben aprobarse en referéndum. El pacto social sustituye la desigualdad natural y física que puede existir entre los hombres, por una igualdad “moral y legítima”. La igualdad de este modo está sancionada por el derecho, y es realizada en el plano económico “O direito de cada particular sobre sua parte do solo está sempre subordinado ao direito

da comunidade sôbre o todo, sem o que não haveria solidez no laço social nem força real no exercício da soberania” (Rousseau, 1969: 37).

En Rousseau, según lo que plantea Casas (1999:23), hay una visión “más integral de los derechos de ciudadanía en términos civiles y políticos, también una idea de derechos sociales en términos del bien común y de igualdad social (criticando de esta manera presupuestos básicos del liberalismo)”. En este autor no hay una referencia clara al término sociedad civil en el sentido moderno, pero sí una concepción amplia de la democracia, mostrando la necesidad de la “voluntad general”, esta es “algo distinto da vontade de todos, na medida em que a primeira expresa o interesse común e nao, como a segunda, a simples soma dos muitos interesses particulaes ou privados” (Coutinho, 1994:123).

CAPÍTULO II:

“EL DERECHO EN HEGEL”

2.1. Hegel- Sociedad civil y Estado ético.

Según lo que expresan estudiosos de la teoría de Hegel (1770-1831), éste es el gran filósofo alemán del siglo XIX y el máximo filósofo de la revolución burguesa, la cual se expande a partir de la revolución francesa por toda Europa llevada por las armas de los ejércitos napoleónicos. El tiempo histórico en el que se enmarca Hegel, está determinado por grandes contradicciones del proceso de consolidación de la sociedad liberal. La clase burguesa por un lado promete la realización de un orden libre y racional, el que estará acorde con sus ideales revolucionarios, pero por otro lado y en contradicción con lo anterior, afirma un orden social individualista y opresivo. Según lo que expresa Gramsci,

Hegel no puede ser pensado sin la Revolución Francesa y Napoleón con sus guerras, esto es, sin las experiencias vitales e inmediatas de un período histórico extensísimo de luchas, de miserias, cuando el mundo externo aplasta al individuo, lo arroja contra la tierra, cuando todas las filosofías pasadas fueron criticadas por la realidad de modo tan perentorio” (Gramsci; citado en DRI, 2000:213).

En la visión de Hegel la razón permite que el hombre reconozca sus propias potencialidades y las actualice, permite que adapte su vida a las ideas de la razón. La razón presupone libertad, el poder de elegir de acuerdo al conocimiento de la verdad; la libertad es la categoría más importante de la razón. Sólo el conocimiento comprensivo capacita al sujeto a conquistar y a ejercer ese poder. La filosofía de Hegel es en su origen motivada por la convicción de que aquellos hechos que aparecen en el sentido común como indicios positivos de verdad, son en realidad una negación de la verdad, y que ésta sólo puede ser establecida mediante la destrucción de estos indicios.

La dialéctica está íntimamente ligada a la “...idéa de que tôdas las formas do ser sao perpassadas por uma negatividade esencial, e que esta negatividade determina seu conteúdo e movimento” (Marcuse, 1998: 37). La dialéctica se opone a toda forma de positivismo, podría caracterizarse como una progresión en la que cada movimiento sucesivo brota como solución de las contradicciones inherentes al movimiento anterior, se niega la realidad dada y se supera esa negatividad. Muchos de los estudiosos de la teoría de Hegel plantean que éste fue un revolucionario de la Dialéctica, la cual habría de tener gran influencia en el pensamiento de pensadores posteriores, entre los cuales se destaca Karl Marx (el cual será analizado más adelante). Hegel utiliza la dialéctica para explicar la realidad, avanzando desde lo más abstracto y simple, hasta lo más concreto y complejo. Es importante destacar que el método hegeliano es idealista, para

él, la idea está por encima de la realidad, lo que influye en su teorización sobre el Estado y la Sociedad Civil. El Estado para Hegel surge de los hombres con ideas previas a la realidad. Para el idealismo, sólo nuestra conciencia tiene una existencia real, lo demás sólo existe en nuestra conciencia. Más adelante veremos como Marx retoma la concepción dialéctica de Hegel, pero la “invierte”, pasa a la concepción materialista criticando la idealista.

Siguiendo con la contextualización de Hegel, podemos ver en cuanto a la historia, que en la segunda mitad del siglo XVIII con el inicio de la revolución industrial en Inglaterra, se produjeron serias transformaciones, se modificaron los modos de producción, facilitando el avance de la burguesía, la cual había acumulado importantes riquezas durante la época mercantilista anterior. En Francia se produjo una transformación política impulsada por la burguesía. En 1789 la revolución francesa determinó el ascenso de la burguesía liberal al poder, terminado de este modo con un proceso de lucha entre la burguesía y el sistema feudal. Es así que la burguesía propietaria de las industrias inició una rápida expansión creando nuevas fábricas en las cuales se tomó como mano de obra a los campesinos, desplazados de su lugar de origen. Según Dri., toda esta situación implicó la destrucción de las totalidades orgánicas en las que se encontraba inserto el individuo: la familia patriarcal afincada al suelo, el feudo, el gremio, y la Iglesia. Por este motivo cada cual debía buscar su orientación en la vida y luchar para sobrevivir. De este modo se genera lo que Hegel denomina “sociedad civil” o “bürgerliche Gesellschaft” (Coutinho, 1994:130), la cual es el ámbito de la particularidad, del individuo.

Hegel expone los distintos momentos del proceso racional y histórico de la humanidad, en el cual, “o espírito que antes é só em si, alcança a consciência e a auto- consciência, e deste modo a revelação e realidade da sua essência em si e para si” (Hegel citado en Brandão, 1993: 135). La acción del hombre, según lo que plantea Hegel, se articula en tres niveles: la familia, la sociedad civil y el Estado. Un primer momento, como vemos, lo constituye la familia, la cual es considerada por el autor como el espíritu ético inmediato o natural.

La familia, como sustancialidad inmediata del Espíritu, es determinada por el Amor a su unidad afectiva; de suerte que su condición es poseer la autoconciencia de la propia individualidad en esa unidad, como esencialidad en sí y por sí, por ser en ella no como persona por sí, sino como miembro (HEGEL, 1968:157).

El proceso de trabajo condiciona a la familia, la sociedad civil y el Estado. Según lo que expresa Marcuse, en un primer momento el trabajo une a los individuos en familia, la cual se apropia como “propiedad familiar” de los objetos que le proporcionan su subsistencia. Siguiendo las ideas que Hegel plantea, la familia se separa natural y esencialmente debido al principio de la personalidad, en una multiplicidad de familias las cuales se comportan mutuamente como personas independientes, concretas y externas. La familia, como primer momento de realización de la razón, es negada y superada por un momento ético superior, la sociedad civil. Ésta se desenvuelve,

específicamente, en la sociedad moderna, que exige la expansión de la libertad individual, de la particularidad. La sociedad civil:

es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado. En efecto, por ser la diferencia supone el Estado, que ella necesita tener como algo independiente para existir (...) en la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo todos los demás no son nada para él. Pero sin la relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular (HEGEL, 1968: 227).

En Hegel, la sociedad civil es el momento intermedio de la eticidad, el cual es puesto entre la familia y el Estado. Esto permite la construcción de un esquema triádico que "se contrapone a los dos modelos diádicos anteriores, el aristotélico basado en la dicotomía familia/Estado (...) y al iusnaturalista basado en la dicotomía estado de naturaleza/sociedad civil" (Bobbio, citado en Casas, 1999:25). Siguiendo el pensamiento de Bobbio, lo que distingue la sociedad civil de Hegel de la de sus predecesores, no es el hecho de que se retraiga hacia la sociedad pre- estatal, sino el que se identifique con una forma estatal en todo caso imperfecta. La sociedad civil hegeliana representa el primer momento de formación del Estado jurídico-administrativo. Hegel plantea que la sociedad civil tiene como momento esencial al "sistema de las necesidades", el cual implica que para satisfacer sus necesidades e incrementar su propiedad, el individuo se ve en la obligación de trabajar. Pero las personas no pueden satisfacer todas sus necesidades únicamente mediante su propio trabajo, por lo que todos necesitan de los productos del trabajo ajeno, generándose una interdependencia entre los individuos. Se genera una dialéctica permanente entre trabajo, medios de satisfacción y necesidades humanas, que le otorga peculiar dinamismo a la sociedad civil. Esta dinámica de integración de intereses no es capaz de constituirse en un orden racional y genera un proceso contradictorio, en el que, aumentan tanto la acumulación de la riqueza como así también el empobrecimiento de la clase que se encuentra ligada al trabajo. Hegel plantea tres instancias concretas de mediación a través de las cuales se realizaría el tránsito hacia un momento superior de realización de la razón, y por tanto de libertad y universalidad, estas son: las corporaciones, la administración de la Justicia y la Policía. La administración de la justicia "es la atención a la particularidad de la propiedad, sobre la cual debe velar la justicia (...). Hegel se refiere a la importancia de reconocer la necesidad del derecho, de su conocimiento por parte de los ciudadanos y de la actuación de los tribunales" (Dri, 2000: 227).

La administración de la Justicia establece cierta igualdad abstracta entre los individuos a través del derecho formal. Las corporaciones surgen a partir de la división del trabajo en ramos de actividad específicos. Los individuos, insertos en una realidad particular común, asumen intereses particulares comunes. La policía por su parte ejerce "prevención contra la contingencia (...) y el cuidado de los intereses particulares" (Hegel, citado en Casas, 1999:25).

Siguiendo a Coutinho, vemos que Hegel procura legitimar la superioridad de lo público sobre lo privado, y superar la contradicción que se genera entre el interés particular y el universal. Hegel notó, según lo que plantea Coutinho (1994:131), que

a repressão da particularidade tornara-se incompatível com o “espírito do mundo” moderno; a conservação de uma esfera de liberdade individual, tanto no nível objetivo do direito abstrato quanto naquele subjetivo da moralidade, bem como no reino da “sociedade civil”, aparece-lhe como condição necessária da realização humana na modernidade. Condição necessária, mas não suficiente...

Para ello Hegel elaboró el concepto de eticidad, el cual penetra a la sociedad civil y pretende expresar el hecho de que cuando los hombres viven en comunidad crean determinados valores y normas de conducta, los que regulan y organizan sus acciones; la eticidad encuentra en el Estado su figura adecuada.

La idea del Estado-razón, proveniente del iusnaturalismo, llega hasta Hegel (1968:212) que lo define como “lo racional en sí y para sí”. Con esto quiere decir que el Estado “se piensa y se conoce” (ídem), es “garante de los intereses universales de la humanidad por sobre los intereses particularistas que se engendran y desarrollan en la sociedad civil” (Casas, 1999:28). A pesar de esto Hegel se convierte en un duro crítico de esta corriente. Según la visión de Hegel, a la sociedad civil de los iusnaturalistas les falta el carácter esencial de “totalidad orgánica” para ser un verdadero y propio estado, es decir para ser “un Estado real y no imaginario, un Estado así como es y no como debería ser” (Bobbio 1986:140). En la concepción de Hegel, el estado de naturaleza excluye al estado de derecho, en el cual todos son libres. Hegel considera al derecho como “aquele tecido conectivo através do qual ocorre a passagem do estado a - social para o estado social, do estado natural para o estado civilizado, propondo-se a sociedade universal regulada pelo direito como ideal regulativo da historia” (Bobbio,1995:63). El derecho es la existencia de la libertad, la cual es presupuesto indispensable del Estado en su “verdad” y al mismo tiempo sólo se realiza en el Estado. El verdadero derecho de naturaleza no se encuentra en el estado de naturaleza, pues éste en realidad representa su negación. De este modo, la libertad individual no emerge al nivel del estado de naturaleza, pues éste no conoce derechos. Esta libertad tampoco puede existir en aquellos lugares en los que existe alguna forma de esclavitud, ya que allí, la libertad no es un atributo del hombre por ser hombre sino que es una cualidad que le es otorgada a algunos por nacimiento. Hegel plantea que “el punto de vista... con el que se inicia el derecho y la ciencia del derecho está por encima del falso punto de vista en el que el hombre es tal en cuanto ser natural” (Hegel, citado en Bobbio, 1984: 176). En este sentido Bobbio (1984: 174,175) plantea que:

Para Hegel no hay entre el estado de naturaleza y el estado de derecho, aquella relación de identidad que permitía a los iusnaturalistas reconocer en el estado de naturaleza el lugar en el que se manifiesta inmediatamente el “derecho natural”; pero tampoco hay un nexo de derivación y de comunicación directa como el que permitía a los iusnaturalistas fundar sobre el derecho natural, mediante el pacto social, la sociedad política y el derecho positivo, y en consecuencia la condición civil.

Como ya se había señalado, para buscar la manera en que los individuos puedan vivir en unidad y para solucionar los problemas creados por la nueva realidad que generó la Revolución Industrial, los filósofos políticos de la modernidad, según Dri, propondrán diversas soluciones en la filosofía política, la cuarta solución es la que propone Hegel: El Estado ético.

El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente, claro por sí mismo, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y como lo sabe. En lo Ético, el Estado tiene su existencia inmediata; y tiene su existencia mediata, y esta conciencia de sí, por medio de los sentimientos, tiene su libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad (HEGEL, 1968:212).

En este sentido podemos ver que:

Es en el Estado moderno en el cual el particular se desarrolla en todas sus dimensiones en el marco de la sociedad civil (...). El liberalismo pretende la subordinación del universal, o sea, del Estado, al particular, esto es, la sociedad civil (...). El Estado ético, en cambio, pretende que el particular, el mercado, la sociedad civil, tengan su lugar, se desarrollen, crezcan, pero como momentos de la realización de todos en el universal concreto que es el Estado (DRI, 2000:233).

La finalidad del Estado es la realización de la libertad, ésta se objetiva en el Estado, como momento de universalización de los intereses singulares y particulares. El Estado, en la visión de Hegel, conserva, niega y supera los momentos anteriores de eticidad. Es parte del proceso de afirmación de la razón, y al mismo tiempo, totalidad racional. Hegel pretende demostrar que el Estado garantiza los intereses universales por sobre los particulares que se desarrollan en la sociedad civil. El Estado que Hegel propone idealmente refleja la forma histórica del Estado capitalista moderno. Un poder gubernamental que sea ejercido por la burocracia, y un pluralismo político-institucional se convierten en elementos fundamentales de la estructura moderna de Estado. Hegel concibe un Estado que “sem deixar de se orientar pela totalidade, nada tem de totalitário: na exata medida em que é uma totalidade concreta-isto é, diferenciada, o Estado hegeliano é necessariamente um Estado pluralista” (Couthino, 1994:134).

Según lo que plantea Casas, Hegel, manifiesta que la “esencia” del Estado no se basa en el contrato, pues este último sólo puede ser concebido como un instrumento de derecho privado. La “voluntad general” no genera el Estado, sino que es producto de él, éste se origina producto de una fuerza externa que obliga a los individuos, más allá de que tengan o no voluntad. El individuo es parte del Estado y sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él.

CAPÍTULO III:

3- EL DERECHO EN LA TRADICIÓN MARXISTA

3.1. Marx y Engels: sociedad sin clases y sin Estado.

C. Marx (1818-1883) y F. Engels (1820-1895) desenvuelven su teoría política y, dentro de esta, su concepción de Estado, a lo largo de su producción teórica y política.

Como vimos anteriormente, en el siglo XVIII ocurrieron dos hechos históricos fundamentales, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa. La revolución industrial, marcó de manera radical la historia de la humanidad en lo correspondiente al surgimiento de una nueva clase social bajo la denominación de burguesía. Se formó además un proletariado urbano, que fue creciendo con el incremento de la producción y cuyas condiciones de trabajo estaban sujetas a la ley de la oferta y demanda. Los obreros debían trabajar muchas horas y con un salario mínimo, el cual muchas veces no cubría ni siquiera las necesidades de subsistencia. En la concepción de Marx, la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días (exceptuando la historia de la comunidad primitiva) es la historia de las luchas de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces, y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o del hundimiento de las clases beligerantes (MARX, 1948:23).

De este modo en la antigua Roma encontrábamos a los patricios y los caballeros, a los plebeyos y los esclavos; en la Edad Media a los señores feudales, vasallos, maestros y oficiales. La moderna sociedad burguesa, que ha salido de “entre las ruinas” de la sociedad feudal, no acabó con esas contradicciones; lo que la mencionada sociedad “logró” fue el hecho de sustituir las viejas clases, las viejas condiciones de opresión y las viejas formas de lucha por otras nuevas. Marx señala que “nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase” (ídem). Marx plantea que lo que impide el conocimiento del todo social y la superación de las condiciones de explotación por la clase obrera es la atomización de sus condiciones económicas y sociales. Además impide este conocimiento, el individualismo, debido a que los individuos se preocupan únicamente de sus intereses, no teniendo presente el hecho de que todos los intereses aislados se combinan en un sistema social. En este sentido podemos ver que los adelantos técnicos lejos de favorecer al obrero reduciendo la jornada laboral, generaban su explotación. De este modo una masa de obreros quedaban desempleados esperando oportunidades

para poder obtener un puesto, esto permitía que la explotación continuara, pues los capitalistas ante cualquier queja o disconformidad de sus empleados, contaban con esa masa de obreros excedente a su disposición, lo que Marx denominó “ejército de reserva”. La evolución tecnológica de los medios de producción trajo como consecuencia la aparición de la gran industria, la que llevó al marxismo, a la observación de una realidad histórica de una manera distinta a la de los filósofos que le precedieron. Es en este contexto socio-histórico es que aparece el marxismo, según lo que expresa Bobbio (1999), surge como la concepción del mundo que expresa ese mundo moderno, las contradicciones y los problemas que existen en él, para los cuales intenta aportar soluciones racionales. La teoría de Estado que Marx y Engels proponen, está estrechamente ligada con la teoría general de la sociedad y de la historia que recaban del estudio de la economía política.

Marx, en su obra “La Ideología Alemana” (1985) plantea la inconsistencia de la concepción idealista anterior. Expone que toda la concepción histórica, hizo caso omiso o consideró sólo como un accesorio lejano al desarrollo histórico, a la base real de la historia.

Esto hace que la historia se escriba siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida se revela como algo protohistórico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterráneo. De este modo, se excluye de la historia la actitud de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la antítesis de naturaleza e historia... (MARX, 1985: 9).

Marx toma una posición opuesta al idealismo de Hegel, pues piensa que los hombres hacen su propia historia pero lo hacen bajo las circunstancias que les han sido legadas por el pasado.

Siguiendo a Espasandín (2006), en la concepción de Marx, el descubrimiento de la razón dialéctica permite que los hombres aprehendan el devenir histórico, en otras palabras, cómo la humanidad se auto-construye, se crea a sí misma. El trabajo es la actividad auto-creadora del hombre, y en este sentido Marx plantea que los hombres pueden ser distinguidos de los animales por muchas cosas, pero los hombres mismos son los que comienzan a notar la diferencia entre ellos y los animales en el momento en que comienzan a producir sus medios de vida. Marx plantea que el modo en como los hombres producen sus medios de vida es un determinado modo de vida de éstos.

El modo de producción es el modo en que los individuos se relacionan entre sí y con la naturaleza para satisfacer sus necesidades (...). El hombre se vale de la tierra, de materias primas, de animales y hasta de su propio cuerpo como medios de producción. Al operar sobre la naturaleza y transformarla para producir objetos útiles a su vida, el hombre se transforma a sí mismo (ESPASANDÍN, 2006:2).

Para realizar el análisis de la concepción marxista de Estado, se considera pertinente seguir la línea de Coutinho, el cual plantea la concepción “restriccionada” y “ampliada” para indicar diferentes abordajes marxistas del Estado. Según la interpretación del mencionado autor, la concepción restringida de Estado y lo que Coutinho denomina paradigma explosivo de revolución de Marx y Engels, estarían mayormente destacados durante el período 1848-1850. A pesar de esto la concepción restringida está presente en obras pertenecientes a años anteriores y posteriores al mencionado período. Si bien los

conceptos que Coutinho ubica dentro de la concepción "restric­ta" serán "superados" en obras más tardías de Marx, se considera necesario plantear lo que exponían Marx y Engels dentro de esta concepción.

3.1.1. La concepción "restric­ta" de Estado.

Marx y Engels hicieron un análisis de la sociedad capitalista que les tocó vivir, en condiciones en las cuales la sociedad se había polarizado como vimos anteriormente en dos grandes bloques: burgueses y proletarios. Las contradicciones entre ellos se tornaron irreconciliables y por tanto, según su visión, el estallido revolucionario llegaría tarde o temprano. A pesar de centrar sus análisis en estos aspectos, no obviaron los factores que podían amortiguar este conflicto y la influencia que ejercían en la clase desposeída otras clases y sectores. De este modo, Marx introduce, la concepción del Estado no ya como sujeto neutral, sino como un instrumento de dominación de la clase económicamente dominante, mostrando su carácter clasista.

En la "Crítica del Derecho del Estado de Hegel" (1970), una de las primeras objeciones que Marx realiza es la manera en cómo Hegel abordó el tema del Estado. Rechaza la idea planteada por éste de que el Estado es algo aparte o superior a los individuos, en donde las relaciones reales que se dan entre la familia y la sociedad civil son meros supuestos. Marx critica la oposición planteada por Hegel entre sociedad civil y Estado, según la cual para ascender al nivel público de la vida política se debe renunciar a lo que eres como individuo privado. Marx plantea que:

La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende los límites del Estado y de la nación, si bien por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado (MARX, 1985:38).

La Sociedad Civil tiene en su interior contradicciones intrínsecas por lo que es incapaz de alcanzar la unidad y la libertad. La sociedad no es una verdadera asociación ya que en ella se dan las interrelaciones contingentes, a diferencia del orden racional del Estado, por ende la sociedad necesita tener al Estado como algo independiente ante sí para existir. En este sentido Marx expresa que:

Precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra este último, en cuanto Estado una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes... (MARX, 1985:35).

Se plantea al Estado como una forma ilusoria bajo la cual los individuos de la clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de la época. El Estado, desde este punto de vista está destinado a proteger y preservar los intereses de la clase capitalista. Produciéndose de este modo una división entre la esfera pública y privada donde los individuos estarían encerrados en su privacidad. El Estado como señala Marx en el “Manifiesto del Partido Comunista” (1948:41) “es la violencia organizada de una clase para la opresión de la otra”, una clase social lo utiliza para asegurar la dominación política y supremacía económica. En la concepción de Marx, el Estado no surge de la idea o espíritu (como decía Hegel) sino que es resultado de las relaciones que los hombres contraen en la producción de su vida material. En este sentido podemos ver que:

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 ser de los hombres es su proceso de vida real (...). No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (...) se parte del (...) individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia (MARX, 1985:26).

Las fuerzas productivas, según lo que plantea J. O’ Connor (2001: 155,156) “denotan los poderes materiales o el potencial productivo de la sociedad (...). Las fuerzas productivas (relaciones personas-naturaleza) (...) se ven como determinante (...) de las relaciones de producción”. En este sentido, podemos ver que

en el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas productivas sino más bien fuerzas destructivas (maquinaria y dinero); y, a la vez, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contradicción con todas las demás clases...” (MARX, S/d. a: 31).

El modo de cooperación vigente hasta el momento pasa a ser un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas, éstas presionan su sustitución por un nuevo modo de relación, el cual se busca que esté más acorde con las fuerzas productivas desarrolladas. De esta manera se produce la transformación de la comunidad primitiva al esclavismo, del esclavismo al feudalismo, y así hasta llegar al capitalismo, etapa en la cual el desarrollo de las fuerzas productivas llevará ineludiblemente a la transformación hacia el sistema económico comunista. Siguiendo a Espasandín, vemos que en la forma capitalista de producción, el trabajador no está atado a las relaciones de dependencia, de servidumbre o esclavitud, el trabajador entonces es considerado como “libre”, aunque según lo que plantea Marx, esta libertad no es del todo real, pues el trabajador por sus condiciones materiales de existencia se encuentra obligado a “subastar” su fuerza de trabajo por un precio muy bajo. La esencia humana es el trabajo, pero si el trabajo no le pertenece al trabajador

implica que este ha perdido su esencia, su humanidad. Este proceso por el que el hombre pierde su esencia Marx lo llama alienación, ésta se da porque el trabajo es externo al trabajador, no es parte de su naturaleza. El trabajo es forzado, el hombre lo realiza únicamente para satisfacer sus necesidades. Siguiendo a Espasandín, el objeto que el obrero produce deja de ser producto de un trabajo humano concreto para pasar a ser una mercancía, una magnitud de valor, es decir la cantidad de trabajo invertido. Las mercancías sólo pueden ser intercambiadas cuando tienen la misma cantidad de trabajo humano, "el tiempo de trabajo socialmente necesario es el requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo" (Marx citado en Espasandín, 2006: 9). Espasandín plantea que esta unidad temporal varía de acuerdo con el desarrollo de la capacidad productiva del trabajo social. En tanto la producción social no es producto de una asociación voluntaria y libre de los productores, los productos generados por éstos se instituyen como cosas independientes con vida propia. A esto Marx lo llama el fetichismo de la mercancía, el cual "se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil" (Marx, citado en Espasandín, 2006:10). El individuo se socializa en el mercado al intercambiar las mercancías. En el proceso de producción mediante el cual se produce la mercancía, el trabajador se encuentra cada vez más alienado respecto a su trabajo y respecto al fruto de este, la mercancía. El trabajo vendido se convierte en simple medio de hacer frente a las más elementales necesidades de subsistencia.

La alienación del obrero en su trabajo,

Con arreglo a las leyes de la economía política, de tal modo que cuanto más produce menos tiene que consumir, cuantos más valores crea más carente de valor, más indigno es él, cuando mejor formado el producto más deforme el trabajador, cuanto más civilizado el objeto más bárbaro el que lo produce, cuanto más poderoso el trabajo más importante el que lo realiza, cuanto más ingenioso el trabajo, más estúpido y más siervo de la naturaleza el trabajador ... Evidentemente, el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce miseria y desamparo para el trabajador (MARX, 1982: 597).

El capitalista se apropia de la actividad laboral del obrero y de los productos que este produce. El trabajador produce un valor que le pertenece al capitalista, pero además, (y esto es lo que denuncia Marx), crea un plusvalor. Esto significa que cuando el capitalista compra la fuerza de trabajo del obrero y paga por su valor, el capitalista adquiere el derecho a consumir o usar la mercancía comprada, haciendo que el hombre trabaje más horas de las que necesita para producir los medios de subsistencia necesarios para su reproducción.

Además de crear un valor de propiedad del capitalista, el trabajador le cede un plusvalor: su jornada laboral no termina cuando ha producido los medios de subsistencia necesarios a su reproducción - equivalentes al salario-, sino que se prolonga hasta límites independientes de este hecho (como, por ejemplo, la propia resistencia física del trabajador). El valor de cambio de la fuerza de trabajo no corresponde a su valor de uso. El resultado de este doble proceso laboral -o prolongación del mismo- es la valorización del valor. (...) Sólo

la fuerza de trabajo puede acrecentar el capital. Los medios de producción que son utilizados en el proceso de trabajo pierden su valor al transferirlo al producto; esto es, la materia prima se consume y la maquinaria se gasta para producir la nueva mercancía. Por lo tanto, el valor (de cambio) de los medios de producción no se reproduce, sino que reaparece en el nuevo valor de uso (ESPASANDÍN, 2006:13).

La cuota de plusvalía dependerá “de la proporción en que la jornada de trabajo se prolongue más allá del tiempo durante el cual el obrero con su trabajo, se limita a reproducir el valor de su fuerza de trabajo o a reponer su salario” (Marx, 1948:397). Este tipo de intercambio entre el capital y el trabajo es la base de la producción capitalista, y conduce, según la visión de Marx, a la reproducción del obrero como obrero y del capitalista como capitalista. Siguiendo la línea de Espasandín, podemos ver como la igualdad, la equivalencia que existe entre el capital y el trabajo, no es real, es una mistificación de la relación pues “la misma parte de capital intercambiada por fuerza de trabajo es sólo una parte del producto de trabajo ajeno apropiado sin equivalente, y (...) su productor, el obrero, no sólo tiene que reintegrarla, sino que reintegrarla con un nuevo excedente” (Marx, citado en Espasandín, 2006: 13).

Toda estructura social necesita estar regulada y legitimada jurídicamente durante el tiempo en que su dominación impere, por ende la clase dominante genera ideología jurídica y política, la cual justifica su poder. De este modo el derecho, las leyes, la administración pública, serán llevadas a cabo conforme a los intereses económicos de esta clase dominante. Éstos, se legitiman a través del derecho y de esta forma se legaliza la situación de explotación y de miseria para el obrero. El orden jurídico, en la concepción de Marx, ha sido creado por la clase dominante como un instrumento para perpetuar su dominio económico, político, ideológico y social. El derecho es la fiel proyección y reflejo del imperante sistema económico y político de la clase dominante, sólo sirve para defender la propiedad privada, reduciendo simplemente a una ilusión el goce de los derechos políticos.

El hombre vive dos vidas: una celeste y otra terrestre; la vida en la comunidad política, en la que se considera como un ser social, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado, mira a los demás como medios, él mismo se rebaja a la condición de medio y se convierte en un juguete de poderes externos. En el Estado... es miembro imaginario de una soberanía ficticia. Está lleno de una generalidad ideal (MARX, 1948:177).

El rol del derecho en un modo de producción determinado remite, según B. Edelman a la relación circulación/producción, por lo que es necesario contextualizar el Derecho dentro de cada modo de producción. La teoría marxista del derecho, según el mencionado autor, plantea la doble función necesaria que el derecho cumple, por un lado, permite que se hagan eficaces las relaciones de producción, y por otro, refleja y sanciona las ideas que los hombres forman de esas relaciones de producción. De este modo podemos decir que en la concepción de Marx, el derecho fija concreta e imaginariamente el conjunto de las relaciones sociales. El contenido del derecho se hace eficaz a través de la coacción ejercida por el aparato del Estado. En este sentido, Edelman plantea una

contradicción del Derecho, debido a que por un lado hace posible la producción capitalista en nombre de las determinaciones de la propiedad (tales como libertad e igualdad), y esta misma propiedad por naturaleza genera la contradicción pues es el producto de la explotación del hombre por el hombre. “La manifestación real la llamamos lo jurídico, la manifestación ideológica, la ideología jurídica, el conjunto del proceso, el Derecho” (Edelman, 1980: 129). Para el autor, el marxismo ve al derecho como un instrumento que fija y asegura la realización como hecho natural de la esfera de la circulación, promulgando de este modo los derechos del hombre y del ciudadano. Éstos postulan formalmente la propiedad, la igualdad y la libertad, pero tiene como “secreto”, la explotación, la esclavitud, la desigualdad y el egoísmo. A este respecto Marx plantea

el sistema del valor de cambio, y, más todavía, el sistema monetario, es en realidad el sistema de la libertad y de la igualdad. Pero las contradicciones, que surgen en su desarrollo, son contradicciones immanentes, implicaciones de esta propiedad, de esta libertad, y de esta igualdad mismas que, en esta ocasión, se transforman en su contrario... (Marx, citado en EDELMAN, 1980: 121, 122).

Marx espera, pretende y lucha para que esta situación de explotación y de dominación del proletariado, que se da realmente en la sociedad capitalista, lleve a que el proletariado genere una revolución (revolución que en estas condiciones de explotación y sumisión sólo puede ser violenta), la que finalmente llevará al proletariado a apropiarse del Estado, para de esta manera llevar a cabo la fase del socialismo de Estado, que en la obras de Marx recibe el nombre de la “Dictadura del Proletariado”. La mencionada apropiación, según el pensamiento marxista, debe darse a través de la revolución violenta para el logro de los fines de clase. La clase que aspire a implantar su dominación “tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como interés general...”. (Marx, 1985:35). Para que el Estado deje de ser burgués y su poder político y jurídico un instrumento de control y explotación de la clase proletaria por el capital, no debe modificarse el orden jurídico sino que debe modificarse la estructura económica.

Como señalan Coutinho y Casas, el Estado analizado por Marx, el Estado burgués, a pesar de su carácter coercitivo, es planteado como un elemento necesario para que los hombres a través de su lucha puedan lograr una sociedad que trascienda al capitalismo, esto es el socialismo de Estado. Esta sociedad sería una sociedad en la que no existirían las clases, donde se aboliría la división del trabajo, la alienación de los hombres y donde los éstos podrían ser realmente iguales.

3.1.2. La concepción "ampliada" de Estado.

Como se dijo anteriormente, la concepción que Coutinho denomina “restriccta” que abarca las ideas de propuestas por Marx y Engels en el período 1848-1850, es superada más adelante por los mismos autores.

Los gobernados en esta concepción más amplia de Estado, son representados en nuevas instituciones, (tales como el parlamento electo por sufragio universal, partidos políticos legales, etc) las cuales gracias a la lucha de los trabajadores, se instalan en los Estados modernos. A pesar de la ampliación de la teoría del Estado, Marx y Engels continúan luchando para que los trabajadores se liberen y manifiestan que solamente ellos pueden hacerlo, pero para ello deben “hacer política”, organizarse, combatir diariamente (Casas, 1999:39). Es por eso que ambos autores le dieron mucha importancia a la creación de sindicatos y de partidos políticos obreros de masa. La “dictadura del proletariado”, según lo que plantea Casas, es una

etapa intermedia y representa una concentración del poder político, para llevar a cabo el proceso de centralización de la producción, distribución de los productos y aumento de las fuerzas productivas. El “poder político” sólo desaparecería al finalizar esta etapa. La abolición del Estado (...), la transformación dialéctica del Estado se consigue mediante su subordinación a la sociedad, de modo que la organización colectiva de la sociedad se interponga en la administración de los asuntos públicos (CASAS, 1999:39).

La clase obrera de este modo llegaría al poder mediante la república democrática, para luego establecer la dictadura del proletariado, que finalizaría en el comunismo. “A classe operária deve se empenhar a fundo para obter a maioria eleitoral e, dessa forma, pelos caminhos constitucionais, elevar-se ao poder de Estado” (Coutinho, 1999:47). Se plantea en esta concepción ampliada de Estado que el proletariado deberá únicamente utilizar la violencia como “contra-violencia”, es decir como respuesta a la violencia de la clase burguesa. Puede observarse en esta concepción ampliada, cambios en la concepción de Estado, de sociedad y en la forma en cómo debe llegar el proletariado al poder.

Como hemos visto hasta aquí, Marx plantea que en el Estado capitalista la clase dominante es la burguesía la cual monopoliza las ideologías y mantiene el poder. Pero así como plantea que existe contradicción entre la burguesía y el proletariado, expresa además que la burguesía en su interior no es homogénea, pues aparece dividida en fracciones las cuales tienen un interés común, esto es, la defensa del capital y la propiedad privada. Los segmentos pertenecientes a la burguesía, esto es: industriales, terratenientes, aristocráticos, luchan entre sí para imponer su interés particular de clase, al punto que en ocasiones puede desvanecer la representación política e ideal del conjunto de la clase. De este modo si una fracción gana ciertas posiciones y es beneficiada en cierto modo por el Estado, pierden las otras fracciones, dada la complejidad del sistema capitalista. El Estado burgués se repliega deponiendo sus antagonismos sectoriales en defensa del orden capitalista. Si bien el Estado sigue respondiendo al orden burgués, se vuelve permeable a las demandas obreras, aunque sólo sea para garantizar su existencia. La lucha política del proletariado es el arma que éste posee para luchar contra la dominación burguesa. Más allá de la lucha que lleva adelante el proletariado por conquistas jurídicas y su alianza estratégica con la burguesía, la clase proletaria no deja de luchar por la supresión del poder burgués y por la radical transformación de la sociedad.

“La burguesía tenía la conciencia exacta de que todas las armas forjadas por ella contra el feudalismo se volvían contra ella misma, de que todos los medios de cultura alumbrados por ella se rebelaban contra su propia civilización, de que todos los dioses que había creado la abandonaban” (Marx, citado en Espasandín, 2006:19).

En el texto que Engels escribe poco antes de su muerte, en 1895, formula nuevas estrategias para el movimiento obrero ya no desde una concepción de revolución total sino desde la idea de una “transición procesual” al socialismo. Plantea la revisión de la antigua táctica y la defensa de la lucha en el marco de la legalidad democrática, del sufragio universal. Es así que el concepto de Estado cambia, si bien Engels mantiene la idea sobre el carácter de clase del poder del Estado, éste ya no sería visto como un dominio unilateral sino que sería el fruto de un contrato. Engels, según la visión de Coutinho, fue el primer marxista en emprender el proceso de ampliación de la teoría del Estado. Esta ampliación conceptual surgió como respuesta a la ampliación efectiva que se produjo en la esfera política en el último tercio del siglo XIX. Siguiendo a Coutinho (1994:27), vemos como Engels incorpora otros mecanismos de dominación, la dominación de clase “nao se manifiesta apenas através da coerção (como “poder opresivo”), mas resulta también de mecanismos de legitimação que asseguram o consenso dos governados (ou seja, resulta también de um “pacto” ou “contrato”)”. No sólo la coerción como mecanismo de dominación sino también la legitimación y el consenso de los gobernados.

En relación con el sufragio universal, vemos como Engels plantea que ya el “Manifiesto Comunista” había proclamado la lucha por el sufragio universal, por la democracia, como una de las primeras y más importantes tareas del proletariado militante. Podemos ver aquí, que dentro de lo que Coutinho denomina concepción restricta, Marx y Engels incluían ciertos aspectos, tales como el sufragio universal, que formarían parte de lo que Coutinho denomina concepción amplia. De este modo como dijimos al comienzo Marx y Engels nunca obviaron los factores que podían amortiguar el conflicto y que podían contribuir a la llegada al poder del proletariado.

Bismarck, según lo que plantea Engels, se vio obligado a introducir el sufragio universal³ como único medio de interesar a las masas del pueblo por sus planes. Desde su puesta en marcha, los obreros utilizaron el derecho de sufragio de tal modo, que les trajo varios beneficios y sirvió de modelo para los obreros de todos los países. Engels plantea que el sufragio acercaba a las masas del pueblo que estaban dispersas, a aquellas que no estaban en contacto con los demás obreros. Asimismo obligó a los partidos a defender fuertemente sus ideas ante el pueblo. Además el sufragio universal, contribuiría según Engels, para acrecentar las fuerzas, el número de votos, y además serviría para informar al pueblo. Engels (1973: 201) sostiene además que,

³ “Bismarck decretó el sufragio universal en 1866 para las elecciones al Reichstag de Alemania del Norte, y, en 1871, para las elecciones al Reichstag del Imperio alemán unificado” (Marx, 1948: 190)

con este eficaz empleo del sufragio universal entraba en acción un método de lucha del proletariado totalmente nuevo, método de lucha que se siguió desarrollando rápidamente. Se vio que las instituciones estatales en las que se organizaba la dominación de la burguesía ofrecían nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra estas mismas instituciones. (...) se le disputó a la burguesía cada puesto (...). Y así se dio el caso de que la burguesía y el Gobierno llegasen a temer mucho más la actuación legal que la actuación ilegal del partido obrero, más los éxitos electorales que los éxitos insurreccionales.

La lucha política del proletariado es una amenaza al orden burgués y la ley decreta su prohibición. También en Francia, la burguesía comenzaba a tomar conciencia de que aquellas armas creadas por ella para luchar contra el feudalismo, se estaban volviendo en su contra

Si, en ciertas coyunturas, la burguesía recurre a la dominación consensual mediante el sufragio; en momentos en que el proletariado revela su potencial revolucionario, la burguesía reacciona con los aparatos represivos del Estado. La reacción conservadora tiene expresión en la masacre directa del proletariado –tal el caso de las jornadas de junio de 1848 en París-, así como, en las revoluciones “desde arriba” de Bismarck y Bonaparte. (ESPASANDÍN, 2006:19)

Coutinho y A Casas al analizar el marxismo plantean que Marx ve que el capitalismo niega el pleno desarrollo de los individuos y que el hombre podrá emanciparse sólo cuando el modo de producción sea superado y trascendido por una nueva forma de organización social.

3.1.3. El Derecho como ideología de clase.

En la “Contribución a la crítica de la Economía Política” (1948), Marx plantea la ideología en un sentido bastante amplio, pues nos dice que la misma abarca el derecho, la política, la religión, el arte, la filosofía y hasta la misma ciencia. Marx distingue entre un estadio en el que hay un enfrentamiento directo entre el individuo y la naturaleza, que sería un estadio pre-ideológico, y el nacimiento de las ideologías, como consecuencia de la división del trabajo en intelectual y manual. Con la aparición del capitalismo la subordinación a la Naturaleza se sustituye, como vimos, por la subordinación a la mercancía, al valor de cambio.

El modo capitalista de producción supone, según lo que expresa Iamamoto (1984: 108), un “modo de pensar” que expresa la ideología de la clase dominante. Ese modo de pensar es necesario para que se sigan sosteniendo las bases que sustentan el capitalismo. Siguiendo el pensamiento de la autora vemos que la ideología se vincula a las clases sociales, las clases que tengan el poder, la riqueza y el Estado, serán las que monopolicen además el modo de pensar necesario para sostener el sistema de desigualdad que los favorece. En este sentido, Marx plantea que la clase que tiene a su disposición los medios para la producción material, dispone por este motivo de los medios para la producción espiritual, y en consecuencia las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente son sometidas a las de quienes sí los poseen. Las ideas que imperan en una sociedad son aquellas que la clase dominante ha querido que triunfen. Las ideas son producidas socialmente, lo que los hombres piensan es consecuencia de la sociedad en la que viven

y del orden económico de la época. En la visión de Marx, las ideologías describen al hombre y su situación en el mundo de un modo deformado y falso, esta deformación es consecuencia del interés de la clase dominante por mantener su dominio, en este sentido podemos ver que,

las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante (...). Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes; las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas, por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas (MARX, 1985:50).

Las ideologías son representaciones que el hombre se hace de la realidad, las cuales, como vimos están ligadas a las condiciones materiales de su existencia, a su vida real, a las condiciones reales en las que se desenvuelve en la sociedad. Cada clase social, según la posición del autor, parece tener su propia visión del mundo la cual es peculiar y corporativa. La dominación ideológica consiste en que una de esas visiones se imponga sobre la totalidad de la formación social. La ideología parece ser para Marx una forma de alienación, sinónimo de falsa conciencia, deformadora de la realidad, y “enmascaradora” de la verdadera situación de las personas oprimidas. La conciencia es falsa en tanto que no puede penetrar en ese mundo de apariencias para poder develar la totalidad de las tendencias y conexiones que están detrás de ellas. La dominación es necesaria para que se mantenga la opresión, y según lo que plantea Marx, es necesario que las clases oprimidas lleven adelante una lucha, la cual traerá la conciencia de la clase oprimida, que deberá elaborar su propia ideología para justificar la revolución.

Mediante el momento ideológico los hombres pueden tomar conciencia de los conflictos fundamentales, dejando de ser una clase “en sí” para ser una clase “para sí”. La clase “en sí” está determinada económicamente, la clase “para sí” es determinada por la ideología. El pasaje ocurre cuando la clase toma conciencia de la posición que ocupa en las relaciones sociales y de la función histórica que cumple dentro de la estructura social, es decir cuando toma conciencia de clase. Siguiendo a Espasandín, en el contexto de la sociedad burguesa, el proletariado será una clase “en sí” cuando asuma que tiene una función revolucionaria contra el orden burgués. Si esto no sucede, el proletario podrá incluso defender las ideas dominantes aunque estas en realidad son desfavorables para las clases dominadas.

La ideología política en cierta forma produce la idea de que somos libres e iguales, pero en realidad esa libertad e igualdad es sólo formal. Siguiendo el análisis de la ideología en Marx, en un texto reciente y por ende en un contexto social y económico distinto del de Marx, T. Eagleton (1997) plantea que en la concepción de Marx, el lenguaje es utilizado y acaparado por las personas que detentan el poder, no sólo en forma exterior sino que también este lenguaje se inscribe al interior de nuestro discurso, por lo que podría decirse que aprehendemos la ideología. El discurso se

repite distorsionadamente, presentando la apariencia de normatividad e imparcialidad, la distorsión de este modo pasa inadvertida y tiende a ser anulada. Estamos dentro del sistema por lo que nos cuesta notar que estamos dominados y que continuamente aprehendemos y reproducimos la ideología de la clase opresora.

3.2. Gramsci- absorción de la sociedad política por la sociedad civil.

3.2.1. La ampliación de la teoría marxista de Estado.

La generación a la cual perteneció Gramsci, fue una generación que exploró nuevos espacios históricos dentro del marxismo. Esta generación estaba ligada a la crisis de la social-democracia, así como también “a la crisis de un pensamiento socialista angostado por la oficialización teórica de la práctica reformista” (A. Cheroni, 1988:83). Esta es una generación socialista sobre la cual actuó en una forma clara y decisiva, la revolución socialista en Rusia. Una de las grandes experiencias que Gramsci vivió entre la Revolución Rusa de 1917 y su prisión tras el ascenso del fascismo en Italia, fue el fracaso de la revolución socialista en los países de Europa Occidental y Central en noviembre de 1926. En 1920 Gramsci vio como en su propio país eran derrotados los “consejos de fábrica”, los que eran una importante expresión de democracia directa. Según Coutinho, el problema era entonces explicar por qué a pesar de la gran crisis económica y de la aparente situación revolucionaria en Italia y en buena parte de Europa Occidental y Central, en los inicios de los años 20, “nao fora possível repetir ali, como o previera a Internacional Comunista, a vitoriosa experiência dos bolcheviques na Rússia” (Coutinho, 1994:50). De este modo Gramsci intentó explicar este hecho en las notas que escribió en prisión entre los años que van de 1929 a 1935.

Los análisis de Gramsci, tienen una relación directa con la dinámica y la realidad de las sociedades que él llama “occidentales” en oposición a las sociedades orientales. Las primeras son sociedades donde existen

formas desarrolladas de articulación orgánica de los intereses de clase que rodean, como un anillo institucional, al Estado, pero en la cual la sociedad civil está desarticulada como sistema de representación, por lo que la sociedad política mantiene frente a ella una capacidad de iniciativa mucho mayor que en el modelo clásico. Sociedades, en fin, en las que la política tiene una influencia enorme en la configuración de los conflictos. Aquí, la relación economía, estructura de clase, política, no es lineal sino discontinua (J.C PORTANTIERO, citado en IDES, 1988:11).

Siguiendo a Coutinho, vemos como Gramsci opera en una época histórica y en un ámbito geográfico en el cual se efectivizó una mayor concretización del fenómeno estatal, en el cual se produjo una mayor socialización de la política y un creciente protagonismo de amplias organizaciones de masas en las sociedades capitalistas avanzadas. Sindicatos, partidos políticos,

medios de comunicación, Iglesias y demás asociaciones civiles, representan intereses de los diferentes grupos sociales y son responsables de la elaboración de ideologías. Mediante estas instituciones una clase social establece su hegemonía sobre las demás, imponiendo, consensualmente, su proyecto de dirección moral e intelectual. Con esta ampliación del Estado, surge una nueva esfera de la sociedad, llamada “sociedad civil”.

Casas y Coutinho, nos muestran que en Gramsci, la esfera política “restricada” que era propia de los Estados oligárquicos, aquella planteada por Marx y Engels, progresivamente cede lugar a una nueva esfera “pública ampliada”. Es necesario destacar que Gramsci no elimina el núcleo de la teoría de Marx pero son transformados varios puntos y son incorporadas nuevas determinaciones. Es así que Gramsci con su pensamiento, introduce cambios en la concepción de Estado y de sociedad civil. En cuanto a la concepción de sociedad civil, es ubicada (así como el Estado) en el plano de la superestructura y no en el de la infra-estructura como hacía Marx,

por ahora se pueden fijar dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar de la “sociedad civil”, que está formado por el conjunto de los aparatos vulgarmente llamados “privados” y el de la “sociedad política o estado” que corresponden a la función de “hegemonía” que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y la del “dominio directo” o de comando que se expresa en el gobierno jurídico. (Gramsci citado en CASAS, 1999:47).

Gramsci toma ciertos aspectos de la sociedad civil de Hegel, sobre todo aquellos que tienen una relación más directa con la existencia de corporaciones, en las cuales se agrupan distintas clases y grupos en función de sus distintos intereses, los cuales están presentes en el “sistema de necesidades” o infraestructura económica de la sociedad. La sociedad civil es vista como el contenido ético del Estado, “como aquellas mediaciones que se establecen entre la estructura económica y la sociedad política propiamente dicha, sobre todo en el sentido de las “corporaciones” de que hablaba Hegel” (Casas, 1999: 47). Según Coutinho, Gramsci se refiere entonces a los agrupamientos de intereses que son representados en múltiples instituciones y organizaciones que no se refieren al Estado en sentido estricto, tales como pueden ser los sindicatos, los partidos políticos, entre otros. La sociedad civil que Gramsci plantea es un “...ámbito donde se produce la lucha ideológica y política entre distintas concepciones del mundo, valores simbólicos y prácticas sociales que intentan el mantenimiento de la hegemonía existente o la creación y ampliación de nueva hegemonía” (Casas, 1999: 51, 52). La sociedad civil en Gramsci se ha complejizado, ha ganado autonomía en relación a la base económica y a sus manifestaciones de crisis así como también frente al Estado, con el cual ha logrado un equilibrio, “... en el Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa, en Occidente, entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil...” (Gramsci citado en Casas, 1999:48).

A pesar de la autonomía que ha ganado la sociedad civil, según lo que plantea Casas, no está desvinculada de la esfera económica ni tampoco del Estado. En el ámbito de la sociedad civil, las clases buscan ejercer su hegemonía, es decir buscan ganar aliados para sus proyectos a través de la dirección y del consenso. Los portadores materiales de la sociedad civil, en Gramsci, son los “aparatos privados de hegemonía”, los cuales son “organismos, socios “privados”, o que significa que a adesao aos mesmos é voluntária e nao coercitiva, tornando-os assim relativamente autónomos em face do Estado em sentido estrito” (Coutinho, 1994:54, 55).

Gramsci distingue el concepto de Estado del de sociedad política, esta última esfera, está pautada por la función coercitiva-represiva, y se “refiere a una concepción estricta del poder político” (Casas, 1999:50). La sociedad política tiene sus portadores materiales en los “aparatos coercitivos del Estado”, lo que implica que sus determinaciones deben ser cumplidas aún en contra de la voluntad de los gobernados. El Estado es concebido por Gramsci en sentido amplio, es la sociedad política más la sociedad civil, es decir hegemonía escudada por coerción. El Estado, concibiéndolo de este modo, se sostiene en la supremacía, plasmándose en los aparatos privados de hegemonía y en los aparatos burocrático-ejecutivos, es decir en la sociedad civil y en la política respectivamente. Gramsci fue consciente, según lo que plantea Coutinho, de que esta nueva concepción de Estado, implica necesariamente, una nueva teoría de la revolución, la teoría procesual. Ésta implica que las clases subalternas para expandir su hegemonía deben conquistar progresivamente posiciones a través de un proceso gradual en el cual se agrega un nuevo “bloque histórico”⁴. Éste, altera la correlación de fuerzas en la sociedad civil y finalmente impone la ascensión de una nueva clase al poder del Estado. De este modo, el movimiento de lo particular a lo universal, “se da mediante una superación dialéctica en la cual lo “ético-político”, la voluntad colectiva, “conserva” y “eleva” a nivel superior los múltiples intereses singulares y particulares de los diversos y plurales componentes del “bloque histórico”” (Casas, 1999:57, 58).

A hegemonía se materializa precisamente na criação dessa vontade coletiva, motor de um “bloco histórico” que articula diferentes grupos sociais, todos eles capazes de operar, em maior ou menor medida, o movimento “catártico” de superação de seus interesses meramente “económico-corporativos” em função da criação de uma consciência “ético-política”, universalizadora (COUTINHO, 1994:140).

Siguiendo la obra de Coutinho, Gramsci, intenta articular el concepto de dualidad de poderes con la concepción procesual de revolución, pues como vimos, se aleja del carácter explosivo de revolución y concibe la dualidad de poder también como un proceso que envuelve toda una época histórica, en la cual la anterior concepción restricta ya no se adapta. Aquí la dualidad de poderes se puede mantener por largo tiempo, lo que implica que el Estado no es

⁴ “La estructura y las superestructuras forman un “bloque histórico”, o sea que el conjunto complejo, contradictorio y discordante de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción” (Gramsci, citado en Casas, 1999:48).

simplemente el comité de los intereses de la burguesía, sino que es además el resultado del equilibrio dinámico y cambiante entre las clases dominantes y las subalternas. Según Coutinho, al ligar la hegemonía al momento del consenso o de la legitimidad, Gramsci introduce la problemática contractualista en el centro de la reflexión política marxista. De este modo se supera la anterior tradición marxista que veía al Estado como esencialmente coercitivo, monopolizador de la violencia, comité de los intereses de la burguesía.

En esta concepción de Estado, las clases subalternas pueden implantar posiciones de poder en los aparatos del Estado. Si bien el Estado ya no es visto como un instrumento manejado a voluntad de la burguesía

tampoco es un espacio neutro que puede ser llenado por cualquier clase social: es a través del Estado que la sociedad obtiene su síntesis con un sentido de hegemonía de clase. En una sociedad de clases, todo poder reviste una significación de clase porque el Estado interviene con su acción y sus efectos en todas las relaciones de poder a fin de asignarles una pertinencia de clase y de situarlas en la trama de los poderes de clase (M. LAGUARDA, 1988:22).

La hegemonía implica, para Gramsci,

... em primeiro lugar, um contrato que é feito no próprio nível da sociedade civil, gerando em consequência sujeitos coletivos (como sindicatos, partidos, movimentos sociais etc.) que têm uma clara dimensão pública, “estatal”; mas implica também, por outro lado, um contrato entre governantes e governados, fundado no fato de que, nessas sociedades “ocidentais”, a obrigação política se funda na acatamento consensual, por governantes e governados, de um mínimo de regras e de valores coletivamente partilhados (COUTINHO, 1994:140).

Gramsci plantea la idea de que la constitución de una hegemonía de las clases subalternas requiere una intensa preparación ideológica de las masas, para eso es fundamental la esfera de la cultura, pues es un espacio de preparación y de elevación de la conciencia crítica de las masas. De este modo la hegemonía incorpora la dimensión educativa. Implica asimismo saber convencer, persuadir y ganar adhesión a través de propuestas y acciones, pues el consenso nace de la participación y no de la utilización, de la manipulación y la pasividad. Una de las tareas fundamentales del partido político es la de transformar las masas en sujetos activos, organizados y direccionar al conjunto desorganizado de las ideologías en una dirección consciente.

La concepción amplia de política en Gramsci, se refleja en el término “catarsis”, éste se puede emplear para “...indicar a passagem do momento meramente econômico, ou egoístico-passional, para o momento ético-político, ou seja, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homes” (C. Coutinho, 1994:106). El concepto de catarsis tiene claramente un contenido político. En el momento de la catarsis los hombres afirmarían su libertad a través de las estructuras sociales. Coutinho plantea que a través del término catarsis, Gramsci pretende mostrar que todas las esferas sociales tienen al menos como posibilidad, el momento de la liberación, de la universalización. Siguiendo a Coutinho, Gramsci muestra que la estrategia del proletariado en Occidente se debe basar en la anteriormente mencionada guerra de posiciones, para

conquistar el máximo de espacios en el interior de la sociedad civil. En este sentido en una obra más reciente, M. Duriguetto plantea que para Gramsci cuando una clase pretende transformar revolucionariamente la sociedad debe ser dirigente antes de conquistar el poder gubernamental. Luego cuando ejerce ese poder y lo mantiene en sus manos, se torna dominante y debe continuar para ser también dirigente. A pesar de esto, la conquista de la hegemonía del proyecto de las clases subalternas en el ámbito de la sociedad civil no implica la completa realización política, se requiere del consenso de los grupos aliados, para esto se necesita realizar el proceso de catarsis.

o desenvolvimento de uma consciencia crítica em relação à concepção hegemônica vigente, e de uma ação política articulada e de propostas superiores de sociedade como pressuposto subjetivo e objetivo para a formação de um processo de catarse na direção da construção de uma nova hegemonia das classes subalternas implica, necessariamente, a transformação da sua bagagem ideocultural. Isso porque Gramsci recolhe de Marx a ideia de que os homens fazem sua história, mas não a fazem nas condições que escolheram, podendo suas ações e atitudes muitas vezes serem determinadas por aquilo que lhes escapa e que lhes é estranho. E é precisamente esse caráter histórico e objetivo das relações sociais que determina que nem todas as esferas da vida social são produto e resultado de uma relação consensual e contratual entre os indivíduos sociais. (DURIGUETTO, 2002:13).

De este modo, como señala Duriguetto, no en todas las esferas de la vida se puede lograr el consenso pues los hombres se encuentran determinados por las condiciones materiales de su existencia.

Gramsci reconoce, la dimensión político-cultural de la hegemonía,

en el reconocimiento de la materialidad y “validez” de las distintas concepciones del mundo, y por otro en la articulación que deben tener los intelectuales orgánicos en relación a las “clases fundamentales”, en la generación de una “nueva cultura” y de nuevas prácticas sociales y formas de socialidad, ya no como patrimonio de unos pocos sino de las grandes mayorías (CASAS, 1999:54).

Siguiendo a Casas, podemos ver que en Gramsci, la hegemonía presenta dos dimensiones inseparables, la primera de esas dimensiones tiene un carácter de dirección política, y está ligada primordialmente al instrumento que Gramsci llama “el príncipe moderno”, o sea el partido político. Su preocupación en este sentido es la generación de una “voluntad colectiva nacional-popular”, la cual se acerca a la propuesta de la voluntad general de Rousseau, aunque sin llegar a “anular” el espacio de los particularismos y el pluralismo como parecía ser el caso en este último autor” (Casas, 1999: 55). En esta dimensión, el grupo es dominante de los adversarios y procura someter a los demás grupos. También cuenta con grupos aliados. Aquí la supremacía aparece como una unificación de hegemonía y de dominación. La otra dimensión de la hegemonía es aquella vinculada a la “reforma intelectual y moral” o de dirección cultural” (idem). La hegemonía se relaciona aquí, más con el consenso que con la coerción. Podemos ver entonces que la hegemonía “abarca no sólo el partido sino también a todas las otras instituciones de la sociedad civil que tienen

algún nexo con la elaboración y la difusión de la cultura” (idem: 56). Siguiendo a Casas, Gramsci, plantea que

el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico, además de un progreso político-práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de la realidad que ha superado el sentido común y se ha tornado crítica, aunque sólo sea dentro de límites estrechos (Gramsci, citado en CASAS, 1999:56).

3.2.2. La ideología como terreno de luchas.

Casas plantea que en la visión de Gramsci, las ideologías cumplen tareas sociales fundamentales de integración y cohesión social, y son inherentes en cierto modo a la existencia humana. Las ideologías en la visión Gramsciana pasan a tener preeminencia sobre las instituciones, pues son una fuerza formativa, creadora y colaboran en la formación de un poder que se va constituyendo. Podemos ver ciertas innovaciones en Gramsci a la hora de concebir la ideología, en este sentido Coutinho (1994: 55) plantea que

Gramsci registra (...) o fato novo –historicamente novo- de que a esfera ideológica ou simbólico-axiológica, nas sociedades capitalistas mais avançadas, que ele chama de “ocidentais”, ganhou uma autonomia material (e não só funcional) em relação ao Estado em sentido estrito (...). A necessidade de conquistar o consenso como condição e/ou a renovação de determinadas instituições sociais, que passam a funcionar como portadores matérias específicos (...) das relações sociais de hegemonia.

La ideología vista de este modo tiene que ser considerada como parte de la realidad, como una realidad práctica. La base material es la que funda ontológicamente a la sociedad civil como una esfera específica, la cual está dotada de legalidad propia, y funciona como mediación entre la base económica y el Estado considerado en sentido estricto.

Las ideologías como concepciones sociales del mundo, pueden ser concebidas como momentos ideales, los cuales pueden ser falsos en sentido epistemológico, pero tienen una existencia real, la cual determina la acción de los sujetos y por ende la construcción de la vida social.

Gramsci retoma dos proposiciones de Marx en su concepción de ideología, una de ellas expresa que es en el terreno de las ideologías en donde los hombres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales; la otra plantea que "las 'creencias populares' o las creencias del tipo de las populares tienen la validez de fuerzas materiales". (Gramsci, s/d.a: 59)".

La ideología es política y es un instrumento de dominación de un grupo dirigente que de este modo se asegura la cohesión, y un instrumento de lucha para el grupo subalterno, que a través de ella toma conciencia de su condición de dominación. Las ideologías en la visión de Gramsci, implican movimiento, según lo que él plantea, organizan a las masas y generan un terreno en el cual los hombres se movilizan, adquiriendo conciencia de la posición que ocupan en la sociedad.

Asimismo es en ese terreno en donde las clases luchan. Las ideologías pueden servir, como instrumento de lucha tanto para los intereses de la burguesía como de la clase trabajadora, se convierten en una especie de control sutil. De este modo según lo que plantean varios autores, la filosofía de la clase dominante, es difundida a las masas y luego se transforma en una concepción del mundo, que no es imaginaria sino que se torna políticamente activa y luego teóricamente verdadera. Los grupos dirigentes, en su acción política, difunden su propia ideología, con la finalidad de mantener el consenso común. Mientras que en los grupos subalternos, la acción política, implica su propuesta de una contra-ideología, es decir la crítica sistemática del consenso común, la cual permite crear las bases para una nueva concepción del mundo. Siguiendo a Coutinho, Gramsci plantea que el orden social es en gran parte estructurado a partir de valores ideológicos los cuales representan ideológicamente diferentes clases sociales, las que se encuentran en contradicción. La ideología no puede considerarse como ilusoria, una vez que ella se concretiza indiscutiblemente como instrumento de la acción política; la ideología expresa una visión del mundo, actúa como fuerza política activa en grandes masas humanas.

En relación con el concepto de ideología, Duriguetto (2002:17) plantea que la ideología es:

a base do conhecimento para o convencimento está na apreensão das normas ou valores (concepção de mundo, linguagem, senso comum etc) que informam a praxis cultural e política do indivíduo ou sujeitos sociais (como se dão as formas de consciência e como estas se relacionam e se manifestam com a praxis política) e também nas normas e valores utilizados para o convencimento (que devem ser dirigidos para a formação da vontade coletiva).

Es decir, la ideología sería la relación entre el conocimiento y la acción que se logra a través de valores comunes. La ideología es comprendida como “o significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implícitamente na arte, no direito, na actividades económica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas” (Gramsci, citado en Duriguetto, 2002:17). En este campo, el de la ideología, se opera el pasaje de los intereses grupales a los universales y precisamente en ese terreno es donde una clase ejerce la hegemonía sobre las demás. Este proceso mediante el cual se universalizan los intereses particulares es realizado mediante la praxis política, es decir mediante el momento de “catarsis”, el cual ya fue analizado. Siguiendo la línea de pensamiento de Duriguetto, la noción de la hegemonía se vincula con la de consenso en Gramsci, pues para el autor, las ideologías son incorporadas por las clases subalternas en las mediaciones del sentido común.

CONSIDERACIONES FINALES.

Luego de las lecturas y análisis que se han realizado de los diferentes autores, se procura mediante estas consideraciones finales responder a las interrogantes que se plantearon al comienzo de la monografía y las que fueron surgiendo con el desarrollo de la misma. Podemos ver que los autores, tienen diferentes posturas en relación con la concepción y el surgimiento del Derecho.

Para los iusnaturalistas el derecho es natural y pertenece a los individuos independientemente del status que ocupen en la sociedad. Los derechos son inherentes a la naturaleza humana, por ende son anteriores a la sociedad y al Estado. Lo que hace libres e iguales a los hombres es para los iusnaturalistas, la naturaleza, teniendo todo hombre la libertad de poder usar su propio poder como crea conveniente, para de este modo conservar su propia vida. Los individuos en el estado de naturaleza son naturalmente libres, ninguno está por encima del otro.

Los individuos pueden romper ese orden social, ese estado natural, determinando de este modo, el estado de guerra. El derecho aparece para terminar con ese estado de guerra, (natural en Hobbes, latente en Locke), y para garantizar la propiedad privada, proteger de esta forma, el sistema de acumulación capitalista. Para Hobbes, el derecho es un pacto el cual sirve para garantizar un mínimo de reglas y valores, tales como, derecho a la vida y a la paz. Es necesario garantizar ciertos derechos inalienables, es decir todos aquellos derechos que no pueden ser sacrificados, puesto que esto implicaría el abandono del derecho fundamental a la auto-conservación, el derecho a la vida y a la libertad. El derecho es un contrato mediante el cual los individuos ceden absolutamente todo al soberano, que como gran Leviatán debe mantener a todos en orden. Recordemos que los iusnaturalistas no distinguen entre sociedad civil y Estado, la sociedad civil “es al mismo tiempo sociedad y Estado” (Bovero, 1986:204). De este modo, la sociedad “verdadera” sólo puede existir si los individuos subordinan su arbitrio natural al derecho, el cual emana del Estado como un poder superior. Para Hobbes entonces, el derecho es un pacto de asociación y de sujeción, puesto que son los individuos singulares los que pactan, y pactan sobre la “institución de un poder común al que deciden someterse” (Bobbio, 1986: 96).

Locke también plantea el carácter natural del derecho, así como también la idea de derecho como contrato. El derecho es una forma de proteger la propiedad privada, o sea el mercado, y de respetar sus reglas de juego. Los individuos como seres humanos poseen derechos, para garantizarlos deben crear un contrato mediante el cual se crea el gobierno, el estado. A través del contrato se renuncia a un solo derecho, al derecho a hacer justicia por mano propia. El derecho se convierte en un principio de legitimación, la cual se basa en el consenso. Dicha legitimación está en contra de otros principios. Recordemos que los derechos que Locke plantea como inalienables,

(libertad a la vida, a la libertad de pensamiento y a la propiedad privada), surgieron por el reclamo de la burguesía en ascenso. Ésta luchaba contra el Estado absolutista, defensor de los intereses del feudalismo aristocrático y del alto clero.

Si nos detenemos a analizar el discurso de igualdad y de libertad planteado por los mencionados pensadores, podemos ver que existen ciertas contradicciones en sus ideas. Por un lado se plantea la igualdad y la libertad de todos los hombres, pero por otro lado ambos son defensores de la propiedad privada como uno de los derechos más preciados de los individuos. Por ende las ideas de igualdad parecen ser contradictorias con la defensa del derecho a la propiedad, pues este último es una manera de proteger y promover la existencia de clases sociales. La existencia de clases sociales desiguales, parece implicar la existencia de derechos desiguales para estas clases, lo que se contrapone con el discurso de igualdad. De este modo, podrán ser protegidos por el Estado, aquellos que tengan algo que proteger, este algo es, como vimos, la propiedad privada. La pregunta que surge es ¿qué pasa con aquellos que no poseen propiedad privada? El Estado parece ser en esta concepción protector de la individualidad, no de la comunidad. Según lo que plantea Coutinho, el iusnaturalismo se convierte en la ideología de la clase burguesa. Locke al defender el derecho a la propiedad defiende también el derecho que tiene el propietario de apropiarse de aquellos bienes que ha producido el trabajador. De este modo, la defensa del derecho a la propiedad trae consigo nuevas formas de desigualdad entre los hombres. Se genera tensión entre derecho y capitalismo.

Así como los demás iusnaturalistas, Rousseau piensa que los hombres nacen libres e iguales. Para él, la ley o derecho de naturaleza no es una imposición, no es una cuestión dada. Rousseau, como vimos, concibe de dos maneras diferentes al derecho. Estas concepciones son frutos de los momentos históricos en los que vive.

La propiedad privada, la cual no todos los individuos poseen, genera desigualdad. Se necesita de instrumentos que legitimen esa desigualdad. En el momento “negativo” de su concepción de derecho, Rousseau plantea, que éste es una de las formas de legitimar esa desigualdad, de proteger la propiedad privada. El derecho es un contrato a través del cual se genera opresión política de los ricos sobre los pobres, originando un orden político basado en el despotismo. Este tipo de sociedad individualista se encuentra compuesta por aquellos individuos que subordinan el amor de sí al amor propio. El Estado y las leyes son según esta concepción, engaños, creados por los ricos para garantizar sus posesiones.

Luego, con el avance de la sociedad, y por tanto con la transformación de las condiciones generales de vida, Rousseau concibe de otra manera al derecho. Piensa que el derecho es un contrato legítimo establecido entre los individuos. El derecho manifiesta la voluntad general, la cual tiene como base el interés común y es condición de la soberanía popular. El derecho elimina la existencia de sociedades parciales dentro del Estado y la posibilidad de que cada ciudadano actúe

de acuerdo a su antojo. El derecho es una forma de defenderse de la desigualdad generada por la apropiación desigual. El derecho, la voluntad general, permite que la soberanía resida en la comunidad. El gobierno sólo es un representante que hace siempre lo que la voluntad general demande. Las leyes deben aprobarse en referéndum. En esta etapa, el derecho sería una forma de igualar a los individuos desiguales.

Tanto para Hobbes como para Locke, los individuos no parecen tener mayor incidencia en materia de derecho. El hombre parece estar “alienado a los otros” (Bobbio, 1986: 102). Para Rousseau el hombre es libre si se encuentra alienado a “sí mismo” (ídem), es decir, cuando el hombre obedece a las leyes que él mismo se ha dado. Para Rousseau el hombre actuará conforme a las leyes si estas son puestas por él mismo. El hombre se debe reconocer en las leyes. A diferencia de los demás iusnaturalistas, el derecho no nace para proteger al individuo, sino para transformarlo. De este modo queda claro que para Rousseau el derecho es voluntad popular.

Más allá de las limitaciones que pueda presentar la perspectiva iusnaturalista en su concepción de derecho, el concepto de derecho natural “teve um importante papel revolucionário em dado momento da história, na medida em que afirmava a liberdade individual contra as pretensões despóticas do absolutismo e em que negava a desigualdade de direitos sancionadas pela organização hierárquica e estamental própria do feudalismo” (Coutinho, 1997:148).

De todo lo expuesto hasta aquí, y más allá de que existen diferentes variantes dentro del iusnaturalismo, podemos ver que la idea contractualista, esto es, la idea del Estado basado en el consenso de los individuos,

representa la tendencia de la clase, que se dirige hacia la emancipación además de económica y social, también política, de poner el mayor instrumento de dominio del cual se ha servido siempre un grupo de hombres para obtener la obediencia de los demás, bajo el propio control; en otras palabras refleja la idea de que una clase que se prepara a convertirse en la clase económica e ideológicamente dominante, debe crear el Estado a su imagen y semejanza (BOBBIO,1984:78).

De este modo podemos ver que la igualdad en los iusnaturalistas parece ser más un principio de legitimación del orden existente, que un principio para fundar una nueva sociedad más justa e igualitaria. No parece haber en los iusnaturalistas un cuestionamiento del sistema de acumulación capitalista. Se plantea la idea del derecho como generador de igualdad, pero no se critica claramente el hecho de que esta forma de igualar a los individuos se asienta sobre una base desigual, en la que algunos individuos poseen grandes riquezas y otros sólo su fuerza de trabajo. De este modo, el derecho iguala a personas que en la vida económica son desiguales.

Hegel plantea que el hombre a lo largo de su historia va superándose dialécticamente, conservando, negando y superando los momentos. El derecho en Hegel sería dialéctico, una construcción socio-histórica. La familia, el espíritu ético inmediato o natural, primer momento de

realización de la razón, es negada y superada por un momento ético superior, la sociedad civil. El fundamento del derecho no es la naturaleza sino la ley. La sociedad civil hegeliana representa el primer momento de formación del Estado jurídico-administrativo, y es superada por el momento ético superior, el estado ético.

El derecho para Hegel es la existencia de libertad, es un presupuesto indispensable para que el Estado sea "real". A su vez, el derecho sólo se realiza en el Estado, por lo que no puede existir antes de él o de la sociedad civil, como ocurría en los iusnaturalistas. El derecho diferencia, entonces, a los estados sociales de los a-sociales. Para los iusnaturalistas como vimos el derecho nace con el hombre, está en la naturaleza. Para Hegel "la sociedad es la condición en la que solamente el derecho tiene su realidad" (Bobbio, 1986: 177). Por ende para que exista derecho debe existir un estado social. El verdadero derecho de naturaleza no se encuentra en el estado de naturaleza, pues éste en realidad representa su negación. De este modo, la libertad individual no emerge al nivel del estado de naturaleza, pues éste no conoce derechos.

Hegel pretende demostrar que el Estado garantiza los intereses universales por sobre los particulares que se desarrollan en la sociedad civil. Al contrario de lo que veíamos en los iusnaturalistas, para Hegel, la "esencia" del Estado no se basa en el contrato, pues este último sólo puede ser concebido como un instrumento de derecho privado. La "voluntad general" no genera al derecho, como veíamos en Rousseau, sino que es producto de él. El derecho se origina por fuerza externa que obliga a los individuos, más allá de que tengan o no voluntad. El individuo es parte del Estado y sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. Por ende el derecho es una imposición por parte del Estado. A pesar de esto parece estar en la sociedad civil la posibilidad de realizar reivindicaciones que permitan lograr avances en materia de derecho. En la sociedad civil parece estar la fuerza para introducir modificaciones.

Los autores que hemos visto hasta aquí avanzan en la búsqueda de un estado "perfecto", Marx por el contrario busca la extinción del Estado. Las relaciones que se dan entre individuos y la sociedad civil, según la visión de Marx, existen como una unidad de engaño, ocultando la real división y enfrentamiento entre las clases sociales, la cual se oculta a través de la ideología o de la coerción del Estado. La sociedad civil no es una sociedad de iguales, sino una esfera en donde se genera la desigualdad y la explotación. Los individuos en la visión de Marx se encuentran identificados al Estado, pero de manera "obligatoria", pues como vimos Marx considera que la clase burguesa es hegemónica, posee el monopolio de las ideas haciendo que sus intereses (particulares y egoístas) figuren como universales. De este modo, no se somete el interés particular al universal sino a la inversa, el interés universal es sometido al interés de una clase particular, la burguesía. Marx plantea que si bien es real que existe un relacionamiento antagónico entre las diferentes clases

de la sociedad, también existe una relación de complementariedad, pues los capitalistas necesitan de la materia prima de los trabajadores (su trabajo) y éstos necesitan del salario que les brinda el capitalista.

El derecho en la visión de Marx, Engels y de Gramsci es una construcción socio-histórica, es el resultado de las luchas de la clase trabajadora en contra de la clase burguesa.

Dentro de la concepción restricta de Estado, Marx y Engels conciben al derecho como una forma de dominación de la clase dominante. El derecho, las leyes, la administración pública, serán llevadas a cabo conforme a los intereses económicos de esta clase dominante. El derecho para Marx es ideología, ideología de la clase dominante. La ideología, el derecho, tiene como finalidad la legitimación de la dominación, la legalización de la situación de explotación y de miseria para el obrero. De este modo, el derecho permite que los intereses de la burguesía sean vistos como intereses comunes. El derecho como ideología oculta la desigualdad, deforma la realidad y enmascara la verdadera situación de las personas oprimidas. El derecho es la fiel proyección y reflejo del imperante sistema económico y político de la clase dominante, sólo sirve para defender la propiedad privada, reduciendo simplemente a una ilusión el goce de los derechos políticos. De este modo, el derecho nos muestra una idea falsa, y no permite que la sociedad civil explotada vea sus verdaderas condiciones de existencia. Se logrará salir de estas condiciones cuando la clase explotada tome conciencia de su condición real y de la importancia que tiene dentro de la sociedad, y se asuma como clase. Se necesita tener conciencia de esa explotación para poder luchar contra ella y elaborar su propia ideología.

El derecho se encuentra en la esfera del Estado. Éste utiliza la coacción para hacer eficaz el contenido de derecho. Para Marx y Engels el derecho es un instrumento que fija y asegura la realización como hecho natural de la esfera de la circulación, promulgando de este modo los derechos del hombre y del ciudadano.

A pesar de esta visión de derecho, Marx y Engels (sobre todo Engels tardío), fueron viviendo cambios en la sociedad, e introduciendo nuevas determinaciones. De este modo, si bien el derecho sigue siendo para ellos una ideología a través de la cual la clase dominante ejerce su dominación y la hace legítima, introducen ciertos matices en su teoría. El derecho no sería sólo una forma de dominación, de imposición de una clase sobre otra, un dominio unilateral, sino que sería el fruto de un contrato. Dentro de la concepción amplia, Engels plantea al derecho no sólo como una imposición sino además como un pacto, el resultado del consenso entre los individuos. No sólo la coerción como mecanismo de dominación sino también la legitimación y el consenso de los gobernados. De esta forma, el derecho no sería algo que sólo es creado desde “arriba”, desde el Estado, desde las clases dominantes; sino que los proletarios podrían ir ganando posiciones dentro del sistema capitalista e ir realizando una transición “procesual” al socialismo. Más allá de que se

incorporen ciertos matices en la teoría de Estado de Marx y Engels, éstos siguen planteando que los trabajadores deben liberarse y manifiestan que solamente ellos pueden hacerlo, pero para ello deben “hacer política”, organizarse y luchar diariamente. Es por eso que ambos autores le dieron mucha importancia a la creación de sindicatos, y de partidos políticos obreros de masa. El proletariado, la sociedad civil, posee mecanismos de lucha para conquistar y ser parte de la creación de derechos, tal como sucedió con el sufragio universal. De este modo los proletarios, podrían encontrar mecanismos mediante los cuales participar, podrían encontrar representación mediante ciertas instituciones, (tales como el parlamento electo por sufragio universal, partidos políticos legales, etc) las cuales gracias a la lucha de los trabajadores, se instalan en los Estados modernos.

Marx y Engels plantean la contradicción entre derecho y capitalismo. El derecho por un lado hace posible la producción capitalista en nombre de las determinaciones de la propiedad (tales como libertad e igualdad), y esta misma propiedad por naturaleza genera la contradicción pues es el producto de la explotación del hombre por el hombre. De este modo, Marx y Engels, creen que el capitalismo niega el pleno desarrollo de los individuos y que el hombre podrá emanciparse sólo cuando el modo de producción sea superado y trascendido por una nueva forma de organización social. A pesar de los defectos que pueda tener el derecho, el Estado, en Marx y Engels, es considerado un elemento necesario para que los hombres a través de su lucha puedan lograr una sociedad que trascienda al capitalismo, esto es el socialismo de Estado. Una sociedad sin Estado y sin clases.

Gramsci así como Marx y Engels, plantea el derecho como una construcción socio-histórica, no es algo que existe antes de la sociedad y el Estado, sino que el derecho se ha ido construyendo a lo largo de la historia y a través de las luchas de las clases oprimidas.

Si bien Gramsci sigue la línea de Marx y Engels, introduce nuevas determinaciones en su teoría. Recordemos que es fundamental tener en cuenta el contexto socio-histórico, pues esto determina en gran medida las ideas de los autores. Gramsci sigue sosteniendo que el derecho está en manos de la clase dominante, que desde el Estado se impone a los individuos. A pesar de esto, al concebir el Estado en sentido más amplio, Gramsci, introduce nuevos actores en el derecho. De este modo, no sólo está la sociedad política sino que también participa la sociedad civil.

El derecho no sólo está en manos de la clase burguesa sino que es parte de un contrato, resultado del equilibrio dinámico y cambiante entre las clases dominantes y las subalternas.

El derecho forma parte de las luchas por la hegemonía en la sociedad civil, no es sólo una imposición de la clase dominante. Las clases subalternas mediante un proceso podrían expandir su hegemonía. Podrían luchar y negociar en materia de derecho ganando posiciones en el Estado, a través de instituciones y organizaciones, como pueden ser los sindicatos, los partidos políticos, etc.

Se generaría un nuevo “bloque histórico”, en el cual se articularía a diferentes clases sociales. Para esto es necesario que los individuos subordinen sus intereses particulares a los intereses de la comunidad.

Vemos entonces que en la concepción de Gramsci, derecho y capitalismo parecen ser incompatibles. El derecho es una manifestación de la ideología, un instrumento de dominación de un grupo dirigente por medio del cual se asegura la cohesión. El derecho produce una dominación legítima, una explotación dentro de la ley. Permite que se mantenga el sistema capitalista de producción. A pesar de esto, el derecho como vimos puede ser utilizado como un instrumento de lucha para el grupo subalterno, que a través de ella toma consciencia de su condición de dominación. De este modo, la burguesía luchó en su momento por la reivindicación de sus derechos, y mostró sus intereses propios como intereses comunes. La filosofía de la clase dominante, es difundida a las masas y luego se transforma en una concepción del mundo, que no es imaginaria sino que se torna políticamente activa y luego teóricamente verdadera. Así se hizo dominante. El derecho se difunde para poder mantener el consenso común. Pero las clases subalternas a través de la acción política pueden proponer una contra- ideología, para de este modo criticar lo que aparece como dado.

En este terreno es que se produce, el pasaje de los intereses grupales a los universales y precisamente en ese terreno es donde una clase ejerce la hegemonía sobre las demás. A través del proceso de catarsis, se universalizan los intereses particulares.

CONCLUSIONES.

En el capítulo anterior se intentó exponer brevemente, la noción, la finalidad, y los actores presentes en el derecho a la luz de las perspectivas que hemos abordado a lo largo de la monografía.

Mediante las conclusiones que se presentarán a continuación, se pretende exponer las ideas y nociones que se han formado gracias al aporte de los diferentes autores.

A partir del análisis de las diferentes perspectivas podemos concluir que:

Los derechos han evolucionado a lo largo de la historia de diferentes formas. El derecho no tiene un desarrollo lineal, sucesivo. Para poder comprender los derechos en la actualidad, tenemos que poder captar el devenir histórico. Tengamos en cuenta que la primera etapa de establecimiento de los derechos civiles⁵, por ejemplo, no resultó beneficiosa para todos los sectores de la sociedad. Estos derechos concedidos estaban estrechamente ligados a la visión liberal, por este motivo la ciudadanía se encontraba ligada a las posesiones materiales. Así se dejaba por fuera a aquellos sectores sociales que poseían formas económicas pre-capitalistas de la ciudadanía, debido a que éstos no contaban con responsabilidades sociales, como por ejemplo impulsar el desarrollo económico de la sociedad. Como veíamos con la perspectiva iusnaturalista, el derecho a la propiedad privada no solo no brindó igualdad a los hombres sino que significó desposesión. Pensemos en los derechos políticos⁶, éstos también generaron en sus inicios (y muchas veces siguen generando) gran exclusión. Fueron negados por lo menos hasta fines del siglo XIX a la gran mayoría de la población, por lo que la igualdad que postulaban parece ser formal. Coutinho plantea que en la democracia la universalización formal de la ciudadanía era negada en la esfera política, la idea de participación de todos los ciudadanos en la vida gubernamental no estaba presente en los primeros regímenes liberales. Podemos ver que esta idea sería contraria a la que plantea T. Marshall (1998) en su obra "Ciudadanía, Clase Social y Status" del año 1967. Tengamos en cuenta que Marshall propone dividir a la ciudadanía en tres elementos: civil, político y social, y asignar a cada uno de éstos un período de surgimiento, esto es siglo XVIII, XIX, y XX, respectivamente. La idea de linealidad y de nula conflictividad, según lo que plantea C. Midaglia (1995), parece difícil de visualizar en países como Inglaterra, pero más difícil aún en países del tercer mundo, y en una época como la nuestra. "Se hace evidente que los países del Tercer Mundo no han respetado dicha cronología" (Midaglia, 1995: 73). De este modo la ciudadanía debe ser pensada en un escenario diferente al planteado e imaginado por Marshall. La sociedad en la que vivimos dista de ser una sociedad cohesionada en la que no existen las desigualdades.

⁵ Los derechos civiles son aquellos necesarios para la libertad individual, tales como libertad de la persona, libertad de expresión, de religión, derecho a la propiedad.

⁶ Recordemos que el elemento político en la teoría de Marshall (1998) surge en el siglo XIX, y se constituye del derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo conferido de autoridad política, así como también como elector de sus miembros.

Si Marshall viviera, a medio siglo de sus conferencias de Cambridge y en esta época de incertidumbre generalizada, de sistemas judiciales discriminatorios y de altísimas tasas de desocupación y pobreza, tendría que enfrentarse a una constatación bastante paradójica : que desde hace más de veinte años haya venido aumentando a diario la proporción de países que se proclaman democráticos, no quiere decir en absoluto que haya crecido en la misma medida la cantidad de ciudadanos que habitan el mundo (José Nun citado en N, AQUÍN, 2003:1).

Podemos concluir además que los derechos son una construcción socio-histórica, no son algo dado a los individuos por naturaleza. Los derechos no son anteriores a la sociedad y al Estado. De este modo el proceso de construcción de los derechos, no estuvo exento de conflictos. Como planteaban Marx, Engels y Gramsci, la ciudadanía es un proceso eminentemente histórico, no es un “status” otorgado a los individuos desde las posiciones de poder. Esta idea discrepa con la teoría de Marshall, pues éste parece haber planteado el surgimiento de los derechos sin la aparición de conflictos, cosa que se torna diferente a lo que los hechos históricos nos han mostrado. Los derechos no han sido sólo concesiones por parte del Estado sino que han estado marcados por la intervención de varios actores: sindicatos, grupos de hombres y mujeres que comienzan a luchar por el reconocimiento y la ampliación progresiva de sus derechos. El Estado también se ha encargado de conceder ciertos derechos, muchas veces luego de estos enfrentamientos, otras como anticipación para evitar nuevos conflictos.

En este sentido las ideas planteadas por Marx, Engels y Gramsci, parecen ser reflejadas claramente en la siguiente frase de Coutinho (1997:146):

Cidadania é a capacidade conquistada por alguns indivíduos, ou (no caso de uma democracia efetiva) por todos os indivíduos, de se apropriarem dos bens socialmente criados, de atualizarem todas as potencialidades de realização humana abertas pela vida social em cada contexto historicamente determinado (...). Soberania popular, democracia e cidadania (três expressões para, em última instância, dizer a mesma coisa) devem sempre ser pensadas como processos eminentemente históricos, como conceitos e realidades aos quais a história atribui permanentemente novas e mais ricas determinações. A cidadania não é dada aos indivíduos de uma vez para sempre, não é algo que vem de cima para baixo, mas é resultado de uma luta permanente, travada quase sempre a partir de baixo, das classes subalternas, implicando um processo histórico de longa duração.

Podemos ver que desde el inicio del capitalismo, la clase operaria aparece como vanguardista en la lucha por la ampliación y la profundización de las conquistas liberales y democráticas. De este modo, como señala Coutinho, el “cartismo” fue el primer gran movimiento de masa de los operarios ingleses, el cuál nace en el siglo XIX y de ese momento pretende reivindicar el sufragio universal, así como también la fijación de la jornada laboral. Estas reivindicaciones serían demandadas en una etapa posterior por los partidos socialistas de masa, los cuales se constituyen en la segunda mitad del siglo XIX. Es importante destacar entonces, que estos derechos no son otorgados a los ciudadanos fácilmente. La generalización de los derechos políticos es “resultado da luta da classe trabalhadora” (Coutinho, 1997:153). Las conquistas de la democracia en cuanto afirmación efectiva

de la soberanía popular, lo que implica necesariamente el derecho al voto y a la participación, son resultado de las luchas de los trabajadores contra los principios y las prácticas del liberalismo defendido y practicado por la burguesía. Recordemos que Marx y Engels planteaban que los derechos no fueron conquistados por la burguesía sino contra ella, son el resultado de un proceso de luchas que amplió el estrecho horizonte teórico y práctico del liberalismo burgués originario. Siguiendo a Coutinho (1997:154)

as conquistas da democracia enquanto afirmação efetiva da soberania popular, o que implica necessariamente o direito ao voto e à organização (...), têm resultado sistematicamente das lutas dos trabalhadores contra os princípios e as práticas do liberalismo excludente defendido e praticado pela classe burguesa. (...) seria não somente um equívoco, mas também uma injustiça contra os trabalhadores, atribuir à burguesia algo que foi conquistado contra ela.

Ya Marx, Engels y Gramsci, nos decían que la lucha política del proletariado es el arma que éste posee contra la dominación burguesa. A través de las luchas, el proletariado ha ido ganado terreno, o en términos de Gramsci, ha conquistado progresivamente posiciones a través de un proceso gradual. El proletariado ha ido fortaleciendo su presencia en la sociedad civil, alterando de este modo la correlación de fuerzas en el tejido social. La burguesía, por lo que nos muestran los autores, comenzó a notar que sus armas (aquellas que usó para su beneficio), se volvían contra ella. Por este motivo se vio forzada a reconocer ciertas reivindicaciones de la clase proletaria, por miedo a que ésta se revelara en su contra y lograra derrocarla. Según lo que plantea Coutinho (ídem: 157), para Marx “tudo o que limita o mercado em nome de um direito social universal (...) é uma vitória da economia política do trabalho, isto é, de uma outra lógica de regulação social”. Recordemos que según lo que plantea Engels, el sufragio universal, fue una conquista del pueblo y desde su puesta en marcha, los obreros utilizaron éste derecho de tal modo que les trajo varios beneficios y sirvió de modelo para los obreros de todos los países. Los derechos no son sólo fruto de una lucha sino que son además base ideológica y material para nuevas luchas.

A través del análisis de las diferentes perspectivas podemos concluir además, que el derecho es una identidad activa, está en movimiento gracias a la acción de los individuos.

Siguiendo la línea de López (1997), vemos que la ciudadanía no puede ser considerada como un status que se les otorga a los individuos, sino como un proceso que genera identidad y que se convierte en un punto de orientación para grandes sectores de la sociedad.

Los individuos, como vimos, continuamente luchan para lograr que sus reivindicaciones se conviertan en derechos que sean atribuidos a ciertos grupos o a gran parte de la sociedad. El derecho es entonces, como planteaba Hegel, dialéctica, cambio. Los hombres en su proceso de vida se van superando dialécticamente, a través de la conservación, negación y superación de momentos inferiores de eticidad. El derecho de hoy no es el mismo que el de la época de los iusnaturalistas, Hegel, Marx o Gramsci. El derecho se supera a través de la intervención de nuevos actores, se

modifica a través de las diferentes etapas por las que transita el hombre a lo largo de su vida. Esta idea se relaciona con la de Gramsci, quien ve al derecho como proceso, como movimiento. El derecho no es un status que se da de una vez y para siempre, sino que es algo que está en construcción. Un terreno de luchas en el que ocurren cambios, en el que los actores van asumiendo nuevas posiciones. Los autores identifican al derecho con la acción social.

En este sentido podríamos contraponer las ideas planteadas por Marshall, pues (según lo que plantean sus críticos) la perspectiva por él planteada considera a la ciudadanía únicamente como reconocedora de derechos, no brindándole importancia a la idea de ciudadanía como identidad activa.

Más allá de la importancia que se le reconoce al estudio realizado por Marshall, es necesario no desconocer el hecho de que existen desigualdades que es necesario tener en cuenta. Y que es sumamente discutible que las desigualdades del sistema de clases capitalista sean consideradas por él como tolerables, siempre que no sean muy profundas y se produzcan en el interior de una población culturalmente cohesionada. Marshall considera incluso que estas desigualdades son positivas, pues proporcionan "(...) un incentivo para el cambio y la mejora" (Marshall y Bottomore, 1998: 75). La contradicción entre la ciudadanía social y el capitalismo quedaría entonces resuelta integrando a la primera dentro de la dinámica del mercado. De este modo, no parece ser planteada la contradicción entre capitalismo y derechos.

No podemos olvidarnos de los derechos sociales⁷, los cuales quizá hayan sido los de más difícil obtención. El incremento de los ingresos de los trabajadores, la reducción de las diferencias generó según Marshall, la disminución de la desigualdad. Esto llevó a que se exigiera la supresión total de la misma. Estas exigencias "fueron satisfechas, en parte, mediante la inclusión de derechos sociales en el status de ciudadanía y por la creación de un derecho general al percibo de ingresos reales, independiente del valor de mercado del interesado" (J. Vilas, 1980:116). Según lo que plantea Marshall la aprobación de los derechos sociales, implicó cambios en la cultura de la sociedad moderna "ya que legitimó patrones básicos de responsabilidad y solidaridad social" (Midaglia, 1995: 64).

Hoy en día sabemos que los derechos no son meras concesiones, los derechos que los individuos poseen no fueron concedidos por considerarlos justos, por creer que los trabajadores realmente los merecían, sino que fueron una forma de evitar conflictos y de mantener vigente al sistema de acumulación capitalista.

Siguiendo a Coutinho, vemos como los derechos sociales no son interesantes para la burguesía, más allá de que en algunas ocasiones pueda tolerarlos o usarlos a favor propio, procura de una u otra

forma que estos derechos sean limitados e incluso suprimidos puesto que “tais direitos se revelam contrários à lógica capitalista da ampliação máxima da taxa de lucro” (Coutinho, 1997:153).

De este modo, no podemos desconocer el hecho de para muchos de los estudiosos, los derechos son incompatibles con el sistema de acumulación capitalista, o al menos el hecho de que hay entre ellos (derechos y capitalismo) una relación bastante tensa. Según lo que plantea Midaglia (1995: 64) la secuencia propuesta por Marshall pretende demostrar que “la adquisición de esos derechos generadores de igualdad entre los miembros de una comunidad es plenamente compatible con las profundas diferencias engendradas en una sociedad estratificada como la capitalista.” De este modo los mecanismos que aparentan utilizarse para la reducción de desigualdades (como por ejemplo las políticas de bienestar), sólo buscan hacer más tolerable a la misma.

Por lo que han planteado varios de los autores analizados y en relación con la temática que guío este trabajo monográfico, podemos concluir además que capitalismo y derecho son incompatibles. El derecho se define pero no se garantiza. Se plantea a través del derecho, que los hombres son libres, y pueden establecer libremente contratos, como planteaban Hobbes y Locke. Se considera propietarios a quienes en realidad no pueden subsistir autónomamente, y dependen por ello de que el capitalista compre su mano de obra. Los trabajadores sólo pueden vender su trabajo, continuando así con la explotación. La exigencia del respeto de los derechos es incompatible con el sistema de acumulación capitalista. Los individuos al necesitar empleo para su subsistencia, aceptan las condiciones del sistema: empleos mal remunerados, malas condiciones laborales, lo que lleva a que disminuya la calidad de las condiciones de vida de gran parte de la población, y en muchos casos se reduzca a mera subsistencia. Todo lo que es incompatible con el pleno desarrollo de la ciudadanía.

Siguiendo a Coutinho, los antagonismos entre la ciudadanía plena y el capitalismo hacen que estos sean incompatibles

esse antagonismo entre cidadania plena e capitalismo, de resto, expressa outra contradição (...), ou seja, a contradição entre cidadania e classe social: a universalização da cidadania é, em última instância, incompatível à afirmação consequente da democracia (...) só o uma sociedade sem classes (uma sociedade socialista) pode realizar o ideal da plena cidadania, ou, o que é o mesmo, o ideal da soberania popular e, como tal, da democracia (COUTINHO, 1997:159).

Capitalismo y derechos son incompatibles pues cuantos más derechos tienen las clases subalternas, más en peligro está el sistema de acumulación capitalista. De este modo, la ampliación de la ciudadanía parece ser incompatible con el sistema de acumulación capitalista.

⁷ El elemento social, cuyo surgimiento Marshall asocia al siglo XX, abarca desde el derecho a la seguridad y un mínimo bienestar económico al de “compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado de acuerdo con los estándares que predominan en cada sociedad” (Marshall, 1998:23).

En la sociedad es en donde se genera la desigualdad, la existencia de diferencias entre individuos iguales ante el derecho. Como vimos, en muchas ocasiones el Estado dado el sistema capitalista en el que se encuentra, permite y mantiene esta desigualdad. De este modo podemos ver que, existe una estrecha relación entre el Estado, la sociedad civil, la ciudadanía, la desigualdad y el sistema imperante. “Estado, democracia y desigualdad no son categorías abstractas, sino que ubicados en el sistema hegemónico –el capitalismo- están imbricadas al punto de sostenerse mutuamente al reproducir el sistema” (A, Garmendia, 2000: 209). Más allá de que se postule la igualdad entre los individuos, como vimos en los iusnaturalistas, la realidad del sistema capitalista lleva a que la postulación de los derechos quede muchas veces en una formalidad, la

contradição fundamental da sociedade capitalista (entre o trabalho coletivo e a apropriação privada da atividade, das condições e frutos do trabalho) está na origem do fato de que o desenvolvimento nesta sociedade redunde, de um lado, em uma enorme possibilidade de o homem ter acesso à natureza, à cultura, à ciência, enfim, desenvolver as forças produtivas do trabalho social; porém, de outro lado e na sua contraface, faz crescer a distancia entre a concentração/ acumulação de capital e a produção crescente da miséria, da pauperização que atinge a maioria da população nos vários países, inclusive naqueles considerados “primeiro mundo” (IAMAMOTO, 1999:28).

De este modo podemos ver que existe una contradicción entre el sistema capitalista y la igualdad, “a acumulação de capital não e parceira da equidade, não rima com igualdade” (Iamamoto, 1999:18).

Surge una nueva interrogante ¿Cuál es la calidad de los derechos que tenemos cuando se encuentran en una sociedad enmarcada dentro de un sistema que genera grandes desigualdades?

Se considera que más allá de las limitaciones que puedan tener los derechos a la hora de ser aplicados en la realidad diaria de los individuos, es fundamental luchar para que sigan siendo reconocidos y respetados. El problema no son los derechos, pues estos son no sólo necesarios sino que indispensables para los individuos. El gran problema es la desigualdad de base sobre la que se erige el sistema normativo. El problema radica en que esta forma de igualar, es decir el derecho, se asienta sobre una base de desigualdad, esto es, el sistema capitalista de producción. En este sentido J. Gambuna (2000:150) plantea que “el problema de fondo radica en que la desigualdad es constitutiva de la forma de funcionamiento de la sociedad”. De este modo podemos ver que “un orden que consagra privilegios es un orden que fractura, que fragmenta, que degrada la sociedad y que cuestiona la posibilidad de la democracia” (C, Lozano, 2000:22). Si bien todos somos iguales en cuanto al derecho, no pasa lo mismo en la vida económica, generándose de este modo grandes diferencias. “No hay democratización sin democratización de la vida económica de la sociedad. Los procesos de concentración económica restringen las experiencias de democratización en tanto limitan o disuelven el acceso y la construcción de ciudadanía” (Lozano, 2000:23).

La contradicción es entre el capitalismo y las ciudadanía plena, entre la ampliación de la ciudadanía y la democracia, y la lógica del sistema capitalista. Pero capitalismo y Estado

no son sólo perfectamente compatibles, como también partes de un mismo proceso histórico, e incluso uno es sostén del otro, especialmente en los momentos de crisis de cada uno de ellos (...). Parece que el Estado, conteniendo esta dualidad de lógicas, la “la lógica del capital” y la “lógica de la democracia”, sustenta una contradicción que lo corroe por dentro. (MONTAÑO, 2003: 109).

Se considera que desde el trabajo social se pueden realizar diversas acciones que permitan reducir esta desigualdad de base. Se debería trabajar junto a los individuos que han sido excluidos y desfavorecidos en lo que respecta a los derechos. De este modo resultaría conveniente que se trabaje junto a esa mayoría excluida y despojada de los frutos del sistema de producción capitalista. Se necesita fortalecer el poder de esa población.

Es importante que el Trabajo Social procure facilitar la efectivización de la ciudadanía, generando procesos que permitan que los individuos gocen realmente de sus derechos, procesos que permitan la mejora continua, como planteaban Hegel y Gramsci. Es por ello que es fundamental que se conozca sobre ciudadanía, como se planteaba anteriormente, que se reflexione sobre categorías de estudio que permitan la comprensión de temáticas tan complejas como esta. Es importante que se busque una ciudadanía de calidad, esto es ciudadanos que participen y se sientan parte de la sociedad.

Se considera que la idea de la dialéctica de Hegel, aporta herramientas para trabajar con los individuos desde el Trabajo Social. Si bien debemos reconocer que el desconocimiento de los derechos o el hecho de que muchos individuos no puedan gozar realmente de los mismos, es una gran carencia que tenemos aún como sociedad, deberíamos también poder utilizar esa carencia como potencialidad hasta lograr los cometidos que tenemos como sociedad. Utilizar los momentos inferiores, las carencias que tenemos, como motor para impulsar nuevas luchas, para generar nuevas movilizaciones positivas de los individuos. Como bien planteaba Marx, a través de diversas acciones, las clases deberían convertirse en actores colectivos, que reconozcan sus carencias, sus potencialidades, y la función e importancia que tienen dentro del sistema. Deberían además luchar para superarlas y mejorar la calidad de la ciudadanía. Es decir, las clases subalternas deberían pasar de una conciencia “en sí” a una conciencia “para sí”. Como sujetos colectivos serían capaces de realizar reivindicaciones más “fuertes” y de llegar a mayores logros, los que favorecerían no sólo a una minoría, sino a esta mayoría organizada.

No basta con que detectemos la desigualdad y estemos en desacuerdo con ella, se necesita hacer algo contra ella. Desde el Trabajo Social se podría contribuir en la formación de ciudadanos y grupos, que como bien planteaba Gramsci, deben estar bien organizados e identificados con su situación. Así serían capaces de defender sus intereses frente al Estado, capaces de negociar y de luchar contra la desigualdad de base del sistema capitalista. De este modo, se pretende que las clases subalternas no se conviertan en ciudadanos pasivos que acepten acríticamente las imposiciones que vienen desde “arriba”, sino que se pretende ciudadanos activos, capaces de luchar

para ganar posiciones de representación dentro del Estado. Como señala Freire (1969), resulta indispensable que el trabajador social tenga en cuenta que la estructura social es creada por los hombres y que por ende son ellos los que deberán transformarla. Para ello deben ser sujetos y no objetos de transformación, “tarea que les exige, durante su acción en y sobre la realidad, la profundización de su toma de conciencia de la realidad, objeto de acciones contradictorias de quienes pretenden mantenerla como está y quienes pretenden transformarla” (Freire, 1969: 4).

Ahora bien, para que los ciudadanos puedan organizarse y formar parte de colectivos, es necesario que se sientan identificados con los fines del colectivo social. Los fines de toda la sociedad se convertirían en fines comunes a todos los individuos. En este sentido rescatemos la idea planteada por Rousseau de subordinación de los intereses individuales a los intereses de la comunidad. Deberíamos subordinar nuestros fines egoístas y personales a los fines comunes que tenemos como sociedad. Desde el Trabajo Social se puede contribuir a que los individuos, con intereses e ideas plurales, tomen conciencia de la importancia de este hecho. De este modo, sería bueno que el Estado pudiera, como señalaba Hegel, ser garante de los intereses de los individuos considerados como totalidad, priorizando éstos por sobre los intereses de unos pocos individuos. Del mismo modo podría ser retomada la idea planteada por Gramsci del momento de la “catarsis”, a través de la cual se pasaría del momento meramente económico, en el cual los individuos priorizan sus intereses particulares por sobre los universales, al momento en el que la prioridad son los intereses de la sociedad vista como un todo.

Se considera que desde el Trabajo Social se podría contribuir en la “construcción” de ciudadanía, lo cual implicaría

un abordaje que cree situaciones concretas de desarrollo de la conciencia ciudadana, en su doble acepción de derechos y responsabilidades. Es preciso generar situaciones en el nivel local y en las asociaciones intermedias propias de la esfera pública no estatal, en las que los ciudadanos desarrollen su libertad y su responsabilidad, generando propuestas comunes y ejercitando realmente su condición de ciudadanos (AQUÍN, 2003:9).

El Trabajo Social debería trabajar junto a las mayorías excluidas la temática de la ciudadanía, asumiendo a la misma como

uno de nuestros compromisos ético-políticos, atribuyéndole un carácter crucial en tanto actúe como mediadora entre los demás compromisos que sostenemos en la sociedad civil, y nos posibilita una actuación transversal. Asumamos, en fin, las incertidumbres que nos provoca esta nueva complejidad, y debatamos cuáles son las posibilidades máximas en el espacio de la sociedad civil, desde el punto de vista de las mayorías excluidas y expoliadas, y de las minorías discriminadas (AQUÍN, 2003:10).

Vimos a lo largo de la monografía que la desigualdad es necesaria para que el sistema de acumulación siga perdurando, y para que los grandes poseedores de propiedad sigan conservándola.

Si bien se realizan acciones para mitigar esa desigualdad, no se ha logrado terminar con ella. Las brechas entre las diferentes clases sociales siguen existiendo y continúan surgiendo grupos desfavorecidos, despojados de sus derechos. Al reconocer que existe desigualdad de base, reconocemos que hay individuos que son desfavorecidos por la misma. Como colectivo profesional, como se mencionó anteriormente, sería necesario trabajar junto a las mayorías excluidas, generando procesos que permitan su empoderamiento. Como sociedad debemos cuestionarnos si es justo que se protejan ciertos derechos que para algunos no son siquiera garantizados. Debemos pensar además si es lógico que desde el Estado se legitime esta situación.

Como colectivo deberíamos buscar respuestas ante estas situaciones de desigualdad y construir estrategias que nos permitan actuar.

Surgen nuevas preguntas: ¿Deberíamos tratar desigualmente a aquellas personas que han sido desfavorecidas por el sistema de acumulación capitalista? ¿Deberíamos garantizar más derechos a las clases desfavorecidas y expropiadas?, ¿Podemos como sociedad permitir la generación excesiva de propiedad y la protección de la misma?, ¿Se puede terminar con la desigualdad, si a la vez se protege la propiedad privada ilimitada de algunos pocos? ¿Podemos acabar con la desigualdad de base en las condiciones actuales, o es necesaria una sociedad sin clases y sin Estado como planteaba Marx?

“Decir que los hombres son personas, y como personas son libres, y no hacer nada para lograr concretamente que esta afirmación sea objetiva, es una farsa” (Freire, 1994:41)

BIBLIOGRAFÍA

- Belfiore, M (1985). “Prática Assistencial no Brasil”. En Serviço Social & Sociedade. Año VI. Editorial Cortez. Brasil
- Bobbio, N; Bobbero, M (1984). “Origen y Fundamentos del Poder Político”. Traducción de José Fernández Santillán. Editorial Grijalbo.
- Bobbio, N; Bovero, M. (1986): “Sociedad y Estado en la filosofía moderna”. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano. FCE. México.
- Bobbio, N. (1995). “Estudios sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado”. Tradução Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. Editorial de la Universidad Paulista. Brasil
- _____ (1997). “Las teorías de la forma de gobierno”. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- _____ (1999). “Ni con Marx ni contra Marx”. Fondo de Cultura Económica.
- Borón, A. (1992). “Estado capitalismo y democracia en América Latina”. Buenos Aires.
- Braidot, A. (2002). “El Trabajo Social y las Nuevas Políticas Sociales”. En Revista de Trabajo Social. Año XVI, Nº 24. Editorial Fppal Ltda. Montevideo, Uruguay.
- Brandao, G. (1998) Hegel: “O Estado como realização histórica da liberdade” En: Weffort. F. (org). Os clássicos da política. Vol I. Editorial Ática. São Paulo.
- Brasil, A. (1981). “Poder e Hegemonia. Um estudo”. En Serviço Social & Sociedade. Editorial Cortez. Sao Paulo.
- Casas, A. (1999). “Sociedad civil, Movimientos sociales y Redes de ONGs: Estudios en el Uruguay Contemporáneo”. Tesis de Maestría. Montevideo, Uruguay.

- Cerroni, U. (1965) “Marx y el derecho moderno”. Editorial Jorge Alvarez. Buenos Aires.
- Cheroni, A. (1988). En IDES, AAVV. “Para comprender a Gramsci”. Editorial Nuevo Mundo. Montevideo.
- Coutinho, C. (1994). “Marxismo e política. A dualidade de poderes e outros ensaios”. Editorial Cortez. San Pablo.
- _____ (1997) “Notas sobre ciudadanía e modernidade”. En Praia vermelha. Estudos de política e teoria social.
- Dri, R. (2000) “La filosofía del Estado ético. La concepción Hegeliana del Estado en “La Filosofía Política Moderna”. AAVV. Editorial Universitaria de Bs As.
- Duriguetto, M. (2002). “A teoria dos movimentos sociais em debate”. En Libertas, Revista Do Serviço Social. Vol. 2, Nº1. Editorial UFIF. Brasil.
- Engels, F. (1973): Introducción de F. Engels a la edición de 1895. “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”. En: C. Marx; F. Engels. Obras Escogidas. Editorial Progreso. Moscú. Tomo I.
- Espasandín, C. (2006). “Luchas de clases y Servicio Social”. Disertación de Maestría. Montevideo, Uruguay.
- Eagelton (1997). “Ideología: una introducción”. Editorial Paidós. Barcelona.
- Edelman (1980). “La práctica ideológica del derecho: elementos para una teoría marxista del derecho”. Editorial Tecnos. Madrid.
- Fymar, C (1987) “Karl Marx, Crítico de los Derechos Humanos”. Editorial Tecnos Madrid

- Faleiros, V (1985). “Serviço Social nas Instituições, hegemonia e prática”. En Serviço Social & Sociedade. Año VI. Editorial Cortez. Brasil
- Fiscella, S. (2000). “América Latina: Políticas Sociales Modeladas para una Ciudadanía Regulada”. En Democracia, Estado y Desigualdad. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Bs. As.
- Freire, P. (1994.) “Pedagogía del Oprimido”. Traducción de Jorge Mellado. Editorial Tierra Nueva. Uruguay.
- Gambina, J. (2000). “Pensamiento y Constitución de Sujetos Resistentes”. En Democracia, Estado y Desigualdad. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Bs. As.
- Garmendia, A. (2000). “Posición síntoma y Estado”. En Democracia, Estado y Desigualdad. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Bs. As.
- Gramsci, A. (s/d. a): “Cuadernos de la cárcel”. Los intelectuales y la organización de la cultura. Montevideo. F 572. DTS/UDELAR.
- Grassi, E (2003). “Políticas y Problemas Sociales en la Sociedad Neoliberal”. La otra década infame. Espacio Editorial Buenos Aires.
- Guerra, Y. (2002). “Instrumentalidad del Proceso de Trabajo y Servicio Social” En Revista de Trabajo Social. Año XVI, N° 24. Editorial Eppal Ltda. Montevideo, Uruguay.
- Hegel, G. (1968). “Filosofía del Derecho”. Traducción Angélica Mendoza de Montero. Editorial Claridad. Bs. As.
- Hobbes, T. (1974). “Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Os pensadores”. Editorial Abril S.A. Cultural e Industrial. São Paulo.
- Iamamoto, M (1984) “Relaciones Sociales y Trabajo Social”. CELATS. Lima, Perú
- _____(1999). “O Serviço social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional”. Editorial Cortez. São Paulo.

- Portantiero (1988). “Para Comprender a Gramsci”. En IDES. Editorial Nuevo Mundo. Montevideo
- IMFC, AAVV (2000). “Movimiento Cooperativo”. En Democracia, Estado y Desigualdad. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Bs. As.
- Janine, R. (2000) “Thomas Hobbes o la paz contra el clero”. En: “La Filosofía Política Moderna”. Editorial Universitaria de Bs As.
- Kersffeld, D. (2000) “Rousseau y la búsqueda mítica de la esencialidad”. En La Filosofía Política Moderna. AAVV. Editorial Universitaria de Bs As.
- Kymlicka, W, Wayne N. (1997). “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía.” Editorial Paidós. Barcelona.
- Laguarda, M. (1988). “Gramsci y su Época”. En Para Comprender a Gramsci. Editora Nuevo Mundo. Montevideo.
- López, S. (1997). “Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú”. Instituto de Dialogo y Propuestas. Lima.
- Lozano, C. (2000). “Segundo Encuentro por un Nuevo Pensamiento”. En Democracia, Estado y Desigualdad. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Bs. As.
- Marcuse, H. (1988). “Razao e Revolução”. Hegel e o Advento da Teoria Social. 4ª Edición. Traducción de Marília Barroso. Editorial Paz e Terra. Brasil
- Marshall, T y Bottomore, T. (1998). “Ciudadana y Clase Social”. Editorial Alianza. Madrid.
- Marx, K, Engels, F. (1948). Tomo I de la última edición de “Obras escogidas en 2 tomos de C, Marx y F Engels”. Instituto Marx- Engels- Lenin. Editora de Literatura Política del Estado.

- Marx, K. (1970). "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel". Adolfo Sánchez Vázquez. México. Editorial Grijalbo
- Marx, K, Engels, F. (1982). "Manuscritos económicos filosóficos de 1844". En Obras fundamentales de Marx y Engels. Fondo de Cultura Económica. México.
- _____ (1985) "La ideología Alemana". Traducción del alemán: Wenceslao Roces. Ediciones Pueblos Unidos
- _____ (S/d a). "A Propósito de la Ideología". Selección de textos. Editorial Ideas
- Midaglia, C. (1995); "Reforma del Estado: un análisis alternativo" en Revista Fronteras, N° 1. Ed. Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Trabajo Social, Universidad de la República.
- Montaña, C. (2003). "De las lógicas del Estado a las lógicas de la Sociedad Civil y el Mercado". En Servicio Social Crítico. Editorial Cortez. Brasil
- O' Connor, J. (2001) "Causas naturales". Ensayos del Marxismo ecológico. Editorial Siglo veintiuno
- Pousadela, I (2000). "El contractualismo Hobbesiano". en "La Filosofía Política Moderna". AAVV. Editorial Universitaria de Bs As.
- Revista Katálysis. (2008). Normas para apresentação de trabalhos. Vol. II. N° 2. Departamento de Serviço Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

- Rousseau, J.J. (1969). “O contrato social e outros escritos”. Editorial Cultrix. São Paulo.
- Várnagy, T. (2000) “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”. En La Filosofía Política Moderna. AAVV. Editorial Universitaria de Bs As.
- Vilas, J (1980) “Igualdad Jurídica y Desigualdad Económica en el Estado Capitalistas: Los Derechos Sociales”. Revista de Estudios Políticos (Nueva Época). Núm. 14

Fuentes

- Aquín, N; Acevedo, P y Rotonda, G. (2003), “La sociedad civil y la construcción de ciudadanía”. Consultoría Institucional, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. En www.consultoriainstitucional.com. Página visitada el día 26/6/2010.
- Flores, I. (1997) La concepción del derecho en las corrientes de la filosofía jurídica. En: www.juridicas.unam.mx. Página visitada el 20/05/2010.
- Freire, P. (1969). “Rol del Trabajo social en procesos de cambio”. En Revista Hoy en Servicio Social. Extraída de www.ts.ucr.ac.cr. Página visita el día 25/ 08/ 2010.