

LO QUE SE PIERDE CON
LOS DERECHOS¹

Wendy Brown

¹ Tomado de Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 96-134.

*Para quienes históricamente
han carecido de poder, recibir
derechos es símbolo de todos
los aspectos negados de su
humanidad: los derechos
implican un respeto que lo ubica
a uno en el rango de referencia
del yo y el otro, que lo eleva
del estatus de cuerpo humano
al de ser social.*

Patricia Williams
*The Alchemy of Rights*²

² En el capítulo que se incluye en esta compilación: "La dolorosa prisión del lenguaje de los derechos".

Los efectos del poder disciplinario no pueden ser limitados usando la soberanía contra la disciplina, pues los mecanismos de la soberanía y los disciplinarios son dos integrantes absolutamente constitutivos del mecanismo general de poder en nuestra sociedad. Si uno quiere... luchar contra las disciplinas y el poder disciplinario, no es hacia el antiguo derecho de la soberanía hacia donde debe mirar, sino hacia la posibilidad de una nueva forma de derecho, una que debe ser de hecho anti-disciplinaria, pero al mismo tiempo liberada del principio de soberanía.

Michel Foucault
Two Lectures

Las minorías se comprometieron con estas luchas [por los derechos], no para conseguir algún tipo de reificación que funciona hegemónicamente llevando a la falsa conciencia, sino para conseguir una silla en la parte delantera de los buses, la repatriación de tierras sagradas protegidas por tratados, o un carné del sindicato que pudieran llevar al entrar a los cultivos de uvas.

Robert A. Williams, Jr.,
Taking Rights Aggressively

¿Qué fuerza emancipatoria puede tener el reclamar derechos para las identidades politizadas de finales del siglo XX en la vida política de Norteamérica? Si, históricamente, los derechos se han reclamado para asegurar la emancipación formal de individuos estigmatizados, traumatizados y subordinados por identidades sociales particulares, para asegurarles a esos individuos un lugar en el discurso humanista de la personalidad universal, ¿qué sentido tiene desplegar estos derechos en nombre de identidades que buscan confundir a la fantasía humanista? ¿Cuáles son las consecuencias de instalar la identidad politizada en el discurso universalista de la teoría jurídica liberal? Y, ¿qué significa usar el discurso de la personalidad genérica —el discurso de los derechos— contra los privilegios que dicho discurso ha garantizado tradicionalmente?

Al intentar responder a estas preguntas sobre el despliegue actual de los derechos, no estoy preguntándome si los derechos como tal son emancipatorios.

Tampoco me interesa la pregunta teórica de si el sujeto de derechos soberano se ajusta a la actual deconstrucción de dicho sujeto.³ Más bien, quiero empezar por reconocer que los derechos son significantes multiformes e irresueltos, que varían no sólo a través del tiempo y de las culturas, sino a lo largo de otros vectores de poder, cuyo entrecruzamiento, de hecho, es un efecto para el cual ellos se despliegan: clase, raza, etnicidad, género, sexualidad, edad, riqueza, educación.⁴ Quiero registrar las diversas, inconstantes, incluso contradictorias, maneras en que los derechos operan a través de historias, culturas y estratos sociales.⁵

Pero una investigación de la relación entre la formación de identidades y las demandas por derechos en la política de finales del siglo XX, exige algo más que registrar la indeterminación y contingencia de los derechos. Quienes se preocupan por las prácticas políticas emancipatorias de nuestro tiempo se enfrentan también a una serie de paradojas en torno a los derechos; tal vez la más importante de ellas sea ésta: la pregunta por la fuerza liberadora o igualitaria de los derechos está siempre circunscrita histórica y culturalmente; los derechos no tienen una semiótica política inherente, ninguna capacidad innata para avan-

³ Drucilla Cornell ofrece una de las especulaciones más interesantes sobre este tema en "Disembodied Selves and Wandering Wombs", el segundo capítulo de *The Imaginary Domain*, Nueva York, Routledge, 1995.

⁴ Véase, sobre un punto relacionado pero algo distinto, el trabajo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (*Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985). Ellos sostienen que "el significado del discurso liberal sobre los derechos individuales no ha sido definitivamente fijado". (p. 176).

⁵ Léanse: los derechos como frontera y como acceso; los derechos como indicadores de poder y como máscaras de ausencias; los derechos como reclamos y como protección; los derechos como organización del espacio social y como defensas contra invasiones; los derechos como articulación y como mistificación; los derechos como disciplinarios y como antidisciplinarios; los derechos como indicadores y como reduciendo la propia humanidad; los derechos como expresión de deseo y como impedimento para el deseo.

zar o impedir la realización de ideales democráticos. Pero los derechos necesariamente operan en y como un idioma ahistórico, acultural y acontextual: reclaman distancia respecto de contextos políticos específicos y vicisitudes históricas, y necesariamente participan de un discurso de universalidad permanente y no de uno de provisionalidad o parcialidad. Luego, si bien su eficacia política depende de factores con un alto grado de especificidad histórica y social, los derechos operan como un discurso político de lo general, genérico y universal.⁶

Esta paradoja entre el idioma universal y el efecto local de los derechos trasciende tanto a los niveles temporales como a los espaciales: si bien los derechos pueden operar como una indiscutible fuerza emancipatoria en un momento de la historia — como en el movimiento de los *Civil Rights*⁷ en Estados Unidos, o en la lucha por los derechos de los sujetos coloniales, como en el caso de los negros de Sudáfrica o los palestinos—, en otro momento pueden volverse un discurso regulador, un medio para obstruir o cooptar demandas políticas más radicales, o ser simplemente la más hueca de las promesas vacías.⁸ Esta paradoja

⁶ Para ponerlo de una manera anticuada: puesto que los derechos trabajan dentro de la disimuladora ideología del modernismo, siempre va a haber una distancia entre los discursos de derechos y sus operaciones concretas.

⁷ En la literatura sobre el tema, se llama *Civil Rights Movement* al movimiento encaminado a obtener la protección de las personas de raza negra a través del sistema jurídico. La principal organización en el movimiento fue la Asociación Nacional para el Progreso de Personas de Color (*National Association for the Advancement of Colored People* -NAACP-), fundada en 1909 por W. E. B. Du Bois, cuyo fin era: "Promover la igualdad de derechos y erradicar el prejuicio de raza o casta [...] proteger los intereses de los ciudadanos de color; garantizarles el acceso imparcial al sufragio; e incrementar sus oportunidades de obtener justicia ante las Cortes, la educación de sus hijos, el empleo de acuerdo con la capacidad y la total igualdad ante la ley". Traducción libre. Harvard Sitkoff, *A New Deal for Blacks*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 16-17. (N. del E.)

⁸ Entiendo que esta es la fuerza del argumento de Derrick Bell en

está parcialmente capturada en la insistencia nietzscheana en que las instituciones liberales dejan de serlo una vez se consiguen.⁹ Se expresa también en la ironía de que los derechos perseguidos por un *grupo* definido políticamente se conceden a *individuos* despolitizados; en el momento en que un “nosotros” particular es exitoso en su lucha por los derechos, pierde su carácter de “nosotros” y se disuelve en individuos. En el nivel espacial o social: los derechos que dan poder a quienes están en un lugar social o estrato determinado pueden quitárselo a quienes están en otros. El ejemplo clásico es el del derecho de propiedad, que no sólo enfatiza el poder de los arrendadores y del capital, sino que constituye sujetos llamados arrendatarios y trabajadores. Ejemplos menos obvios serían el del derecho a la libertad de expresión, al que algunas feministas acusan por fortalecer el “habla” de los pornógrafos y “silenciar” a las mujeres; y el del derecho a la intimidad, un derecho altamente ambiguo que sirve diferencialmente a quienes están diferentemente ubicados en la esfera nebulosa demarcada como “lo privado”. El punto es que los derechos convergen con poderes de estratificación social y líneas de demarcación social de modo que extienden, tan frecuentemente como atenúan, esos poderes y líneas. Y cuando las dimensiones temporales y espaciales de la paradoja del idioma universal y la fuerza particular de los derechos se combinan, podemos ver claramente la imposibilidad de decir algo genérico sobre el valor político de los derechos: tiene poco sentido estar a favor o en contra de ellos por fuera de un

Faces at the Bottom of the Well (Nueva York, Basic Books, 1992): verbigracia, que sin importar qué tan extraordinario como evento histórico y político fue el *Civil Rights Movement* en su momento, el poder emancipatorio de la práctica y de la ideología de los derechos civiles no se mantiene necesariamente en el tiempo. Véase también Kristin Bumiller, *The Civil Rights Society*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.

⁹ “Twilight of the Idols”, en W. Kauffman (ed.), *The Portable Nietzsche*, Nueva York, Viking, 1954, p. 541.

análisis de las condiciones históricas, los poderes sociales y los discursos políticos con los que convergen o que impiden.

La paradoja universal-local de los derechos es ella misma paradójica en tanto este “descubrimiento” —que el valor de los derechos está ligado a la historia y que la eficacia política de los derechos cambia de acuerdo con el grupo social que los controla y con los poderes sociales que los sitúa— ocurre al tiempo que la “historia” se desenvuelve y la “identidad” social se desestabiliza. Así, contextualizamos históricamente los derechos en la modernidad tardía, al tiempo que desacreditamos la historia como tal; e intentamos medir la efectividad política de los derechos de acuerdo con un análisis de estratificación social, al tiempo que cuestionamos incluso las estructuras y la fijeza de las identidades que esa medida supone. Y dentro de esta paradoja subyace una más: el esfuerzo en la modernidad tardía por reconstruir críticamente el legado individualista y universalista de los derechos con el fin de alcanzar una formulación de los derechos que potencialmente ofrezca un reconocimiento político más fecundo —la de los “derechos de grupo”, los derechos de “la diferencia” o los derechos de “las minorías culturales”—, es también un esfuerzo hostigado por la actual desestabilización histórica, geopolítica y analítica de la identidad de la que tales formulaciones dependen. Aquí volvemos a la primera paradoja: si las demandas actuales por derechos se despliegan para proteger identidades histórica y contextualmente contingentes, ¿será que la relación entre el idioma universal de los derechos y la contingencia de las identidades protegidas puede ser tal que el primero actúa desapercibidamente resubordinando, al renaturalizar, las identidades que se pretendía emancipar al articularlas? En el contexto de esta paradoja, nuestra pregunta adquiere forma analítica e histórica: si, como dice Robert Meister parafraseando a Hegel, “por sí misma, la representación es un medio por el que

la gente transforma al Estado [si bien], en sí misma, es un medio por el que el Estado controla a la gente",¹⁰ ¿en qué casos los derechos que persigue la identidad "para sí misma" se convierten "en sí mismos" en un medio de administrarla?¹¹ ¿Cuándo se convierte el reconocimiento legal en un instrumento de regulación y el reconocimiento político en un instrumento de subordinación?

Esta es una manera más de presentar la paradoja: históricamente los derechos surgieron en la modernidad como vehículos para la emancipación frente a la exclusión política, o servidumbre institucionalizada, y también como medios para privilegiar a la clase burguesa emergente dentro de un discurso de igualdad formal y ciudadanía universal. Luego, surgieron como medios de protección contra el uso y los abusos arbitrarios del soberano y del poder social, y también como medios para garantizar y naturalizar los poderes socialmente dominantes —clase, género y demás—. El discurso burgués de los derechos no sólo enmascaró, al despolitizarlo, el poder social de instituciones como la propiedad privada o la familia, también organizó masas de población para explotarlas y regularlas, funcionando así como una modalidad de lo que Foucault llama el "bio-poder".¹² Pero,

¹⁰ *Political Identity: Thinking through Marx*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 172.

¹¹ La diferencia hegeliana entre el "en sí" y el "para sí" al que se refiere la autora, es la diferencia entre el ser inmediato, natural, no conciente y el ser cultural, conciente. En el texto, pues, se trata de que la identidad cuya protección se persigue concientemente puede ser inconcientemente un medio de administrar esta identidad. Véase Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1995. (N. del E.).

¹² En este sentido me distancio levemente de la sugerencia de Foucault de que los discursos disciplinarios históricamente desplazan o convergen con discursos de derechos, sugiriendo en cambio que los derechos son desde el principio una práctica potencialmente disciplinaria. Tanto Rosalind Petchesky como Eli Zaretsky han señalado que el reconocimiento jurídico de las mujeres a finales del siglo XX corresponde a un extendido control estatal y médi-

a diferencia de otras, esta paradoja no reviste meramente un interés anacrónico. ¿Cómo, podemos preguntarnos, reaparece esta función histórica de los derechos, la de operar tanto para emancipar como para dominar, tanto para proteger como para regular, en las articulaciones contemporáneas de derechos, especialmente en las que persiguen sujetos reciente y patentemente producidos a través de discursos regulativos, como las madres que sostienen el sistema de seguridad social, las mujeres que alquilan sus vientres o las madres lesbianas?¹³

Empiezo con este nido de paradojas no para resolverlas —la paradoja es una condición en la que la resolución es el objetivo menos interesante— sino para impedir que se haga una mala interpretación de mi

co sobre la conducta reproductiva y sexual de las mujeres. Véase Rosalind Petchesky, *Abortion and Women's Choice: The State, Sexuality and Reproductive Freedom*, Nueva York, Longman, 1984, y Eli Zaretsky, "The Place of the Family in the Origins of the Welfare State", en Barrie Thorne (ed.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Boston, Northeastern University Press, 1992. A través del estudio de Michael Grossberg sobre el derecho de familia en el siglo XIX, Martha Minow plantea un argumento similar sobre los efectos de los derechos de los niños en el aumento del poder estatal tanto sobre niños como sobre adultos. Minow cita el libro de Grossberg, *Governing the Hearth: Law and the Family in Nineteenth-Century America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1985, pp. 287-307, en "Interpreting Rights: An Essay for Robert Cover", en 82 *Yale Law Review*, 96, 1987.

¹³ Mientras que la tradicional crítica de la izquierda a los derechos se concentra en la descontextualización de las personas respecto del poder social, la crítica de los esfuerzos jurídicos contemporáneos por *lograr* dicha contextualización, por reconocer a los sujetos como "efectos" del poder social, puede ser precisamente que con la contextualización se reifican estos efectos, marcando con una permanencia reaccionaria la producción de sujetos sociales, por ejemplo, a través de la "raza", el "género", o la "sexualidad". Una crítica de los esfuerzos contemporáneos por instalar la diferencia en el derecho se preocuparía también por el desplazamiento analítico desde la construcción social y las construcciones de subjetividades, hasta la posición social y las construcciones de identidad. Se preocuparía por las articulaciones de modos de poder compleja y temporalmente constitutivos de la subjetividad en análisis estáticos de la posición social que luego son instalados en el discurso ahistórico del derecho.

relación crítica con el discurso contemporáneo de los derechos. No quiero participar en una discusión a favor o en contra de los derechos como tales —por ejemplo en la discusión entre los pensadores de los Estudios Legales Críticos (*CLS, Critical Legal Studies*) y los Teóricos Raciales Críticos (*CRT, Critical Racial Theorician*)— precisamente porque esa discusión elude la importancia que tienen el momento histórico, el poder social y el contexto político-cultural al decidir sobre el valor emancipatorio del discurso de los derechos. Más bien, quiero reflexionar sobre el lugar de los derechos en la política de las identidades politizadas —los derechos de “inclusión” así como de “diferencia” que reclaman las personas de color, los homosexuales y las mujeres en los Estados Unidos de finales del siglo XX—.

En beneficio de tal reflexión, reconsideremos la crítica de la “emancipación política” incluida en el ensayo de Marx, “Sobre la cuestión judía”. Posiblemente uno de los escritos de Marx más complejos filosófica y políticamente, así como uno de los menos programáticos, la “cuestión judía” fue y sigue siendo una ocasión para indagar por las formulaciones de la identidad, el Estado y el derecho configurados por la modernidad, las *polis* constitucionales liberales y las economías capitalistas. La búsqueda de una ciudadanía judía en un Estado prusiano, cristiano o incluso ostensiblemente secular, hizo surgir para Marx y para su protagonista de la izquierda hegeliana, Bruno Bauer, un conjunto de preguntas sobre la naturaleza de la identidad religiosa, el Estado, la ciudadanía, la conciencia política y la libertad política. ¿Quieren los judíos reconocimiento político y derechos como judíos o como personas? ¿De qué manera la demanda por el reconocimiento construye lo que significa ser judío, persona y ciudadano? ¿De qué manera esta demanda se imagina al Estado y la vida política? ¿Qué se le pide al Estado que vea o reconozca, que deje de lado cuando ve y que deseche de sí mismo? ¿Qué quieren los

judíos que desean la emancipación: ser libres frente a la religión judía para optar por el judaísmo, ser libres frente al Estado para ser judíos o ser libres porque han dejado de ser judíos? ¿Cuál es el significado de volverse hacia el Estado para lograr dicha emancipación? ¿Cuál es la relación entre la representación política, la identidad política y la identidad religiosa? ¿De qué manera la naturaleza del Estado político transforma la identidad social que uno tiene cuando uno se vuelve hacia el Estado para encontrar una solución política a su subordinación, exclusión o sufrimiento? ¿Qué tipo de sujeto se le presenta al Estado para qué tipo de remedio o redención?

Pero si bien es cierto que hay riquezas substanciales para extraer de un ensayo preocupado por estas preguntas, también lo es que deben sortearse algunos obstáculos cuando se pretende usar la “cuestión judía” para reconsiderar las formulaciones de la identidad, los derechos y el Estado tal y como el ensayo lo propone. Uno de ellos es del antisemitismo que se evidencia en el ensayo, un antisemitismo que ha llevado a algunos a ignorar el texto (y a Marx) completamente. Otros han ignorado en qué medida el texto se ocupa de los judíos y el judaísmo, tratándolos ya sea como una crítica inmanente de la filosofía hegeliana o como una crítica de los preceptos constitucionales liberales —en ambos casos, para ellos, la cuestión judía es sólo un dispositivo heurístico—. ¹⁴ Yo voy a

¹⁴ Dos anotaciones provisionales sobre el antisemitismo putativo de la “cuestión judía”. Puesto que hay buena evidencia de que Marx era tan racista como antisemita, y es una certeza que se tomaba más en serio a cualquier hombre judío que a una mujer judía, tenemos que preguntarnos: ¿qué es exactamente lo que irrita aquí? ¿Es su antisemitismo un tema porque estaba escribiendo *sobre* la “cuestión judía”? ¿O es el posible espectro de auto-odio y disimulación dentro de la búsqueda de la asimilación lo que produce ansiedad? ¿Por qué no nos molesta tanto el sexismo de J. S. Mill? ¿El problema del antisemitismo radica en que Marx fuera judío o en que Marx como judío antisemita escribiera sobre la cuestión judía? En tanto Marx criticó la religión como tal y criticó el cristianismo con vehemencia, ¿qué es lo que especi-

tratar de transitar por un tercer camino, sin desechar el ensayo o su abordaje del judaísmo. Particularmente a la luz de las formaciones europeas de antisemitismo en el siglo XX, incluyendo las del presente, la brusca destilación que hace Marx del judaísmo como “la necesidad *práctica*, el *interés egoísta*”,¹⁵ es inquietante. Es también inquietante su consecuente resolución de la “cuestión judía” en la “pregunta general de nuestros tiempos” —la dominación de la sociedad civil por el capital—. Pero esto no es todo lo que dice Marx sobre el judaísmo en este ensayo. Tampoco puede separarse su crítica del judaísmo de su crítica de la religión en general; su caricatura del cristianismo es por lo menos igual de salvaje.

En lugar de buscar elementos antisemitas en las afirmaciones a favor de la asimilación judía, de las cuales el ensayo de Marx es una expresión particular,

ficamente constituye su crítica del judaísmo como antisemita? Estas preguntas no pretenden defender a Marx sino sugerir que al objetar su antisemitismo, podemos no comprender la verdadera naturaleza de nuestras objeciones, el lugar único que la acusación de antisemitismo ocupa en nuestras psiquis, el lugar psíquico que ocupa el judío que se odia a sí mismo, y por qué ésta y no otras terribles afirmaciones de Marx sobre los africanos o sus silencios sobre las mujeres constituye un problema. La segunda anotación responde a la imposibilidad de contestar a la primera en algo menos que un estudio separado del problema. Si hay algo potencialmente valioso en el ensayo de Marx, pero no puede separarse fácilmente de las deprecaciones del judaísmo o los judíos, entonces debemos proceder con la doble conciencia que dicha paradoja exige. En este tipo de conciencia, uno atiende tanto al argumento exotérico o narrativo de una novela o trabajo filosófico y, simultáneamente, al efecto del antisemitismo sobre la forma y los giros de este argumento. Esta estrategia de lectura ofrece no simplemente una manera de “corregir” el prejuicio de Marx, sino, lo que es más importante, una manera de aprender, en lugar de preconcebir, la forma en la que el prejuicio opera como filosofía y como política.

¹⁵ Carlos Marx, “Sobre la cuestión judía”, en Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia* (traducción de Wenceslao Roces), México, Editorial Grijalbo, 1967, p. 40. En adelante se citará esta versión. La autora cita la siguiente traducción al inglés: “On the Jewish Question”, en R. C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, Norton, 1978.

quiero considerar la manera en la que el ensayo caracteriza el judaísmo a lo largo de diferentes líneas. Las distintas versiones de la “cuestión judía” en los Estados europeos dieron lugar al intento de Marx por diagnosticar políticamente, y resolver teóricamente, la manera históricamente específica en la que se construyó la lucha judía por pertenecer políticamente a diversos Estados, algunos de los cuales estaban táctica y no explícitamente involucrados con el cristianismo, y el significado que esta lucha tuvo.¹⁶ Y es esta formulación del problema la que puede ser útil para pensar en las campañas actuales de las feministas, los activistas homosexuales, los pueblos indígenas y las personas de color que buscan la emancipación a través y para, no a pesar de, “su diferencia”, y exigen ser reconocidos por un Estado cuyo masculinismo, heterosexismo y blancura también son, con frecuencia, tácitos y no explícitos. En otras palabras, precisamente porque los judíos buscaban derechos políticos como judíos seculares tanto en Estados cristianos como en Estados “seculares”, precisamente porque la cuestión judía no surge de una demanda completamente liberal por una personalidad genérica de parte de los históricamente desposeídos de derechos políticos, el ensayo de Marx tiene potenciales resonancias contemporáneas de gran riqueza. En la medida en la que el análisis concierne las complejas demandas políticas y las aspiraciones de una identidad marcada y no solamente constituida a través de la subyugación y la exclusión, identidad que no es reducible a una categoría socioeconómica y que tampoco puede presentarse como una “diferencia” enteramente atribuible a una forma de poder social (como la clase es atribuible a las relaciones de propiedad), la lucha por

¹⁶ Véase en Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, Londres, Routledge, 1978, una discusión de las maneras en las que la asimilación en general, y la conversión y el bautismo en particular, aparecían tanto en el fondo como en el frente de la “cuestión judía” en los tiempos de Marx.

los derechos civiles y políticos de los judíos en los Estados-nación europeos del siglo XIX presenta algunos paralelos (incompletos) con las demandas jurídicas antiasimilacionistas de las actuales políticas de identidad.¹⁷

Marx empieza por relacionarse de una manera notoriamente poco generosa con el intento de Bruno Bauer por “resolver” la “cuestión judía”. Pero Marx, en últimas, está menos interesado en el hegelianismo de izquierda que Bauer apoya, que en la condición histórica de la que Bauer (así como el hegelianismo, tanto de derecha como de izquierda) constituye un síntoma político y filosófico. Para Bauer, la cuestión judía surge como consecuencia de la conciencia no emancipada de los judíos, por una parte, y del Estado, por otra: mientras el judío privilegia su judaísmo (su naturaleza parcial) por encima de su personalidad universal, y mientras el Estado privilegia su cristianismo por encima de su naturaleza universal (secular), esta parcialidad (en ambos sentidos de la palabra) va a impedir el reconocimiento y la materialización de la “humanidad universal del hombre”.¹⁸

La objeción de Marx a la formulación de Bauer es que, en sus propios términos, tanto el Estado como el judío podrían renunciar a su “prejuicio” religioso y al hacerlo verse “emancipados políticamente”, sin haber sido emancipados de la religión. ¿Cuál, pregunta Marx, es la naturaleza de la emancipación que de-

¹⁷ Esto, a pesar del esfuerzo del propio Marx por reducir el judaísmo a una “esencia empírica de la... usura y sus premisas”, y por lo tanto de volver al judaísmo una “necesidad históricamente producida” y a la “cuestión judía” un *síntoma* de una época dominada materialmente por las relaciones del capital y espiritualmente dominada por el cristianismo. Llegando al extremo, Marx presenta al judaísmo como la encarnación del “egoísmo material” y de la sociedad civil, dialécticamente opuesto al cristianismo como la encarnación del “egoísmo espiritual”, la trascendencia imaginaria y el Estado (Carlos Marx, “Sobre la cuestión judía”, *op. cit.*, p. 43).

¹⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

fiende Bauer si sólo se preocupa por la manera en la que el Estado y el judío, respectivamente, se *representan* a sí mismos; por la manera en la que cada uno se piensa políticamente; si el secularismo formal que se pide de cada uno no afecta en absoluto su “verdadera religiosidad”? ¿Qué quiere decir volver el “prejuicio” una cuestión de actitud y libertad, una cuestión de palabras y representación, una cuestión de pose? Y, ¿por qué la formulación (idealista) de la libertad de Bauer se asemeja tanto a la que representa el Estado mismo? ¿Es significativo que la formulación de la libertad por la izquierda hegeliana como un problema de conciencia, representación y proclamas del Estado, sea precisamente la formulación de la libertad que anima y legitima al Estado constitucional liberal?

Al argumentar que la “verdadera religiosidad” del Estado y sus ciudadanos no se ve disminuida cuando se declara que la religión es irrelevante para la política, Marx está preocupado no sólo por la *creencia* religiosa albergada por los judíos y el Estado, sino, lo que es más importante, por las condiciones que dan lugar a la conciencia religiosa, las condiciones que producen y exigen la religión. Si bien tanto Marx como Bauer comparten una visión de la conciencia religiosa como “defecto”, Marx considera esta conciencia, y la participación del Estado en ella (expresada en la declaración misma de que está *libre* de la religión cuando deja de determinar la participación política sobre la base de la religión), como históricamente necesaria y no como contingente. En la medida en que la conciencia religiosa es producida históricamente más que adoptada libremente, no puede ser “cambiada como la piel de las serpientes”, como lo quiere Bauer. Más bien, para Marx:

El problema estriba en saber cómo se comporta la emancipación política ya *acabada* ante la religión. Si hasta en un país [Estados Unidos] de emancipación política

acabada nos encontramos, no sólo con la *existencia* de la religión, sino con su existencia *lozana y vital*, tenemos en ello una prueba de que la existencia de la religión no contradice a la perfección del Estado. Pero, como la existencia de la religión es la existencia de un defecto, no podemos seguir buscando la fuente de este defecto solamente en la *esencia* del Estado mismo. La religión no constituye ya, para nosotros, el *fundamento*, sino simplemente el *fenómeno* de la limitación secular. Nos explicamos, por tanto, las ataduras religiosas de los ciudadanos libres por sus ataduras seculares. No afirmamos que deban sacudir su limitación religiosa, para poder abatir sus barreras seculares. Afirmamos que acaban con su limitación religiosa tan pronto como destruyen sus barreras temporales. No convertimos los problemas seculares en problemas teológicos.¹⁹

Aquí es crítico el esfuerzo de Marx por revelar la metalepsis en el pensamiento hegeliano sobre la relación entre la vida religiosa y secular, entre la conciencia y las instituciones. El esfuerzo se hace más evidente en su insistencia en que la conciencia religiosa es una *manifestación* y no la *base* de lo que él llama la "limitación secular" —las restricciones sociales y políticas a la libertad, la igualdad y la comunidad—. Éste, planteado en una lengua extraña a la que ahora hablamos, es el método por el que Marx desesencializa las expresiones políticas de identidad cultural, étnica o religiosa con el fin de deconstruirlas. Al leer la conciencia política como un síntoma político, incluso como un lugar de daño y de desconuelo sobre la posibilidad de la libertad en *este* mundo, Marx busca evitar responder a ella como si se tratara

¹⁹ *Ibid.*, p. 21. El argumento de Marx sobre la existencia lozana y vital de la religión en los Estados Unidos del siglo XIX fue repetido el 16 de septiembre de 1992, casi al pie de la letra por Clinton durante su campaña presidencial. Clinton reclamó una continuación de la tolerancia religiosa y de la separación de la Iglesia y el Estado en los siguientes términos: "En ninguna otra nación avanzada es la religión tan ampliamente practicada, ni van tantas personas a las iglesias, sinagogas, templos y mezquitas".

de una demanda política que surge de identidades políticas o intereses fijos.

Marx, a diferencia de Bauer, no atribuye lo que él llama la limitación religiosa, y que nosotros podríamos llamar inversiones en identidades particulares, a quienes han hecho esas inversiones y no logran entender su lugar en el mundo de la humanidad universal, ni al hecho de que el Estado no haya mirado más allá de estas inversiones hacia la humanidad universal de sus sujetos. La crítica de Marx al énfasis hegeliano que hace Bauer en la independencia de la conciencia —ya sea de los individuos o del Estado—, gira en torno a cómo Bauer deriva la "limitación religiosa" de las condiciones políticas específicas que requieren esta "limitación", condiciones que, significativamente, son oscurecidas y no resueltas a través de la emancipación formal, a través de adquirir el derecho a ser libre del estigma político que implica esta limitación. De hecho, afirma Marx, el límite de la emancipación política "se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere *realmente* de él".²⁰

La "limitación" política a la que Marx se refiere es la de la vulnerabilidad del Estado para ser reprochado por tener una postura religiosa, por su apariencia de secularismo fallido o incompleto. Pero el Estado no se libera de la religión por declararse a sí mismo tolerante en materia religiosa, como tampoco se libera de la propiedad privada a través de la "abolición del requisito de propiedad" para el voto.²¹ Puesto que Marx *desliteraliza* tanto a la religión como al secularismo, es capaz de establecer la religiosidad del Estado como inherente no a la expresión de afirmaciones religiosas sino a su ideología trascendente, a su representación de una humanidad universal por encima de los particulares mortales de la sociedad civil. El

²⁰ *Ibid.*, p. 22.

²¹ *Ibid.*

Estado constitucional que analiza es homológamente cristiano en su reducción de la libertad a afirmaciones de libertad, en la manera en la que equipara la igualdad a la declaración de que nos considera como iguales, en su creación de la igualdad a través de su ideología de la soberanía popular; en síntesis, en su resolución *idealista* de nuestra relativa falta de igualdad, libertad y comunidad.

La "limitación" de la que la emancipación política "libera" al individuo es la de la identidad politizada —el tratamiento de una identidad social particular como base para la denegación del sufragio, los derechos o la ciudadanía—. Pero, Marx repite, la emancipación de esta restricción no libera al individuo de las condiciones que constituyen o reiteran esta identidad. Al contrario, es sólo cuando se abstraen estas condiciones que el individuo puede ser "emancipado" por el Estado universal:

El hombre se libera *a través del* Estado, se libera políticamente, de una traba al entrar en contradicción consigo mismo, al sobreponerse a esta traba de un modo *abstracto y limitado*, de un modo parcial. [Se sigue,] además, que el hombre al liberarse *políticamente*, se libera dando un rodeo, valiéndose de un medio, siquiera sea un *medio necesario*.²²

La caracterización que hace Marx de la emancipación política como "indirecta" (dando un rodeo) no constituye una objeción moral a la evidente hipocresía del Estado liberal. Dicha objeción permanecería dentro de la rúbrica del liberalismo, en la que ciertas actitudes o posturas de parte del Estado se vuelven susceptibles de ser criticadas moralmente y potencialmente reformadas; éste es exactamente el tipo de crítica en la que según Marx estaban erróneamente involucrados los hegelianos de izquierda como Bauer. Más bien,

²² *Ibid.*

aquí lo "indirecto" se refiere a una maniobra de poder que es necesaria cuando los requisitos de la legitimidad del poder generan una promesa que no pueden cumplir; lo desviado connota la cultura política de lo indirecto y la mediación dentro de, y no accidental a, esta condición política.²³

En la explicación de Marx, la maniobra de poder que es peculiar del constitucionalismo liberal se centra en otorgar libertad, igualdad y representación a sujetos abstractos en lugar de sujetos concretos. La sustitución de sujetos políticos reales por sujetos políticos abstractos no sólo destruye el proyecto de emancipación sino que nos resubyuga precisamente al emancipar a nuestros sustitutos —al emancipar a nuestros abstractos representantes en el Estado y llamar a este proceso "libertad"—. Así, el sujeto es *idealmente emancipado* a través de su unguimiento como persona abstracta, un ser humano formalmente libre e igual, y es *resubordinado prácticamente* a través del repudio idealista de los constituyentes materiales de su personalidad que constriñen y contienen su libertad. Puesto que estamos subyugados de esta manera al discurso mismo de nuestra libertad, la libertad liberal es estructuralmente, y no sólo por definición, ambigua. La noción de "representante" y el proceso por el cual, de acuerdo con el *Leviatán* de Hobbes, somos "autores" del Estado, ejemplifican esta condición. Rousseau hace una afirmación similar en su crítica del gobierno representativo en el "Discurso sobre la desigualdad" y *El contrato social*.²⁴ Marx mismo desarrolla este punto a través de una analogía entre el Estado y el cristianismo:

²³ Usando la noción de cámara oscura, Marx ofrecerá una explicación más sustancial de esta característica del poder político en la teoría de la relación entre la conciencia y el poder que desarrolla en *La ideología alemana*.

²⁴ Véase Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo XVI, y Jean-Jacques Rousseau, "Discurso sobre la desigualdad" y *El contrato social*.

La religión es, cabalmente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad y su *servidumbre religiosa*, así también el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana*.²⁵

Aquí nuevamente se hace claro no sólo por qué Marx considera la emancipación política como parcial, estrecha y contradictoria, sino por qué insiste en que el Estado "secular" se comporta como un Estado cristiano: así como Cristo representa la santidad del hombre, el Estado representa la libertad del hombre y, en ambos casos, esta representación se abstrae de las condiciones no libres y no santas de la vida real del hombre. Es más, estas condiciones de no libertad y no santidad son la base tanto del Estado como del cristianismo: como condiciones de lo real que se oponen a los seres humanos abstractos, son condiciones que *necesitan* del Estado y del cristianismo. Así como el cristianismo consagra un ideal fantasmagórico del hombre como divino y deja al hombre real sufriendo en la tierra, el Estado libera a su hombre ideal y abandona al hombre real a manos de los verdaderos poderes que lo construyen, lo golpean y lo subyugan.

En una de sus más tempranas formulaciones de la estructura *política* de la alienación en la sociedad moderna, Marx argumenta más adelante que tanto el cristianismo como el Estado constitucional exigen que el "hombre lleve, no sólo en el pensamiento... sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal",²⁶ esta "doble vida" es una en la que la vida celestial es inasequible y la vida terrenal está degradada. En tanto el cristianismo y el Estado burgués sean discursos disponibles para la autocomprensión y la articulación política, es en la

²⁵ Carlos Marx, "Sobre la cuestión judía", *op. cit.*, p. 22.

²⁶ *Ibid.*, p. 23.

"vida real" —la vida en la sociedad civil y en la tierra— como la llama Marx, donde el hombre va a ser más ilusorio para sí mismo, mientras que su "verdadera naturaleza" va a verse articulada en los "dominios imaginarios" del Estado y el cielo:

El hombre lleva [...] la vida de la *comunidad política*, en la que se considera como un *ser colectivo*, y la vida de la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. [...] En el Estado, donde el hombre es considerado un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal.²⁷

En el Estado político, "el hombre trata la vida política, que está lejos de su propia existencia individual, como si fuera su vida real"; esta formulación constituye la conciencia religiosa del Estado. Sin embargo, Marx también insiste en que "aquí la religión es el espíritu de la sociedad civil" en tanto cada hombre es "considerado un ser soberano, un ser supremo", pero como hombre alienado, "se ha perdido a sí mismo".²⁸ La dimensión cristiana de la formulación ideológica liberal del Estado y de la sociedad civil ordenada por el capitalismo, yace aquí: aunque ungido como soberano, incluso como ser supremo, la soberanía del hombre es fantasmagórica, alienada y finalmente un castigo, pues hace a esta aislada e impotente criatura completamente responsable de sí misma. El hombre

²⁷ *Ibid.*, pp. 23-24.

²⁸ *Ibid.*, p. 29.

es proclamado rey pero limitado por su impotencia y alienación; su corona en últimas sirve para aturdirlo, aislarlo y humillarlo.²⁹

Observando que “la elevación política del hombre por encima de la religión comparte la debilidad y los méritos de todas estas medidas políticas”, Marx deja en claro que no está en contra de la emancipación política, a la que considera “un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de emancipación humana general, si es la forma más alta de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual”,³⁰ sino que busca articular las condiciones políticas de su surgimiento y sus limitaciones consiguientes. El carácter indirecto de la emancipación política —el hecho de que remueva del posicionamiento político las estratificaciones del poder social— exige, no un rechazo a esta forma de emancipación, sino un análisis del tipo de relaciones sociales y políticas que la generan y que son generadas por ella. A Marx le interesa especialmente cómo es que la “emancipación”

²⁹ Si es difícil seguir el análisis de Marx en este punto es porque está haciendo tres cosas al mismo tiempo: criticando a la religión y al Estado, estableciendo una homología entre ellos y estableciendo que cada uno presupone al otro en términos filosóficos, así como materiales e históricos. Este es Marx, en otras palabras, en su modo menos economicista y deconstructivo, pero es deconstrucción en un registro históricamente progresivo, gobernado por la dialéctica, por la razón en la historia y por totalidades sociales analíticamente coherentes, aunque contradictorias. Si bien Marx es un genio sosteniendo el análisis en los tres niveles al mismo tiempo, también puede ser esta genialidad, imbuida de hegelianismo, lo que lleva a Marx a exagerar la dimensión teológica del Estado constitucional. Este es el pasaje completo del que se tomó la cita: “Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: son religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, que se halla en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, en cuanto que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del alejamiento y el divorcio del hombre con respecto al hombre”. (*Ibid.*, p. 28).

³⁰ *Ibid.*, p. 24.

del Estado de poderes sociales particulares, opera como una forma de supresión política que tácitamente legitima estos poderes, y cómo, al mismo tiempo, este proceso mismo *constituye* el poder y la legitimidad del Estado liberal. Así, por ejemplo, la eliminación del “requisito de propiedad” para obtener la ciudadanía constituye la “abolición ideal” de la propiedad privada, puesto que el “requisito de propiedad es la última forma *política* en la que la propiedad privada es reconocida”. Sin embargo:

La anulación política de la propiedad privada, no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura*, y de *ocupación* al declarar [que éstas son] diferencias *no-políticas*; al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por *igual* de la soberanía popular... No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen a su modo*, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos... En efecto, sólo así, *por encima* de los elementos *especiales*, se constituye el Estado como generalidad.³¹

Si la sociedad civil está surcada por formas de poder social que el Estado declara políticamente insignificantes, y la universalidad del Estado o el “secularismo perfecto” se basan en su trascendencia del particularismo de la sociedad civil, entonces el Estado se basa en aquello que pretende trascender y requiere aquello que reclama abolir; refuerza al suprimir políticamente (al remover del discurso político) aquello que sirve de fundamento a su *raison d'être*. Pero además de su legitimidad, el Estado consigue una buena

³¹ *Ibid.*, p. 23.

parte de su poder al reclamar indirectamente que ha resuelto las desigualdades mismas, que en realidad ha aumentado al despolitizarlas. Logrando esta "universalidad" y reinstaurando la "particularidad" de la sociedad civil a través de la despolitización que resulta al usar esta maniobra, también adquiere su propio "derecho" a gobernar —a legislar y juzgar, a movilizar y desplegar la fuerza—. ³²

Si, de acuerdo con Marx, el Estado constitucional burgués se basa en poderes sociales no igualitarios despolitizados, si depende de la naturalización de la sociedad civil egoísta y de representaciones abstractas de la igualdad y la comunidad, entonces los *derechos*, son la forma política moderna que asegura y legitima estas tendencias. Los derechos son el emble-

³² Puede ser apropiado señalar aquí la manera en la que la crítica de Marx al universalismo y a la encarnación de éste en el Estado constitucional difiere de muchas críticas contemporáneas, particularmente de aquellas que viajan bajo el signo del postmodernismo, el postmarxismo o el postestructuralismo. Para Marx, el falso universalismo del Estado presupone y refuerza particulares no resueltos, poderes sociales estratificantes que no sólo establecen la subordinación y sostienen la pobreza, sino que alejan a los seres humanos de los otros y nos separan de nuestros yo respectivos. Para los críticos postmarxistas del liberalismo, el problema es de un orden diferente: el universalismo es menos una idea política irrealizada que una irrealizable, una mala metonimia política en la que tipos particulares de seres humanos y posiciones se hacen pasar por lo genérico o universal. Marx no carece de simpatía por esta posición —de hecho, claramente aprecia hasta qué punto el discurso universalista siempre es desplegado estratégicamente por el dominante o el que va a estar en la posición dominante: "Puesto que cada nueva clase se pone a sí misma en el lugar de la que gobernaba antes que ella, está obligada, simplemente para poder llevar a cabo este objetivo, a representar sus intereses como el interés común de todos los miembros de la sociedad, esto es, expresado en su forma ideal: tiene que dar a sus ideas la forma de la universalidad y representarlas como las únicas racionales y universalmente válidas" ("The German Ideology", en *The Marx-Engels Reader*, op. cit., p. 174) (traducción libre al español). Pero especialmente para el Marx joven, la historia está siguiendo su camino hacia un universalismo verdadero y no estratégico; para los críticos postmarxistas, el universalismo es insalvable en tanto siempre es uno con los objetivos hegemónicos de los históricamente dominantes.

ma de la fantasmagórica soberanía del individuo no emancipado de la modernidad. Para ver las conexiones como Marx las hace, debemos volver brevemente a su discusión con Bauer sobre la cuestión del derecho de los judíos a tener derechos.

De acuerdo con Marx, para Bauer el judío no podía adquirir ni conceder a otros los derechos universales del hombre porque su "naturaleza judía", y en particular su respeto al efecto que ella tiene de *separarlo* de otros hombres (los gentiles), impedía el que tuviera derecho a tener derechos que *asocian* a los hombres entre sí. ³³ Para Bauer, "el hombre tiene que sacrificar el 'privilegio de la fe' para adquirir los derechos generales del hombre", para participar como miembro en la comunidad que concede estos derechos. Pero, ¿por qué habría de ser así, pregunta Marx, si los derechos del hombre no son más que los derechos de "un miembro de la sociedad civil [...] del hombre egoísta, del hombre separado de otros hombres y de la comunidad?" ³⁴ Nada en estos derechos, anota Marx, se refiere a la asociación humana, el ser miembro o participar en una comunidad política; en consecuencia, no hay razón para negárselos a alguien, sin importar las particularidades de condición social, fe o conciencia.

Es dentro de esta vena analítica donde los derechos se presentan como manifestaciones y como trincheras de una producción histórica específica del hombre egoísta en la sociedad civil, donde Marx profiere su (in)fausta crítica de los derechos burgueses. Esta crítica no condena pero sí expone la manera en la que los derechos nos codifican, en lugar de emanciparnos de los poderes y formaciones sociales que son las condiciones de nuestra falta de libertad. Así, para Marx, el derecho constitucional a la libertad es el derecho a estar "separado" de otros hombres, el "derecho a esta *disociación*, el derecho del individuo *delimitado*,

³³ Carlos Marx, "Sobre la cuestión judía", op. cit., p. 30.

³⁴ *Ibid.*, pp. 30-32.

limitado a sí mismo". El derecho a la propiedad privada, en tanto "aplicación" práctica del derecho a la libertad, es solamente el "derecho del interés personal". Y la igualdad, putativamente el logro más profundo del liberalismo, es para Marx un "término [que] no tiene aquí relevancia política" puesto que "no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* más arriba descrita, a saber: que todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma".³⁵ La igualdad liberal, en tanto no constituye la comunidad política ni logra la igualdad sustantiva, garantiza solamente que todos los individuos serán tratados *como si* fueran individuos aislados y soberanos. La igualdad liberal garantiza que el Estado va a considerarnos a todos como igualmente abstraídos de los poderes sociales que constituyen nuestra existencia, igualmente descontextualizados de las condiciones desiguales de nuestras vidas.

Marx concluye esta breve evaluación de los derechos con una consideración de la garantía constitucional de la seguridad, "el supremo concepto social de la sociedad; el concepto de la *polícia*". El concepto de "seguridad", imprecisamente llamado un derecho, que apuntala la negociación básica del contrato social en el que en general entregamos al Estado el poder para proteger nuestras vidas y nuestra sociedad, revela el carácter esencial de esta sociedad y la obsesión históricamente configurada de sus miembros: "El concepto de seguridad no quiere decir que la sociedad se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el *aseguramiento* de ese egoísmo".³⁶ El Estado fundado en la promesa de proteger a cada miembro de los otros es, pues, el Estado que provee la "resolución" antipolítica del históricamente producido carácter hobbesiano de la sociedad civil. Como los derechos mismos, la garantía constitucional del Estado sobre

³⁵ *Ibid.*, p. 33.

³⁶ *Ibid.*, p. 34.

la seguridad, encarnada en "el concepto de la *polícia*", reifica una condición histórica volviéndola una ontológica, naturalizándola en lugar de repararla.

Ciertamente, el tratamiento polémico que da Marx a las libertades civiles que son el fundamento del Estado liberal podría ser criticado por desplegar oposiciones binarias sin deconstruirlas: lo ideal frente a lo material, lo teológico frente a lo secular, el Estado frente a la sociedad civil, la libertad mediada frente a la no mediada, el egoísmo frente a la asociación, lo universal frente a lo particular. También podría ser acusado de presentar como una crítica inmanente algo que en realidad está ligado a una panoplia de referentes normativos: el igualitarismo radical, la soberanía popular "real" y la "verdadera" comunidad política no mediada por el Estado. Más aún, en la medida en que los derechos no estén atados a los valores que Marx apoya sino que sirvan a otros fines, podría acusársele de exigir de ellos lo que no se supone que representen o produzcan. Su crítica del Estado liberal por reducir lo político a un "mero medio", omite las posibilidades de que, por una parte, los derechos no sean el *objetivo* de los Estados liberales, y de que, por otra, los individuos liberales, incluso los subordinados socialmente, no quieran sino los derechos y la protección que puede garantizarles el Estado —pueden no tener ningún deseo por la libertad radical o la comunidad—.

Volveremos en breve al problema de las oposiciones binarias y la historiografía progresiva en la crítica de Marx. Por ahora, quiero sugerir que si bien la crítica de Marx al "egoísmo" de los derechos está alimentada por ideales de la vida política y económica que exceden los objetivos liberales, su fuerza no depende completamente de estas normas ni tampoco de que tanto el liberalismo impide su realización. En cambio, depende de una lectura crítica de la vida política pro-

ducida por las relaciones sociales del capital; depende de comprender que la dominación y alienación que conllevan las relaciones sociales capitalistas son al mismo tiempo reiteradas y oscurecidas por la vida política que generan.

Para Marx, la transición de la monarquía feudal a la democracia burguesa involucró una revolución económica y política que "abolió el carácter político de la sociedad civil", esto es, puso fin a las maneras en las que "elementos de la vida civil como la propiedad, la familia y los tipos de ocupación se habian elevado, en la forma del señorío, la casta y las guildas, a elementos de la vida política". Las revoluciones políticas europeas que abolieron la monarquía al mismo tiempo destruyeron la forma expresamente política de las estratificaciones sociales y económicas, las propiedades y las corporaciones. "La revolución política *suprimió*, con ello, abolió el *carácter político de la sociedad civil*" de modo que "la *determinada* actividad de vida y la situación de vida determinada descendieron hasta una significación puramente individual".³⁷ Marx nuevamente está subrayando cómo ciertas modalidades de dominación social y política fueron *despolitizadas* más que eliminadas por las revoluciones políticas que anunciaban la igualdad formal, si bien estas modalidades fueron transformadas en el proceso, perdiendo su representación formal en el Estado como propiedades. Al mismo tiempo, Marx busca articular hasta qué punto el *individuo* moderno es producto de esta despolitización y en su imagen. Está profiriendo una genealogía política del individuo soberano, cuyo lugar crucial de producción es la despolitización de las relaciones sociales. Puesto de otra manera, Marx expone la formulación moderna de la soberanía como una modalidad misma de la despolitización discursiva. El poder en tanto en circulación y relacional —localizado no en el Estado sino en las

³⁷ *Ibid.*, p. 36.

relaciones sociales y en el movimiento de la historia— es ideológicamente suprimido en la persona congelada y estática de la soberanía.

La crítica de Marx no se limita a describir tanto la emancipación política o la declarada soberanía del individuo como su despolitización efectiva. También presenta la despolitización de la sociedad civil como la "coronación" del materialismo de la sociedad civil y la remoción de la comunidad política al campo del Estado como la "coronación" del idealismo del Estado.³⁸ La comunidad asume una forma fantasmagórica en el Estado y el atomismo social es la realidad concreta de la sociedad civil. Pero al devenir celestial y ultramundano, abstraído del carácter real de sus sujetos, el Estado también supone su propia superación, su futura irrelevancia. Y al devenir completamente material y egoísta, la sociedad civil predice su desintegración:

Al sacudirse el yugo político se sacudieron, al mismo tiempo, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *aparencia* de un contenido general.³⁹

Al establecer el rompimiento del Estado feudal como aquel que "libera" a la sociedad civil en un doble sentido —de la servidumbre feudal pero también de los lazos de asociación que expresan nuestra sociabilidad ontológica, "hasta de la misma *aparencia* de un contenido general"—, Marx apunta a la ambigüedad que para él caracteriza no sólo a los derechos burgueses sino también al espíritu del capitalismo. (Recuérdese que esta doble libertad es también la que usa Marx para enmarcar irónicamente la condición del proletariado en *El capital*. Al contrario del sier-

³⁸ *Vollendung* significa compleción, terminación, fin, perfección.

³⁹ Carlos Marx, "Sobre la cuestión judía", *op. cit.*, p. 36.

vo, el proletario es libre para vender su propia fuerza de trabajo a cualquier comprador. Pero también es "libre" en el sentido de no tener cargas y estar desarraigado: carece de cualquier medio para sobrevivir distinto a vender su fuerza de trabajo. La "libertad" del proletario es, pues, la fuente de su radical explotabilidad y de su capacidad política expandida). Igualmente, cuando Marx se refiere a la representación del hombre en el Estado político como el "ideal" de hombre, está identificando la representación de comunidad e igualdad del Estado como directamente en contradicción con el egoísmo de individuos soberanos titulares de derechos en el dominio despolitizado de la sociedad civil. Y está identificando a los derechos como fundamentalmente ambiguos: signos tanto de nuestra falta de libertad como de nuestra capacidad política extendida.

Lo que debería ser evidente a estas alturas es que en contraste con las ansiedades respecto del individualismo de los derechos de algunos teóricos de los *CLS*, el análisis de Marx en la "Sobre la cuestión judía" no es una crítica moral ni un reclamo ontológico sobre la "naturaleza de los derechos". Más bien, la caracterización que hace Marx de los derechos como egoístas, se basa en una lectura de las maneras en las que el surgimiento histórico de "los derechos del hombre" naturalizan, y por lo tanto refuerzan, poderes sociales históricamente específicos y poderes sociales no reconocidos que nos ubican a unos en contra de los otros, nos hacen preocupar por la propiedad, la seguridad y la libertad de circulación y nos estratifican económica y socialmente. "La libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad... el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales, que forman el contenido de su vida".⁴⁰ En otras palabras, el tipo de libertad que el discurso burgués de los derechos pre-

senta como natural es en realidad el *efecto* de elementos históricamente específicos que constituyen la vida en la sociedad civil. A través del discurso de los derechos, se reifican las relaciones burguesas asumiendo la forma del hombre burgués, y los derechos requeridos por este "desenfrenado" (*zugelloses*, en realidad, "ilimitado") orden social se malentienden como requisitos y confirmaciones de lo natural del hombre que el discurso produce.

Para Marx, entonces, la cultura política del "egoísmo" y de los derechos, produce no solamente individualismo, sino también sujetos hobbesianos ansiosos, defensivos, egocéntricos y alienados, que se ven incitados a acumular, que desconfían de los otros, que no tienen obligaciones con nadie, que son responsables por lo imposible y que están sujetos a los mismos poderes que su soberanía está dispuesta a reclamar. El "egoísmo" también connota la despolitización discursiva de esta producción: un orden de sujetos soberanos, autoconstruidos y privatizados que experimentan subjetivamente su propia impotencia frente a otros sujetos soberanos como un resultado de sus propios defectos. En resumen, incluso cuando emancipan a ciertos grupos y a ciertas energías de su supresión histórica, los derechos burgueses codifican las necesidades sociales, generadas por poderes sociales históricamente específicos y traumáticos, como naturales, ahistóricas y permanentes.

Las críticas de Marx a los derechos burgueses pueden compendiarse así:

1) Los derechos burgueses se vuelven necesarios en virtud de las condiciones materiales despolitizadas de la sociedad civil no emancipada y desigual, condiciones que los derechos mismos despolitizan en lugar de articular o resolver.

2) Los derechos acorazan, al naturalizarlo, el egoísmo de la sociedad capitalista, reificando el "movimiento frenético de los elementos materiales" de esta socie-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

dad como la naturaleza del hombre, enmascarando así el poder social y confundiendo sus efectos —individuos atomísticos— por su fuente y agentes.

3) Los derechos construyen una política ilusoria de igualdad, libertad y comunidad en el dominio del Estado, una política que es contradicha por la inequidad, falta de libertad e individualismo en el dominio de la sociedad civil.

4) Los derechos legitiman, al naturalizarlos, los diversos poderes estratificantes de la sociedad civil y disfrazan la colusión del Estado con este poder social, legitimando también de esta manera al Estado como un representante neutral y universal del pueblo. Luego disfrazan el verdadero poder constitutivo tanto de la sociedad civil como del Estado a través de la artimaña de establecer una soberanía ficticia en el dominio de la sociedad privada y una libertad, igualdad y comunidad ilusorias en el dominio del Estado.

El entusiasmo de Marx por la emancipación política, incluyendo los derechos burgueses, puede compendiarse así:

1) Ser considerados por el Estado *como si* fuéramos libres e iguales es mejor que ser tratados como si fuéramos naturalmente sometidos y desiguales respecto de poderes sociales estratificantes. En tanto la personalidad y la pertenencia a una comunidad se presenta idealmente como no restringida por estos poderes sociales, la emancipación política constituye *progreso*. (Aquí un ojo contemporáneo agudo podría ver un análisis preocupado por la manera en la que el idealismo ideológico enmascara el poder social y se convierte en uno que enfatiza la producción discursiva de la posibilidad política).

2) Los ideales de libertad, igualdad y comunidad en el Estado burgués moldean el (históricamente no realizado) *deseo* por esos bienes que, en un proceso histórico gobernado por el materialismo dialéctico,

serán realizados a través del establecimiento de las condiciones materiales necesarias.

3) La emancipación política en la forma de derechos civiles y políticos puede ser abrazada precisamente porque representa una “etapa” en la emancipación. En el análisis dialéctico, el fracaso de los derechos en procurar la “verdadera emancipación humana” se hace manifiesto en nuestra experiencia de falta de libertad y alienación y es superado por el desarrollo de formas de asociación apropiadas para una sociedad que ha “revolucionado” sus elementos y trascendido su egoísmo.

El ensayo de Marx produce dos conjuntos de preguntas para las luchas contemporáneas que se libran bajo la rúbrica de la política de identidad. Primero, si el deseo hacia los derechos en el liberalismo es, en parte, un deseo por despolitizar o borrar la propia existencia social, por ser libre de la politización de poderes sociales subordinantes, y si, en este sentido, los derechos implican un alejamiento de lo político, ¿cómo pueden suponer también un avance en la lucha política por transformar las condiciones sociales que lo constituyen a uno? ¿Qué garantiza su despliegue instrumental en esta dirección, si es que algo lo hace? La explicación de Marx podría presentarse en un registro foucaultiano: en la medida en que el egoísmo de los derechos —su formación discursiva del individuo soberano— oscurece las fuerzas sociales que *producen*, y no simplemente marcan, grupos particulares o comportamientos como subhumanos, los derechos parecen enterrar discursivamente los mismos poderes para cuya contestación fueron diseñados. En la medida en que el “egoísmo de la sociedad” provoca demandas por derechos y es reforzado por ellos, las relaciones sociales que iteran la clase, la sexualidad, la raza y el género aparecerían como individualizadas en el discurso de los derechos, adscritas a las personas como atributos o contenidos

internos y no como efectos sociales. Si los derechos reifican así el poder social del que se supone van a protegernos, ¿cuáles son las implicaciones políticas de hacer ambas cosas? ¿Qué pasa cuando entendemos los derechos individuales como una forma de protección contra ciertos poderes sociales de los cuales el individuo ostensiblemente protegido es realmente un efecto? Si, parafraseando a Marx, los derechos no nos liberan de las relaciones de clase, género, sexualidad o raza, sino solamente del reconocimiento formal de estos elementos como políticamente significativos, liberándolos entonces “para actuar a su modo”, ¿cómo encaja el proyecto de la emancipación social con el proyecto de transformar las condiciones contra las que los derechos se buscan como protección?

El segundo conjunto de preguntas tiene que ver con el lugar de los derechos en la legitimación de las dimensiones humanistas del discurso liberal. ¿En qué medida el poder de una ficción humanista de universalidad es afirmado como el manto de personalidad genérica perseguida por los históricamente desposeídos? ¿Cómo se oscurece la operación metonímica de la persona genérica por la crecientemente amplia distribución de sus atributos políticos? ¿Cómo pueden las dimensiones malvadas de las demandas universalistas ser discutidas cuando incluso los históricamente desposeídos buscan un lugar bajo su auspicio?

Estas preguntas se vuelven más irritantes cuando se extirpa la historiografía progresiva presupuesta por Marx de su crítica de los derechos, cuando es menor la probabilidad de que la contradicción entre la “emancipación política” y la “emancipación verdadera y humana” irrumpa como conciencia radical o sea trascendida a través de la revolución, que la probabilidad de que las diversas contradicciones dentro del capitalismo exploten para dar lugar a una alternativa socialista. En ausencia de esta teleología, los de-

rechos, en vez de constituir una “etapa histórica” en el progreso hacia la emancipación, representan una cultura política que diariamente reconstruye su valor al ungir y proteger la personalidad, y reitera cotidianamente el egoísmo del que emergen los derechos. Operando como un régimen discursivo más que como una etapa en la historia de la emancipación, los derechos aparecen como fines políticos en lugar de instrumentos históricos o políticos. Y situada dentro del contexto weberiano más amplio de la racionalización en la modernidad, un proceso en el que la racionalidad instrumental suplanta como un cáncer todos los demás valores a medida que todos los medios se vuelven fines, la llamada cultura litigiosa, que se desparra por todo el espectro político contemporáneo, se vuelve más que un ítem contingente para la crítica política.⁴¹ En esta nueva presentación, el discurso de los derechos aparece como opuesta a —en lugar de ser una etapa en el progreso hacia— modos alternativos de reparar la sujeción social expresada como identidad politizada. Cuando la “historia” ya no se considera como guiada por contradicciones estructurales y atada al *telos* de la libertad, ya no es posible la alucinación de que “toda emancipación es la *reducción* del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo”.⁴²

⁴¹ El rango político de los críticos de la “sociedad litigiosa” es bastante amplio: del ataque de George Bush a los “abogados litigantes” en su campaña presidencial de 1992, hasta Mary Ann Glendon en *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, Free Press, 1991, hasta la preocupación de Ben Barber por el giro privatizante del discurso de los derechos contemporáneos (“Constitutional Rights: Democratic Institutions or Democratic Obstacle?”, en Robert A. Licht (ed.), *The Framers and Fundamental Rights*, Washington, D. C., AIE, 1992), hasta la preocupación similar de Michael Walzer en *What It Means to Be an American*, especialmente el ensayo titulado “Constitutional Rights and the Shape of Civil Society”, Nueva York, Marsilio, 1992.

⁴² Carlos Marx, “Sobre la cuestión judía”, *op. cit.*, p. 38. Puede uno preguntarse, al menos yo lo hago, si debe apoyarse la posición de que las críticas postestructuralistas de la metanarrativa histórica deben ser historizadas de modo que solamente *en nuestro*

Pero también ocurre cuando dejamos de considerar la historia como compuesta de totalidades sociales coherentes e hilos únicos de progreso, viéndola en cambio en términos de discursos y genealogías que convergen y entran en conflicto, un orden diferente de pensamiento político se vuelve posible. Considérese la diferencia en la relación entre la historia y la libertad concebidas por Marx y por Foucault: para Marx, la promesa política es inherente al movimiento dialéctico de la historia hacia la libertad. (Animada generalmente por el deseo de superar la escasez expresada en el aspecto desarrollista de los modos de producción, la historia es específicamente impulsada por las luchas de clases que ocurren en el punto de las contradicciones entre los medios, el modo y las relaciones de producción). Luego, para los marxistas, la historia desprovista del proyecto teleológico —un vacío que se logra al revelar la metanarrativa religiosa hegeliana que está en el corazón de la historiografía marxista— implica la pesadilla política del nihilismo o de la luz eterna, del tiempo congelado. La pérdida del diseño histórico implicado por el “fin de la historia”, por la bancarrota del principio del movimiento temporal (dialéctico) hacia adelante, apunta hacia la crisis política de un presente total. Anuncia el totalitarismo en la medida en que la extendida dominación en la totalidad social que describe Marx queda sin un principio de autosuperación. La crítica marxista, sin la redención a través de la dialéctica, si se recuerda, fue precisamente la lógica que estructuró las oscuras conclusiones de Marcuse en *El hombre unidimensional*.

tiempo colapsa la historiografía progresista o la afirmación postestructuralista más fuerte de que todas las nociones progresivas de la historia son cabalmente ficciones. Yo sigo siendo lo suficientemente marxista como para encontrar difícil el abandonar la noción de “desarrollo” en una historiografía que explica la “transición” del feudalismo al capitalismo, del capitalismo competitivo al capitalismo corporativo y del capitalismo industrial al postindustrial en el centro de la economía global (Europa y Norteamérica).

Para Foucault, por otra parte, el fin de la historia es más un alivio político que un problema político. La crítica de la metanarrativa ofrece un respiro no sólo frente a las presunciones humanistas sino frente a los modelos de poder temporales o estructurales: modelos económicos, en los que el poder es representado como una mercancía entregable, y modelos represivos, en los que el poder se representa como suprimiendo las capacidades de un sujeto trascendente. La crítica de la teleología en la historia nos libera así mismo de los modelos del sujeto político enmarcados en la narrativa (global) de identidad, sujeción y redención. La razón en la historia, que requiere tanto de la ficción de las totalidades sociales como de la ficción de la periodización por épocas, es desalojada por los análisis genealógicos de regímenes de verdad selectos, análisis que no reclaman ser espacial o temporalmente comprensivos. También se nos urge concebir la problemática del poder en términos espaciales pero no estructurales, y temporales pero no lineales: el espacio se reconfigura como el dominio en el que operan discursos que son múltiples y están sujetos a contestación, el tiempo como el dominio de la repetición imprecisa y reimaginable. La intervención o resignificación es posible en ambas dimensiones mientras el poder se conciba por fuera de los discursos de las estructuras, las leyes de la historia, e incluso, de la hegemonía. En este sentido, la insistencia de Foucault en la espacialización del poder significa que la “historia” finalmente deviene humana.

Pero si la crítica de Foucault a la historiografía progresista ofrece un respiro frente a las perspectivas históricas y políticas atadas a totalidades sociales y etapas temporales, variando y ampliando de esta manera el campo de la intervención política, sus investigaciones sobre la naturaleza del poder también complican el problema que se nos presenta al despolitizar discursos tales como el de los derechos. En su preocupación por el poder disciplinario, en sus articulacio-

nes de cómo ciertos discursos son convertidos en regímenes de verdad y en su formulación del poder como aquello que produce sujetos en lugar de simplemente suprimirlos o posicionarlos, Foucault evoca un campo político con relativamente poco espacio abierto y sin ninguno de los trucos de autosuperación, de movimiento hacia delante, contenidos en la historiografía marxista. Al percibir el poder donde ni el liberalismo ni el marxismo lo perciben, Foucault exige repensar la formulación marxista de la identidad politizada y de las demandas por derechos. La explicación de Foucault no sólo escinde la “emancipación política” del progreso fantasmal de la emancipación, también vuelve problemático el supuesto marxista de que la búsqueda de tal emancipación surge de sujetos históricamente subordinados o excluidos que buscan ocupar un lugar en un discurso de personalidad universal. Sugiere, en cambio, que estas demandas pueden surgir de sujetos producidos contemporáneamente a través de normas regulativas, sujetos que pueden enraizarse, pero también retirarse o aflojarse, a través del reconocimiento político y la adquisición de derechos. En otras palabras, el colapso de la historiografía progresista se vuelve más serio dado el grado en el que los discursos contemporáneos sobre derechos convergen con la producción disciplinaria de las identidades que los persiguen, dado el grado en el que los discursos actuales de la emancipación política pueden ser productos no sólo de la estratificada y egoísta sociedad civil, sino también de modalidades disciplinares de poder que producen los sujetos mismos cuyos derechos se convierten en un método para administrarlos. Aquí, una comparación adicional entre la teoría social marxista y postmarxista indicará cómo ciertas limitaciones en la formulación del poder de Marx, interactúan de una manera compleja con su problemática historiografía.

Para Marx, la subordinación es una función de la posición social, del posicionamiento dentro de las re-

laciones jerárquicas de poder que constituyen el orden social. En su modo más economicista, la fórmula marxista para medir la subordinación involucra determinar la relación de un sujeto con los medios de producción dentro de un determinado modo de producción. En sus momentos menos economicistas (por ejemplo en “Sobre la cuestión judía” o “La sagrada familia”), elementos de poder social distintos a la producción pueden ser considerados relevantes, pero el asunto sigue siendo uno de posición. El problema de la conciencia política, entonces, se convierte en el problema de aprehender precisamente la posición social propia y de ahí la verdad de la totalidad social, una cuestión que requiere de la “perforación del velo ideológico” que recubre al orden y, en particular, de desvelar la “cámara oscura” con la que disfraza su poder. (Este proceso se describe en la discusión de la ideología en *La ideología alemana* y se modela en la discusión de la comodificación en el volumen I de *El capital*). Para Marx, y para muchas teorías sociales que le adeudan mucho al marxismo —por ejemplo la de Catharine MacKinnon—, la posición del sujeto es la posición social; la posición del sujeto, determinada por las relaciones sociales que estructuran la estratificación, puede ser aprehendida a través del discernimiento científico de estas relaciones, una ciencia elaborada en varias encarnaciones de la epistemología perspectivista.

Tal vez las teorías críticas de género, raza y sexualidad no puedan desechar enteramente la noción de posición del sujeto, y las formulaciones del poder y del sujeto que esta noción implica, esta idea y estas formulaciones son también inadecuadas para las aspiraciones de tales teorías. En consecuencia, buena parte de la teoría crítica contemporánea se ha esforzado por mejorar la explicación marxista de la subordinación como una función del posicionamiento social. La teoría feminista postmarxista, por ejemplo, imagina el problema político de las mujeres como un pro-

blema de subjetividades construidas (locales, particulares, no fijas, siempre excediendo las denotaciones de mujer o mujeres) y como uno de posicionamiento social (nombrable, tangible, pero siempre abstracto, una designación potente pero siempre vaciada de habitantes particulares). Si la "identidad" "ocurre", es nombrada o producida, en el punto en-el que éstas se tocan, donde los particulares de la formación subjetiva se cruzan con vectores de estratificación social tales como la raza o el género, entonces las explicaciones más ricas de la formación racial o de género prevalecerán cuando la subjetividad y el posicionamiento social sean imaginados simultáneamente.⁴³ Más que reconocer simplemente la importancia de ambos registros analíticos, esto requiere entrelazarlos de manera que el "posicionamiento" social se formule como parte de la producción de sujeto y la construcción de la subjetividad se formule como un elemento en la fabricación de la jerarquía social y la dominación política.

¿Cuáles son las consecuencias de reemplazar una explicación de la subyugación como posicionamiento subjetivo, por una comprensión de la "formación de

⁴³ Pero este proyecto se hace difícil en virtud de la articulación del posicionamiento de los sujetos y las formaciones de subjetividad en registros tan distintos. Si la subjetividad es local, particular, psicoanalítica, preocupada por el problema de la conciencia y la inconciencia, el cuerpo y la psiquis y el deseo y la cultura, el posicionamiento social invariablemente remite a órdenes o estructuras de poder; obliga a leerlas históricamente y deducir cómo están localizados los sujetos dentro de un campo de poder, más que a cómo se forman los sujetos a través de específicas operaciones de poder. Muchas (pero no todas) las batallas contemporáneas sobre los elementos "discursivos" y "materiales" del poder se dibujan sobre esta línea, donde los que se preocupan más por la subjetividad insisten en que todo es discurso, mientras que los que ven únicamente el posicionamiento social insisten en la materialidad pre o extradiscursiva de ese posicionamiento. La resolución de este asunto exigirá, indudablemente, un desarrollo más completo de la noción de materialidad discursiva y de las diferentes equivalencias, por ejemplo, de los discursos políticos de raza y los discursos de subjetividad racial.

sujetos" y por una comprensión del poder como "algo que circula [...] que nunca es apropiado como una mercancía o un pedazo de riqueza... sino que es usado y ejercido a través de organizaciones tipo red", para el potencial emancipatorio de los derechos? ¿Qué pasa cuando llegamos a entender a los sujetos no sólo como *posicionados por el poder*, no sólo como creados por la expropiación o explotación de sus poderes, sino como *efectos del poder*, como formados o producidos por el poder, y como "simultáneamente padeciendo y ejerciendo... el poder"?⁴⁴ ¿Qué pasa cuando entendemos los sujetos de la dominación racial o sexual como *efectos parciales de regímenes y formaciones de raza y sexualidad*, más que como posicionados dentro y completamente formados por *sistemas totalizantes*? ¿Qué implicaciones tiene para los derechos entender la identidad politizada como una producción de la regulación en una sociedad disciplinaria y no sólo como la conciencia política de la propia posición social en órdenes estratificados por el poder social jerárquico? ¿Será que los derechos aparecen entonces como medios para contestar el poder del Estado afirmando la autonomía individual, y como una manera de articular profundamente la identidad olvidando las normas sociales y los discursos regulativos que la constituyen? ¿Funcionan los derechos fijados a identidades parcialmente para encarcelarnos dentro de las posiciones subjetivas que ellos buscan afirmar o proteger?

La reflexión contemporánea en torno a la crítica marxista a los derechos concluye que ésta tiene un valor mixto. Por un lado, la teoría postmarxista interroga algunos de los presupuestos operativos de Marx: la

⁴⁴ Michel Foucault, "Two Lectures", en C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Nueva York, Pantheon, 1980, p. 98.

“verdadera universalidad” encarnada en la “verdadera emancipación humana”; el progreso hacia este universalismo garantizado por una historiografía hegeliana enraizada en la resolución de contradicciones sistemáticas a través de la dialéctica; las distinciones ontológicas, históricas y epistemológicas entre el Estado y la sociedad civil, la política y la economía, los órdenes material e ideal; y la distinción entre la posición social y la subjetividad supuesta por la posibilidad de una crítica científica y la conciencia racional. Por otro lado, la experiencia de la modernidad tardía plantea preguntas sobre la función emancipadora de los derechos que nunca fueron consideradas por Marx: entre ellas, la atención al poder disciplinario, la subjetividad y la producción de sujetos; la cultura política entendida en sus dimensiones espaciales en lugar de temporales; y el poder y la política formulados en la metáfora de la “batalla” o la contestación permanente y no en las metáforas de la contradicción, el progreso y la trascendencia.

Pero a pesar de las limitaciones y aporías en la formulación marxista de los derechos y de la emancipación política, hay fuertes argumentos a favor de su relevancia contemporánea. De hecho, más que viciar la crítica marxista de los derechos, la suspensión de ciertos supuestos marxistas y la adición de ciertas ideas foucaultianas pueden intensificar su fuerza. En efecto, la teoría postmarxista nos permite comprender cómo los derechos configuran extensamente nuestra cultura política (en lugar de simplemente ocupar un nicho dentro de ella) y producen discursivamente al sujeto político (en lugar de servir como un instrumento para dicho sujeto). También nos permite captar la manera en la que las producciones disciplinarias de la identidad pueden volverse el lugar de luchas por derechos que naturalizan, y por lo tanto refuerzan, los poderes de los que esas identidades son efectos.⁴⁵

⁴⁵ Véase *supra* nota de pie de página 6. El punto aquí es que nom-

Sin embargo, sugerir que los derechos perseguidos por identidades politizadas pueden tener dos (o más) caras —naturalizando la identidad incluso cuando reducen los elementos de su estigma, despolitizando incluso cuando protegen a sujetos políticos recientemente producidos, empoderando lo que también regulan— no es condenarlos. Más bien, es negarles cualquier lugar predeterminado en una política de emancipación e insistir en cambio en la importancia de desestabilizar constantemente ese lugar. Quiero proceder ahora con esta desestabilización a través de la reflexión sobre la formulación de derechos por dos de sus exponentes progresivas en el derecho y la política contemporánea, Patricia Williams⁴⁶ y Catharine MacKinnon.⁴⁷

brar puede ser *simultáneamente* una forma empoderante de reconocimiento y un lugar para la regulación: ésta es la ambigüedad sobre la identidad que Foucault articuló al preocuparse porque al excavar discursos insurgentes podríamos estar sólo adentrándonos en ellos. Más aún, la función emancipadora de los derechos no puede ser decidida haciendo abstracción de los aparatos judiciales burocráticos a través de los que éstos son negociados. ¿Quién, hoy en día, defiende sus derechos sin un batallón de abogados y resmas de documentos legales complejos? En este sentido, los derechos, en lugar de ser la moneda “popular y asequible” que describe Patricia Williams, pueden sujetarnos a formas intensas de dominación burocrática y poder regulativo, incluso en el momento en que los afirmamos en defensa propia.

⁴⁶ Se incluye en esta compilación uno de los capítulos de *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Harvard University Press, 1991), titulado en español “La dolorosa prisión del lenguaje de los derechos”, en el que Williams desarrolla su defensa de los derechos”. (N. del E.)

⁴⁷ Búsquese en esta misma colección el artículo de MacKinnon titulado “La pornografía no es un asunto moral”, en *Derecho y pornografía*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, 1997. En este libro se discute el problema político y jurídico de la pornografía y se incluyen tanto los argumentos de MacKinnon como los de Richard Posner. Así mismo, se incluyen la sentencia del séptimo circuito federal en torno a la ordenanza prohibiendo la pornografía en el estado de Michigan (*American Booksellers Association versus Hudnut*) y la sentencia de la Corte Constitucional colombiana sobre el derecho a censurar la exhibición de obras de arte explícitamente sexuales en sitios de propiedad del Estado (7-104 de 1996).

¿Qué les pasa, en el tipo de cultura que Marx diagnosticó como produciendo la necesidad y el deseo por los derechos, a aquellos que no los tienen, o a aquellos que en su mayoría están secuestrados en dominios marcados como “privados” o “naturales”, donde los derechos no se aplican? ¿Qué le pasa al orden “desenfrenado” de la sociedad civil egoísta cuando aquellos subordinados por la vía de la raza, la sexualidad, el género o la edad —expulsados o lanzados al sótano ontológico de la estructura social— son explotados rutinariamente o violados por quienes ostentan derechos, poder social y legitimidad social? ¿Qué pasa cuando la falta de los derechos a la propiedad, a la palabra, a la integridad física o a la conducta sexual, se une a la vulnerabilidad y la dependencia creadas por la relativa impotencia social y la marginalización?

Ésta es la perspectiva, en sus términos, la “posición subjetiva”, desde la que surge la defensa de los derechos de Patricia Williams en *The Alchemy of Race and Rights*. Esta defensa de los derechos tiene en cuenta las críticas de la izquierda al establecimiento jurídico, así como la incapacidad de los derechos civiles, una vez obtenidos, para mejorar sustancialmente la condición socioeconómica de la mayoría de los negros en los Estados Unidos. También es una defensa de los derechos que le quita el énfasis a las maneras en que la aparición de los derechos se entrelazó con el triunfo de los burgueses en la Europa postfeudal y con la necesidad urgente del capital de contar con la libre circulación de la tierra y la mano de obra y con la propiedad individual de los hombres sobre los miembros y elementos de su hogar. Y es una defensa que evade la manera en la que, históricamente, el discurso de los derechos legitimó las nuevas formaciones de clase así como al Estado constitucional diseñado para garantizarlas y naturalizarlas. La explicación de Williams empieza ya dentro de esta historia, presume la cultura hobbesiana/adam-smithiana que representa, y habita en la experiencia de aque-

llos explícitamente privados de derechos dentro de ella: aquellos que, como se opinó en *Dred Scott*,⁴⁸ “eran tan inferiores, que no tenían derechos que el hombre blanco estuviera obligado a respetar.”⁴⁹ Para Patricia Williams, en cuyo análisis del derecho “la posición subjetiva lo es todo”,⁵⁰ en una cultura política en la que la pertenencia política, la pertenencia cívica, el respeto corporal, emocional y a las fronteras sexuales, la legitimidad como actor, la capacidad como parte en un contrato, la autonomía, la intimidad, la visibilidad y la independencia generativa son negociadas a través del lenguaje y la práctica de los derechos y la falta de derechos, el pensar sobre los derechos está inevitablemente ligado a la experiencia de aquellas personas a quienes históricamente se les han negado.

Si bien la importancia de esta conexión no puede ser exagerada, tampoco puede serlo su parcialidad. Pues la privación a este nivel no es solamente carencia, sino la creación del deseo a través de la carencia. Así como los homosexuales pueden desear la legitimidad que confiere la institución del matrimonio, de la cual están proscritos —y por eso reinscribimos el mecanismo mismo de nuestra sujeción en nuestro anhelo por obtener aquello en lo que está basada nuestra exclusión— la defensa que hace Patricia Williams de los derechos sobre la base de que son “un símbolo demasiado profundamente arraigado en la psiquis de los oprimidos como para perderlo sin causar traumas y mucha resistencia” plantea un problema complejo.⁵¹ ¿Y si este símbolo demasiado profundamente arraigado opera no sólo en, sino en contra, de esa psiquis, trabajando como autorreproche, sufrimiento des-

⁴⁸ Véase la explicación al respecto en “*La dolorosa prisión del lenguaje de los derechos*”. (N. del E.)

⁴⁹ Citado en *The Alchemy of Race and Rights*, op. cit., p. 162.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁵¹ *Ibid.*, p. 165.

politizado y disimulación de formas extrajurídicas de poder? Para ver cómo éste puede ser el caso, quiero considerar tres líneas del argumento de Williams en *The Alchemy of Race and Rights*: su crítica del fenómeno que ella llama “privatización”, su análisis del posicionamiento cultural de las mujeres negras, y su esfuerzo por multiplicar y dar nuevos significados al sentido y la distribución de los derechos.

Para Patricia Williams, el “sobre-extendido estado mental que llamamos ‘intimidad’” es uno de los enemigos más perniciosos y sutiles de la democracia contemporánea, así como un poderoso modo de legitimar las desigualdades de clase y raza. “La tiranía de lo que llamamos privado”, argumenta, nos pone en riesgo de reducirnos a “una aplastante falta de derechos en un mundo enteramente poseído”, en el que “debe pedirse permiso para caminar sobre la faz de la tierra”. Williams detecta los efectos corrosivos de la privatización en los argumentos contemporáneos sobre la “discriminación inversa”⁵² y la “preferencia del empleador”⁵³, en las decisiones de la Corte Suprema de Justicia que permiten a los Estados determinar los niveles de ayuda para los indigentes,⁵⁴ en las quejas de los comisionados de policía sobre la atención individualizada que les prestan los medios cuando hay investigaciones sobre brutalidad policial, en la promesa de John Tower de dejar de consumir alcohol si

⁵² Los argumentos de “discriminación inversa” son los que hacen las mayorías frente a leyes o programas que establecen cuotas para minorías. Cuando, por ejemplo, un hombre alega que se le ha discriminado cuando se ha elegido para un cargo al que se presentó a una mujer con menores calificaciones sólo por ser mujer sobre la base de un programa o ley de cuotas. (N. del E.)

⁵³ Los argumentos de “preferencia del empleador” son aquellos encaminados a socavar programas de acción afirmativa sobre la base de que el empleador no debe ser forzado a emplear a ciertas personas sólo porque pertenecen a una minoría. (N. del E.)

⁵⁴ La autora se refiere a decisiones de la Corte Suprema de Justicia respecto al carácter federal o nacional de la seguridad social para indigentes. (N. del E.)

es confirmado como Secretario de la Defensa por Bush. Williams no sólo critica la privatización de funciones públicas por la economía (tener que trabajar a cambio de beneficios de seguridad social o recibir fondos para asistir a colegios privados), sino que también acomete contra la creciente privatización de la economía representada por el acceso restringido al comercio. Esta última privatización enmarca un incidente en el que un joven vendedor blanco de la cadena comercial Benetton le impidió a Williams entrar a una tienda en Nueva York cuyo acceso estaba controlado por un sistema de timbres, y caracteriza así mismo un aviso que vio en una boutique del Greenwich Village —“¡Rebajas! Abrigos por \$2. No se admite la entrada de mendigos ni de borrachos”— que “comodifica” la pobreza al tiempo que excluye a los pobres.⁵⁵

Williams también rastrea formas de privatización, como el diseño de parques y centros comerciales de propiedad de sociedades comerciales, que efectivamente resegregan poblaciones a lo largo de líneas de raza y clase. En su reflexión sobre la petición del alcalde Koch a los negros, de tener compasión con los residentes blancos de Howard Beach, insatisfechos con una marcha de protesta interracial programada para pasar por “sus” calles, escribe:

Koch, de hecho, estaba pidiendo que se aceptara la privatización del espacio público. Éste es el equivalente de *de facto* de la segregación; es la exclusión bajo el disfraz de “intereses” y “valores” de propiedad protegidos por fosos profundos. Se pierde de vista el hecho de que el objeto de la discusión, la calle, es pública.⁵⁶

Williams también examina cómo el lenguaje de la intimidad y su primo, el de la “elección”, se usan para presentar la coerción estatal como deseo privado. Cuando a los implicados en casos de maltrato infan-

⁵⁵ *The Alchemy of Race and Rights*, op. cit., pp. 42-43.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 69.

til o violación se les “ofrece ‘elegir’ entre... la cárcel y la esterilización[...] se pone al sindicado en la posición de comprador, como si estuviera ‘comprando’... su libertad cuando paga el precio de su vientre” o “esco-ge” la castración.⁵⁷ Al reempacar la dominación esta-tal como la libertad de los individuos en el mercado, argumenta, se pone en peligro tanto la moralidad pú-blica como el significado de la ciudadanía. Se destruye un lenguaje de la obligación pública y al mismo tiem-po se legitima el racismo, la misoginia y el odio a los pobres *de facto* que, en su análisis, es tarea de lo po-lítico mitigar. En breve, la “privatización” viola el es-pacio público, despolitiza los problemas e injusticias socialmente construidos, exonera a los representan-tes públicos de su responsabilidad pública y socava una noción de la vida política como aquella que se preocupa por lo común y que nos obliga frente a lo común.

¿Cómo puede reconciliarse esta abrasante crítica política con la pura defensa de los derechos de Wi-lliams? Los derechos en los órdenes capitalistas libe-rales, como nos lo recuerda Marx, son pedazos de po-der discursivo que esencialmente privatizan y despoli-tizan, que mistifican y reifican los poderes sociales (propiedad y riqueza, pero también raza, sexualidad y género) como posesiones naturales de las personas privadas, que analíticamente abstraen a los indivi-duos de sus contextos sociales y políticos, que son de hecho *efectos* del poder social que ocultan. Efecti-vamente, en la medida en que los derechos enmasca-ran discursivamente poderes sociales estratégicos a través de la constitución de sujetos soberanos que se vuelven formalmente iguales ante la ley, parecerían ser una de las estrategias más básicas para la privati-zación que Williams condena. Como se hizo claro en los años de Reagan y Bush, el discurso de los dere-chos es precisamente el que alimenta las demandas

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 32-33.

sobre discriminación inversa y preferencia del em-pleador, las justificaciones para sistemas de fondos para asistir a colegios privados, las reformas tributa-rias regresivas, la destrucción de los sindicatos y las prerrogativas de los dueños de tiendas y de barrios para restringir el acceso a ellos. El discurso de los derechos en una cultura liberal capitalista, presenta como privadas posibles controversias públicas sobre la distribución de los recursos y sobre quiénes son las partes relevantes en la toma de decisiones. Con-vierte los problemas sociales en asuntos de daño y titularidad individualizados y ahistóricos, en asuntos en las que no hay daño si no hay agente o no hay un sujeto violado tangible. Y si nos movemos aquí de Marx a Foucault, para desestabilizar la inconmensurabi-lidad de la crítica de Williams a la privatización y su defensa de los derechos, podemos preguntarnos: ¿qué oscurece más penetrantemente la dominación a tra-vés de normas regulativas —la “blancura” o “masculi-nidad” de ciertos estándares de excelencia— que la figura del sujeto soberano de derechos? Y, ¿qué con-vergiría más exactamente con la producción discipli-naria de la identidad en la modernidad tardía, y con la regulación a través de la identidad, que la prolife-ración de derechos que Williams recomienda?⁵⁸

Nada de esto sugiere que aquellos que no tienen derechos en un universo gobernado por los derechos deban abandonar su esfuerzo por adquirirlos y usar-los. Williams y otros dejan lo suficientemente claro que dicho consejo, especialmente cuando viene de aca-démicos blancos de clase media, es al mismo tiempo estratégicamente inocente y un desconocimiento de las prerrogativas culturales.⁵⁹ Pero argumentar a

⁵⁸ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁹ Véanse tanto la narración de los experimentos mentales que Wi-lliams llevó a cabo para ver si podía ayudar a su esclavizada ta-tarabuela sin el discurso de los derechos (*Ibid.*, pp. 157-158) como la del posicionamiento social diferente que los llevó a ella

favor de la importancia de tener derechos donde los derechos son la moneda en circulación, no es ya una evaluación de cómo operan políticamente ni de la cultura política que crean. Más bien ese argumento subraya tanto la estupidez de entrar desarmado a una batalla en curso, como la fuerza paralizante que tiene el ser considerado indigno de cualquier cosa que una cultura dada usa para designar lo humano. La pregunta que Williams no se hace es si la proliferación de los derechos que ella patrocina podría inducir el fenómeno que llama privatización, la consolidación de una "tierra completamente poseída", la desintegración de las obligaciones públicas y de una cultura política de la responsabilidad. Tampoco cuestiona la relación entre la promesa de los derechos para los negros como "una ilusión [que] sólo se hizo realidad para unos pocos"⁶⁰ y la función de los derechos en la despolitización del poder económico y en la privatización de las circunstancias económicas —en breve, en disfrazar la manera en la que opera la clase como categoría—.

La defensa de los derechos de Williams se aleja de estas preguntas y se concentra en cambio en la privación histórica de la integridad social, sexual y física que la ausencia de derechos trajo para los negros en los Estados Unidos. Con Robert Williams, argumenta que si los derechos funcionan para individuar, separar y defender a los individuos, si les conceden a

y a su colega blanco a tener actitudes muy distintas hacia arreglos legales formales tales como los de contratos de arrendamiento (pp. 146-149). Véase también el ensayo de Robert Williams, Jr., "Taking Rights Aggressively: The Perils and Promise of Critical Legal Theory for Peoples of Color", en *5 Law and Inequality: A Journal of Theory and Practice*, 103, 134, 1987, en el que argumenta que las críticas de los Estudios Legales Críticos a los derechos y a aquellos que los reclaman, involucran una cierta condescendencia, incluso un cierto racismo, en su ceguera hacia la posición privilegiada desde la que hacen sus argumentos.

⁶⁰ Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights* op. cit., p. 163.

los individuos una esfera de integridad física e intimidad, si anuncian nuestra personalidad, aunque sea de manera abstracta, y nuestra pertenencia, incluso si ésta es a una comunidad abstracta, entonces puede ser que esto sea exactamente lo que necesitan y quieren los que no lo han tenido en una cultura que marca a sus "otros" a través de tal privación:

Cuando la experiencia de uno está enraizada no sólo en un sentido de ilegitimidad sino también en el *ser* ilegítimo... entonces la adhesión de los negros a un esquema de... derechos —al yo, a la santidad de las fronteras personales propias— tiene sentido.⁶¹

Dada la historia de la violenta "familiaridad" e "informalidad" con que los negros han sido tratados por los blancos en los Estados Unidos, alguna distancia, abstracción y el reconocimiento formal, en lugar de íntimo, pueden ser compensaciones importantes. "Para mí —afirma Patricia Williams—, las relaciones extraño-extraño son preferibles a las relaciones extraño-bien mueble".⁶²

Elaborando este argumento, Williams delinea el dilema de "exponerse y esconderse" como la experiencia constante y la medida de la sujeción de las mujeres negras. La elección entre la exposición humillante y el esconderse desesperado es la no-elección que configura el drama de Tawana Brawley,⁶³ de Anita

⁶¹ Robert Williams, "Taking Rights Aggressively: The Perils and Promise of Critical Legal Theory for Peoples of Color", op. cit.

⁶² Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, op. cit., pp. 148 y 154.

⁶³ En noviembre de 1987, Tawana Brawley, una adolescente negra de quince años, fue encontrada cerca de su antigua residencia cubierta por heces, semidesnuda, atollonada y con insultos raciales escritos sobre su cuerpo. Tawana acusó a seis hombres blancos (entre ellos algunos oficiales de policía) de haberla violado y torturado durante cuatro días. El gran jurado que fue nombrado para decidir su caso declaró en octubre de 1988 que las evidencias no corroboraban la historia de la adolescente. Por el contrario, a su juicio, las evidencias apuntaban a que Brawley

Hill,⁶⁴ de la propia "visibilidad e invisibilidad exageradas" de Williams como profesora de derecho negra y mujer, de las esclavas negras —"los dientes y las nalgas al descubierto para visitantes interesados"— y del posicionamiento actual de las mujeres negras en una economía racial-sexual que rutinariamente marca su sexualidad como ilimitadamente disponible.⁶⁵

Esta inviable "elección" entre la exposición y el esconderse exige claramente una solución a través de prácticas sociales que les den a las mujeres negras autonomía e intimidad, posibilidad de actuar y respeto. Pero tal vez, teniendo en cuenta una apreciación foucaultiana sobre la formación de sujetos, este legado violento también asume la forma de una compleja forma de deseo en los sujetos que crea, un deseo del que es síntoma la escritura profundamente personal, casi confesional, de Patricia Williams. En efecto, ¿cómo puede explicarse de otra forma su producción de nuestra *intrusión* en su arreglo en las mañanas —su *exposición* de cómo con astringente, pestañina y labial se arregla su cara en medio de contradicciones sobre "la negación del dolor [...] ser un modelo [...] hacer camino para [su] raza"— y de esta manera la representación de la escena de invasión, la ausencia de intimidad física que es la historia de las mujeres afroamericanas? ¿Cómo explicar mejor la revelación de crisis depresivas, evaluaciones humillantes de su labor

se había manchado a sí misma con heces del perro de un vecino e inventado todo lo demás para no ser castigada por sus padres. Los defensores de Brawley, entre ellos el reverendo Al Sharpton, argumentaron que todo el proceso había estado viciado por racismo. Véase, "The Case that Haunts Sharpton", *The New York Times*, octubre 24 de 1997. (N. del E.)

⁶⁴ Anita Hill acusó a Clarence Thomas de haberla acosada sexualmente cuando ella trabajaba para él en la comisión para la equidad en el empleo, justo cuando él estaba siendo considerado para ocupar la magistratura en la Corte Suprema de Justicia. Véase Nancy Fraser, *Iustitia Interrupta*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, 1997, pp. 134-162. (N. del E.)

⁶⁵ Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, op. cit., pp. 18, 92-93, 175-177 y 196.

como profesora, sueños y pesadillas sin editar, largas horas de sufrimiento en su bata de baño de tela de toalla y su vanidad frente al espejo? Tal vez este deseo históricamente producido —por el derecho a exponerse sin ser lesionado y por el derecho a esconderse sin ser recriminado— subyace a cierto deseo por los derechos, esas herramientas que prometen, como lo hace el liberalismo de manera más general, proteger a sujetos expuestos y legitimar el esconderse. Pero los derechos sólo podrían cumplir esta promesa si pudieran hacer visible la compleja formación subjetiva consecuencia de una historia de violación, precisamente la articulación que impiden al presentar el deseo como natural, intrínseco y ahistórico.

Luego, así como con la relación entre los derechos y la privatización, puede ser que los derechos intensifiquen tanto como remedian, la condición misma que designa a los "otros" del liberalismo —ser condenados a la exposición o a esconderse (aquí la homosexualidad también viene a la mente)—: el mismo mecanismo que concede una frontera legítima e intimidad, deja al individuo solo en su lucha, en un universo de auto-recriminación y despolitizado, con un poder que se escurre por entre los derechos y un deseo configurado por un poder anterior a los derechos. Puede ser que precisamente el discurso de los derechos, el caballo de batalla de Maxine Thomas,⁶⁶ le hubiera robado el

⁶⁶ Maxine Thomas, la hija de un conserje y una empleada doméstica, fue nombrada juez de la Corte Municipal de Los Angeles en 1980. En 1986 fue nombrada presidente de la Corte, convirtiéndose en la primera mujer negra en ocupar este cargo en Los Angeles y también una de las más jóvenes —contaba con 38 años—. En noviembre de 1987 fue destituida como presidente por sus compañeros en la Corte que alegaban que ella tenía un comportamiento inadecuado y que incumplía con sus deberes como presidente. En este mismo mes perdió la elección a la Corte Superior y se descubrió que su pomposo matrimonio fue un fraude. A finales del mes fue reclusa en un hospital mental. En 1988 se le concedió una pensión de invalidez equivalente al 65% del salario de un juez municipal. Véase Arnold Terry Pristin, "The Rise and Fall of Maxine Thomas Judge Afflicted by Professional, Personal

lenguaje político para entender y defenderse de las insoportables contradicciones que finalmente hicieron que esta asombrosamente exitosa juez negra "se dividiera por las costuras y volviera al vientre materno [...] explotara en fragmentos de inteligencia y sabiduría desparramada".⁶⁷ Puede ser que el retiro que los derechos ofrecen, el borrar o desestigmatizar que prometen, tenga como costo la pérdida de un lenguaje para describir el carácter de la dominación, la violación o la explotación que configura dichas necesidades. De hecho, ¿qué pasaría si el deseo por retirarse en el espacio acolchado y encerrado de la personalidad liberal delineada por los derechos fuera un *síntoma*, y si por dedicarnos a tratar el síntoma nos distraemos y encubrimos la fuente que lo genera? ¿Y si, como lo plantea Marx, el "derecho del individuo circunscrito, absorto en sí mismo" responde a la condición socialmente producida de la exposición y el esconderse, a la excesiva vulnerabilidad o invisibilidad, a la humillación o muerte, codificando esa condición como natural e instalándola en el derecho?⁶⁸

Hay todavía otra línea en la defensa de los derechos de Williams: como forma histórica y actualmente existente de la libertad, son concretamente asequibles y "mágicos" en las bocas de la gente negra. Sin embargo, incluso cuando insiste en la eficacia política inmediata de los derechos y contrasta esta eficacia con el "futurismo sin tiempo y sin forma" que proponen los críticos de los derechos, Williams argumenta fieramente a favor de la explotabilidad de la indeterminación de los derechos:

La tarea [...] no es desechar los derechos sino ver a través o más allá de ellos para hacer que reflejen una defi-

Trauma" en *The Los Angeles Times*, mayo 6, 1988; Roxane Arnold, "Disability for Maxine Thomas Upheld" en *The Los Angeles Times*, febrero 18, 1989.

⁶⁷ Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, op. cit., pp. 196-197.

⁶⁸ Carlos Marx, "Sobre la cuestión judía", op. cit., p. 34.

nición más amplia de la intimidad y la propiedad: para que la intimidad deje de ser una manera de excluir basada en el interés propio y se convierta en una manera de tener consideración por la autonomía frágil y misteriosa del otro; y para que la propiedad recupere su antigua connotación de ser un reflejo del ser universal. La tarea es expandir los derechos de propiedad privada hacia una concepción de los derechos civiles, hacia el derecho a esperar civismo de parte de los otros [...] La Sociedad debe *regalar* [los derechos] [...] a los esclavos [...] a los árboles [...] a las vacas [...] a la historia [...] a los ríos y las rocas.⁶⁹

El riesgo aquí es que la apreciación del poder y la flexibilidad de la palabra que otorga la teoría literaria reciente, puede haber convergido con lo que Marx identificó como el impulso teológico del liberalismo a exagerar el sentido de lo que puede lograrse con palabras. Cómo resuena la comprensión de Bauer de la emancipación cívica en la afirmación de Patricia Williams de que "el problema del discurso de los derechos no es que el discurso mismo sea restringido sino que existe en un universo de referencia restringido".⁷⁰ Al volver literal la promesa de los derechos, por un lado, y separarlos del contexto histórico y social, por el otro, un análisis que depende tanto de significantes flotantes parece terminar intensificando las tendencias idealistas en el pensamiento liberal. En efecto, ¿cómo podría cuestionarse la continua comodificación de la tierra y de la vida pública, que Williams también critica, extendiéndoles a "todos los objetos e intocables de la sociedad los derechos a la intimidad, la integridad y la autoafirmación"?⁷¹ ¿Pueden las palabras ser más cambiantes, más sujetas al fuego alquímico, que las historias políticas que generan los derechos, las economías políticas en las que operan y las subjetividades que modelan?

⁶⁹ Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, op. cit., pp. 163-165.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 159.

⁷¹ *Ibid.*, p. 165.

En este sentido, lo que Williams llama la "magia" de los derechos puede tener que ver menos con sus capacidades transformadoras que con el hecho de que si bien los derechos marcan formalmente la personalidad, no pueden conferirla; si bien prometen protección contra exposiciones humillantes, no la proveen. (Así, el incidente en la tienda Benetton, que ni un montón de derechos puede reducir ni remediar). El necesariamente abstracto y ahistorizante discurso de los derechos mistifica las condiciones y el poder que delimitan la posibilidad de obtener la personalidad, al tiempo que su fuerza descontextualizante priva a la conciencia política del reconocimiento de las historias, las relaciones y las modalidades de poder que nos producen y sitúan como humanos.

Luego, si la provisión de una frontera de protección frente a "la intrusión física y espiritual"⁷² que ofrecen los derechos es lo que la gente históricamente subyugada más necesita, los derechos pueden ser también uno de los más crueles objetos sociales de deseo entre los que se ofrecen seductoramente a aquellos que no los tienen. Pues en el gesto mismo por el que dibujan un círculo alrededor del individuo, en el acto mismo por el que le conceden la personalidad soberana, vuelven contra él toda la responsabilidad por sus defectos, su condición, su pobreza, su locura —privatizan su situación y mistifican los poderes que la construyen, la posicionan y la golpean—. A este respecto, tal vez no sólo no salvaron a la juez Maxine Thomas, tal vez también intensificaron el aislamiento de su lucha contra todas las fuerzas contradictorias del poder y la libertad que los derechos no tienen en cuenta al ocupar el campo de la justicia. Si los derechos son todo lo que separa a Williams de su compra, vendida, violada y abusada tatarabuena, también son el mecanismo que degrada a la ahora infausta

⁷² *Ibid.*, p. 164.

hermana de Clarence Thomas,⁷³ mecanismo que le permite a él ratificar el supuesto social más amplio de que si él pudo volverse un magistrado de la Corte Suprema de Justicia, ambos podían, y que sólo su pereza, su falta de fibra moral o diligencia, o su "corrupción" por el sistema de seguridad social, pueden dar cuenta de la diferencia. Tal vez el contraste que establece Williams entre el carácter concreto, inmediato y asequible de los derechos y el "futurismo sin tiempo y sin forma", el "irreal [...] inalcanzable [...] o ultramundano" carácter de otros proyectos políticos emancipatorios⁷⁴ es, en últimas, un contraste falso que depende de una concreción falsa. Bajo el disfraz de lo concreto, lo que los derechos prometen puede ser tan escurridizo, tan ultramundano, tan inalcanzable, como lo que ofrece cualquier otro mito político.

El esfuerzo de Catharine MacKinnon por rectificar el masculinismo en el derecho y reparar la desigualdad de las mujeres depende de tomarse en serio la crítica de Marx a los derechos, doblándola en una dirección feminista, e incorporándola en una teoría del derecho que Marx nunca imaginó. A diferencia de Marx, MacKinnon busca hacer visible *dentro* del derecho, y particularmente dentro del discurso de los derechos, precisamente el tipo de poder social que según Marx es inherentemente oscurecido por el discurso burgués de los derechos. Para MacKinnon, el proyecto de una teoría del derecho feminista, especialmente en las áreas del acoso sexual y la pornografía, es ha-

⁷³ En 1980, haciendo eco a la preocupación conservadora por la dependencia del bienestar, Clarence Thomas afirmó: "Ella se enoja cuando el cartero se retrasa en la entrega de su cheque del bienestar. Así es de dependiente. Lo peor es que ahora sus hijos sienten que tienen derecho también a recibir el cheque y no tienen ninguna motivación para mejorar o salir de esa situación". Véase Karen Tumulty, "Sister of High Court Nominee Traveled Different Road", en *Los Angeles Times*, julio 5 de 1991, p. A. 4, citado en Nancy Fraser, *Iustitia Interrupta*, op. cit., p. 163.

⁷⁴ Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, op. cit., pp. 163-164.

cer que los derechos articulen y respondan, en lugar de enmascarar, al funcionamiento sistemático de la subordinación de género.

En el análisis de MacKinnon, el género es el efecto sólido de una organización patriarcal de la sexualidad como dominación masculina y sumisión femenina. Una organización específica de la sexualidad crea el género, así como una organización específica del trabajo crea la clase, y, por lo tanto, una política que remedia la desigualdad de género es una política que hace visible la construcción y ejecución de la subordinación de las mujeres a través de la apropiación, comodificación y violación de la sexualidad femenina. El acoso sexual, la violación, el maltrato y la pornografía aparecen de este modo no simplemente como violaciones, sino como violaciones que reducen específicamente a las personas a ser mujeres, que iteran y reiteran —de hecho, representan⁷⁵— la categoría “mujeres”, y, por lo tanto, constituyen una violación de los derechos civiles de las mujeres, el derecho de las mujeres a la igualdad cívica y política. En términos althusserianos, MacKinnon considera que estas prácticas no se reducen a herir a las mujeres sino que *interpelan* a las mujeres como mujeres, donde “mujer” es solamente y siempre un efecto de la dominación masculina constituida y hecha operativa como dominación sexual.

MacKinnon critica la pretensión jurídica de la objetividad por ser inherentemente masculinista, presentando la falta de perspectiva y el universalismo que el derecho reclama, como “masculinos” tanto en su sustancia, como en su forma: “En el Estado Liberal, el Estado de Derecho —neutral, abstracto, elevado, extendido— institucionaliza el poder de los hombres sobre las mujeres e institucionaliza el poder en

⁷⁵ Brown utiliza aquí la palabra *perform* para enfatizar que MacKinnon comprende hasta qué punto el género es la representación de un libreto. Se prefiere traducir *performs* como “representa” para no aumentar los anglicismos que ya contiene la traducción.

su forma masculina”⁷⁶. Al argumentar que el no adoptar un punto de vista *es* la masculinidad del derecho, adapta para el feminismo la idea marxista de que el discurso universal —el discurso del constitucionalismo liberal— en un orden social inequitativo, es una artimaña del poder por la que se presenta como genérico lo que en realidad privilegia al dominante. Más específicamente, argumenta que el universalismo del Estado enmascara su sustancia masculinista a través de la forma (masculina) de la falta de perspectiva, una forma que cubre el masculinismo del derecho de la misma manera en que la “universalidad” del Estado constituye y legitima el carácter burgués del Estado.

MacKinnon busca, pues, que el derecho sea “equitativo en materia de género” precisamente arrancando de este proyecto la “neutralidad de género”, de hecho oponiendo la igualdad de género a la neutralidad de género. Argumentando que el derecho es más parcial al género cuando es más ciego al género, MacKinnon busca que el derecho “vea al género”, en parte iluminando su perspectiva de género. El esfuerzo de MacKinnon por usar el derecho como un medio para el *reconocimiento* y la *rectificación* de la subordinación de género depende de poder forzar al derecho a reconocer y reformar su propio masculinismo. MacKinnon intenta hacerlo estableciendo tanto la parcialidad como la veracidad de la “perspectiva” de las mujeres, una perspectiva que tiene sus raíces en la experiencia de la subordinación sexual y la violación que tienen las mujeres.

MacKinnon busca materializar su reclamo universal de igualdad liberal, no expandiendo el rango de inclusión del derecho, sino instalando dentro del derecho la capacidad para reconocer el poder social estratificante, que comúnmente se hace invisible a través de la operación de las categorías formales y que es

⁷⁶ *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 238.

despolitizado a través del discurso de los derechos. MacKinnon, pues, no abandona la formulación universal de justicia reclamada para el presente por los liberales y anticipada para el futuro por los marxistas; tampoco, sin embargo, pospone la materialización de la verdadera libertad e igualdad universales a un milenio postliberal y sin Estado. Más bien, MacKinnon intenta obligar al derecho a cumplir con su promesa universalista forzándolo a reconocer y rectificar relaciones de dominación entre sus sujetos —en particular, haciéndolo reconocer el género como una relación de dominación y no como un indicador benigno o natural de diferencia—.

Si el derecho puede ser obligado a articular, en lugar de enmascarar, la dominación social, si puede ser obligado a revelar el género como un efecto de la dominación masculina erotizada, entonces tal vez pueda lograrse la igualdad sustantiva, y no la meramente formal, usando el esquema legal de los derechos civiles. Esto es lo que MacKinnon busca lograr a través de una teoría del derecho que equipara la igualdad de las mujeres con los derechos de las mujeres contra incursiones de la sexualidad masculina, contra lo que MacKinnon postula como la *base material* de la subordinación femenina. El proyecto es ingenioso en la parsimonia y el radicalismo de su fórmula básica: si la subordinación sexual define la categoría “mujer”, entonces la subordinación sexual —ya sea a través de la violación o el matrimonio, el incesto o el acoso, las restricciones al aborto o la pornografía— debe ser construida legalmente, en un orden jurídico igualitario, como una violación de los derechos civiles de las mujeres, como una violación del derecho de las mujeres a no ser socialmente subordinadas. De esta manera, el acoso sexual y la pornografía se vuelven asuntos de igualdad de género en lugar de asuntos de “diferencia” de género y en lugar de asuntos genéricos de género como la obscenidad, el maltrato o las relaciones laborales.

En este esfuerzo por instalar un *análisis* de la subordinación sexual de las mujeres *en el* derecho, MacKinnon intenta resolver la principal ambivalencia marxista sobre los derechos y la reforma del derecho, verbigracia, su potencial para mistificar “la base real, material” de la subordinación incluso cuando ofrecen protección formal a sujetos marcados. MacKinnon resuelve este dilema negándolo, instalando dentro del discurso legal un análisis de la base material de la subordinación de las mujeres. Luego, en lugar de emancipar a las mujeres en abstracto dejando intactas las condiciones sustantivas de su subordinación, la teoría legal de MacKinnon y sus propuestas legislativas buscan emancipar a las mujeres de estas condiciones volviendo ilegales las condiciones mismas, *politizando dentro del derecho*. Planteado de otra manera, en lugar de emanciparnos abstractamente negando la relevancia de la sexualidad para el género y del género para la personalidad, una revisión que, para parafrasear a Marx, emancipa a la sexualidad para actuar a su modo, esto es, *como* dominación masculina y sumisión femenina, MacKinnon insiste en que la emancipación de las mujeres *es* el derecho de las mujeres a verse libres de incursiones, violaciones, apropiaciones y subordinación sexuales. Parecería entonces que está tratando de hacer lo que Marx pensaba que no podía hacerse: usar el discurso de los derechos para exponer y remediar las desigualdades cuyas formulaciones abstractas de la personalidad y la igualdad supuestamente oscurecen y despolitizan.

Con la debida admiración por la lucidez del argumento de MacKinnon, procedo a plantearle a su trabajo algunas preguntas políticas y estratégicas, que por ser en su mayoría lo suficientemente familiares podemos contestar aquí de manera resumida y no detallada:⁷⁷

⁷⁷ Brown remite además a su discusión de la teoría feminista de MacKinnon en el capítulo IV de su *States of Injury*, *op. cit.* (N. del E.).

Primero: si MacKinnon pretende inscribir "la experiencia de las mujeres en el derecho", ¿precisamente cuál "experiencia de las mujeres", tomada de qué momentos históricos y de cuál estrato cultural, racial y de clase, es la que MacKinnon está inscribiendo? Ciertamente muchas mujeres han argumentado que la descripción de MacKinnon de la pornografía como "la subordinación gráfica sexualmente explícita de las mujeres", que viola los derechos civiles de las mujeres, no encaja ni con su experiencia de lo femenino, ni con su experiencia de la pornografía, ni con su ambivalencia frente a la regulación legal de la pornografía. Así mismo, muchas feministas han protestado contra la reducción que hace MacKinnon del género a la sexualidad, argumentando que la maternidad y otras prácticas marcadas por el género son al menos tan constitutivas de su subordinación a través del género.

Segundo: ¿qué sentido tiene escribir experiencias circunscritas histórica y culturalmente en un discurso ahistórico, en el discurso universalista del derecho? ¿Qué pasa cuando la "experiencia" se vuelve ontología, cuando la "perspectiva" se vuelve verdad, y cuando ambas devienen una en el Sujeto Mujer y se codifican en el derecho como derechos de las mujeres? Más aún, ¿y si la identidad de las mujeres que tiene su clave en la violación sexual es una construcción de la feminidad expresamente de finales del siglo XX y de la clase media blanca, la consecuencia de una privación radical de la sexualidad por una parte y la erosión de otros elementos de la heterosexualidad obligatoria, como la división sexual del trabajo social, por la otra? ¿Qué significa instalar en el discurso universalista del derecho un análisis de la subordinación que puede estar bastante circunscrito histórica y culturalmente?

Tercero: una definición de las mujeres *como* subordinación sexual, y la codificación de esta definición en el derecho, ¿funciona para liberar a las mujeres de

la subordinación sexual o, paradójicamente, reinscribe la feminidad como violabilidad sexual? ¿Cómo puede la instalación en el derecho de la "experiencia de las mujeres" como "violación sexual" reiterar, en lugar de repeler, esta identidad? Foucault (junto con ciertas líneas de pensamiento psicoanalítico) nos recuerda que el derecho *produce* los sujetos que reclama proteger o emancipar. ¿Cómo puede, entonces, una interpretación en la que los derechos civiles de las mujeres son violados por la pornografía o el acoso sexual, producir precisamente la figura a la que, según la queja de MacKinnon, nos han reducido a través del sexismo, una figura de la mujer definida totalmente por la violación sexual, completamente identificada con la victimización sexual?

Cuarto: en tanto el intento de MacKinnon por codificar legalmente la "experiencia de las mujeres" interpela a las mujeres *como* sexualmente violables, ¿de qué manera niega esto efectivamente la diversidad y complejidad de las mujeres y de la experiencia de las mujeres? ¿Puede esta interpelación ser particularmente no emancipatoria para las mujeres cuya experiencia vivida no es la de la subordinación sexual a los hombres sino, por ejemplo, la de rebeldes sexuales? ¿De qué manera esta codificación de los derechos civiles de las mujeres como derechos contra la violación sexual masculina reafirma las operaciones de exclusión establecidas por la categoría normativa heterosexual, mujer?

Quinto: volviendo a la analogía con la clase, que inaugura el análisis de MacKinnon sobre el género y la teoría jurídica feminista, podemos ver incluso desde otro ángulo cómo su esfuerzo por lograr la igualdad sustantiva a través de los derechos, puede reiterar en lugar de resolver la oposición entre los derechos y la igualdad articulada en la crítica de Marx. El método por el que MacKinnon instala dentro del discurso de los derechos un análisis del poder social constitutivo del género debería ser aplicable a la clase, esa

forma de poder social en la que su análisis se inspiró. Pero volver ilegal la explotación de clase, proscribir sus condiciones, como MacKinnon busca proscribir las condiciones de la dominación de género, implicaría circunscribir, si no eliminar, el derecho a la propiedad privada, uno de los derechos más fundamentales en los órdenes capitalistas liberales. (Como Marx nos lo recuerda, la verdadera emancipación de la propiedad privada requiere la abolición de la propiedad privada, no la abolición de las distinciones políticas basadas en la propiedad).

Ahora, si la igualdad económica sustantiva, la abolición de las clases, es incompatible con los derechos de propiedad privada, ¿tal vez sea el caso de que la igualdad de género sustantiva que MacKinnon define sea igualmente incompatible con el derecho a la libertad de expresión? Si, como lo señala MacKinnon, la dominación sexual es en parte una cuestión de expresión (verbigracia, el acoso sexual) y representación (verbigracia, la pornografía), entonces, ¿es una sorpresa que el esfuerzo de MacKinnon por "lograr la igualdad de las mujeres" entre en directo conflicto con la Primera Enmienda de la Constitución estadounidense? Aquí parecería que MacKinnon no ha ido en contra, sino más bien extendido y afirmado, la crítica de Marx a los derechos por enmascarar el poder y las desigualdades sociales. Su análisis *confirma*, en lugar de resolver, la oposición que Marx articula entre "los derechos del hombre" (propiedad, libertad de expresión, libertad de cultos, etc.) por una parte, y la igualdad sustantiva de las mujeres (que ella llama derechos civiles) por otra. Apropiando el discurso de los derechos civiles para procurar igualdad para las mujeres, MacKinnon opone las libertades garantizadas por el constitucionalismo universalista y en este sentido reafirma, en lugar de reconstruir, la formulación que hace Marx de la oposición entre la emancipación política y la verdadera emancipación humana, entre el universalismo liberal y la domina-

ción en la sociedad civil, entre la libertad burguesa y la verdadera igualdad.

Por una parte, MacKinnon busca codificar la "experiencia" o la "posición subjetiva" de una ficción llamada "mujer" en el discurso atemporal del derecho, de modo que las mujeres sean producidas como las criaturas sexualmente violables que el derecho dice que somos. Por otra, aparece comprometida con una crítica de los derechos en nombre de la igualdad de las mujeres. Estos esfuerzos reunidos pueden revelar hasta qué punto el despliegue de una crítica marxista del universalismo liberal *como* derecho, en lugar de *en contra* del derecho, engendra paradójicamente una política de intensa falta de libertad. Codificando legalmente un fragmento de la historia como verdad atemporal, interpellando a las mujeres como unidas en su victimización y presentando la "libertad de expresión" de los hombres como aquello que subordina a las mujeres, MacKinnon no sólo opone la libertad burguesa a la igualdad sustantiva sino que potencialmente intensifica la regulación del género y la sexualidad a través del discurso de los derechos, impulsando en lugar de oponer, la construcción de la identidad de género como sexual. En resumen, cuando una ficción regulativa de una identidad particular se despliega para desplazar la ficción hegemónica de la personalidad universal, vemos el discurso de los derechos converger insidiosamente con el discurso de la disciplina para producir un modo espectacularmente potente de dominación jurídico-disciplinaria.

Tal vez la advertencia concierne aquí a los elementos profundamente antidemocráticos implícitos en transferir de una esfera relativamente asequible de contestación popular a la esfera altamente restringida de la autoridad judicial, el proyecto de representar la identidad politizada y de decidir sus demandas temporales y contradictorias. El ingenioso y fallido esfuerzo de MacKinnon por apropiarse la crítica de Marx para reformar el derecho, puede también constituir una

advertencia más general en contra de instalar identidades en el derecho, donde inevitablemente convergen las formulaciones totalizantes de la identidad con los efectos individualizantes de los derechos, para producir niveles de regulación a través de la individuación jurídica ni siquiera imaginados por Foucault. Su fracaso puede también advertir que incluso si el hombre genérico de los "derechos universales del hombre" es problemático para los poderes que discursivamente disfraza, las especificaciones de identidad en el discurso de los derechos de finales del siglo XX pueden ser igualmente problemáticas para los poderes sociales que discursivamente renaturalizan. Al respecto, la crítica de los derechos de Marx puede funcionar más efectivamente, en la era de la proliferación de identidades politizadas, como una advertencia contra la confusión del dominio de los derechos con el dominio de la contestación política: los derechos no deben ser confundidos con la igualdad ni el reconocimiento legal con la emancipación.

¿Y si el valor del discurso de los derechos para un proyecto democrático radical hoy en día yaciera no en su potencial para afirmar la diferencia, sus garantías de protección, sino en el (ficticio) imaginario igualitario que este discurso podría engendrar? ¿Pueden las campañas por los derechos convergir de la manera más efectiva con luchas "prepolíticas" por la pertenencia o con sueños postpolíticos de igualdad radical? Ciertamente, la lectura contemporánea que hace la derecha de las campañas por la igualdad de derechos para *gays* y lesbianas sugiere que la capacidad para desestabilizar políticamente, la dimensión democratizante del discurso de los derechos, puede incumbir precisamente a la sostenida ficción universalista de este discurso, un universalismo que el cargo de "derechos especiales" ataca. El momento en el cual, a través del discurso de los derechos, las lesbianas y los *gays* reclaman su personalidad contra todo lo que la impediría, es un momento radicalmente democrático,

análogo a esos momentos en la historia de los Estados Unidos en que las mujeres blancas y los afroamericanos han hecho reclamos similares.

Si, como Marx lo indicó hace 150 años, la fuerza democratizante del discurso de los derechos es inherente a su capacidad para representar un ideal de igualdad entre personas como personas, sin importar sus particularidades socialmente construidas y aplicadas, entonces el potencial político de los derechos no yace en su concreción, como lo afirma Patricia Williams, sino en su idealismo, en su configuración ideal del igualitarismo social, un ideal que es contradicho por las desigualdades sociales sustantivas. Tal afirmación implica además, con Marx, que el *valor* democrático de la emancipación política yace parcialmente en su revelación de los *límites* de la emancipación política. Pero mientras Marx contaba con un proceso dialéctico progresivo para esa revelación, ahora se vuelve un proyecto de lucha discursiva cuyos parámetros son inventados más que asegurados por adelantado y cuyo resultado no está nunca garantizado.

Si los derechos representan la libertad e incitan el deseo por ella sólo en la medida en que carecen de contenido, como significantes vacíos sin títulos correspondientes, entonces paradójicamente pueden ser incentivos para la libertad sólo en la medida en que discursivamente niegan la manera en la que operan los poderes sociales sustantivos que limitan la libertad. En su vacuidad, funcionan para animar posibilidades a través de la negación discursiva de lazos históricamente dispuestos e institucionalmente garantizados, negando con palabras los efectos de restricciones materiales relativamente indecibles, políticamente invisibles, pero potentes. Aún más paradójicamente, cuando estas restricciones materiales *son* articuladas y especificadas como parte del contenido de los derechos, cuando se "las trae al discurso", es más probable que los derechos se vuelvan sitios para la producción y regulación de la identidad como daño, que ve-

hículos de emancipación. Al reforzar en lugar de aflojar las ataduras de las identidades a los daños que actualmente las constituyen, derechos con contenido fuerte y específico pueden alimentarse de nuestros sentimientos menos expansivos, menos públicos, y por lo tanto menos democráticos. Es, más bien, en la abstracción de lo particular de nuestras vidas —y en su representación de una comunidad política igualitaria— que pueden ser más valiosos en la transformación democrática de estas particularidades.