
El estado mestizo y la ciudadanía plural. Consideraciones sobre una teoría mundana de la alianza*

Alessandro Baratta

En la obra de Marx el concepto de necesidades constituye un momento decisivo en la construcción de la imagen del hombre y de la sociedad. En la medida en que reasume la posición hegeliana y va más allá de ella, Marx traza la dimensión histórica y social de una teoría de las necesidades, sin por ello ignorar la propia de una antropología fundamental. Estas dos dimensiones confluyen en su concepto de trabajo.

Desde el punto de vista de la antropología fundamental, Marx considera la necesidad no en el sentido negativo de “carencia”, sino en un sentido positivo, como la aspiración de los hombres a realizar sus capacidades y a objetivarse en la relación con la naturaleza y con el otro. El trabajo, concebido como transformación de la naturaleza y como producción, no representa un medio para la satisfacción de las necesidades, sino que es —tal como Marx observó en sus escritos juveniles— la necesidad principal del hombre. En este contexto encontramos, tanto en Marx como en Hegel, importantes elementos de la teoría de las necesidades y de la antropología dominantes en la ética prekantiana. El deber ser es entendido como potencialidad inherente a la especie, como indicio axiológico de un futuro cuya ley puede y debe ser leída en el presente.

A ello se refiere Marx en una carta a Ruge de 1843 (Marx 1956a, 1: 338 ss.)¹ en la que toma distancias respecto del idealismo social de los

* Artículo publicado en la revista *Materiaali per una storia della cultura giuridica*, XXVIII/1 (1998), pp. 25-48. Traducción del italiano de Juan Carlos González Pont. Reproducimos el artículo parcialmente.

¹ Ruge había citado el *Hiperion* de Hölderlin en una carta a Marx: “artesanos, no hombres, pensadores, no hombres, señores y siervos, no hombres”. Que Marx, a

jóvenes hegelianos. Mario Rossi ha comprendido bien este significado filosófico de la antropología del joven Marx cuando afirma que, en la óptica marxiana, “el hombre es el ser cuyo sentido es el deber ser” (1975: 165 ss.).

Con la interacción productiva, la historia natural de la humanidad se transforma en la historia de la sociedad; y con el lenguaje, que determina la interacción, y es a su vez determinado por ésta, se inicia la historia de la civilización.

En un ensayo de 1978 H. Lang subrayó la tendencia de Freud a “resolver la historia en historia natural” (1978: 129). Ello no impide sin embargo —como se puso en evidencia a través de la aproximación interpretativa que va de E. Fromm (1978: 9 ss.; Fenichel 1972) a J. J. Goux (1975)— situar a Freud en una dirección que en cierto modo participa de la línea principal de desarrollo de una teoría materialista de la historia y de la civilización. En su ensayo “Moisés y la religión monoteísta”, Freud insistió abundantemente en el salto cualitativo que tuvo lugar en la historia de las ideas con la creación de la lengua. La clave de la teoría psicoanalítica freudiana no es tanto la biología cuanto la antropología cultural. La teoría psicoanalítica, gracias a la dialéctica entre el Yo, el Ello y el Super Yo, permitió una reconstrucción de la historia de la cultura, de los mitos y de las religiones.

La cultura —afirma Freud en su ensayo “El problema del análisis conducido por no médicos”— realiza sus progresos a través de la transferencia de las pulsiones. Por otro lado, Freud diferencia entre el objetivo y el objeto de las pulsiones; en su ensayo “Las pulsiones y su destino” escribe que el objetivo de la pulsión tiene una base biológica, mientras que el objeto mediante el cual la pulsión puede realizarse es fungible: la individualización de la pulsión no sólo es parte de la historia de las almas individuales sino también de la historia de la civilización. Ello significa —en su escrito *Introducción al psicoanálisis*— que en la sublimación, que constituye una forma importante de transferencia de las pulsiones, “entra en juego nuestra evolución social” (Freud 1969-1979, III: 85 ss.; 1982, I: 530; Messner 1985: 142 ss., 247 ss.).

diferencia de Hegel y de Feuerbach, esté a favor de una emancipación del hombre no sólo económica sino humana, lo subrayó ya K. Löwith: “ésta no se refiere al hombre como Ego y alter Ego (Feuerbach), sino al mundo, ya que él mismo es su mundo humano, pues el hombre es esencialmente un ser social o *zoón politikón*” (1950: 337).

En este nivel metodológico, la relatividad de las posibles clasificaciones de las pulsiones muestra que Freud, en tal contexto, más que utilizar conceptos naturalistas, se sirvió de "tipos ideales". Pero lo más relevante es que Freud, al igual que Marx, si bien con implicaciones distintas, haya llevado a cabo una sorprendente interpretación histórica de la subjetividad humana fundada en la dialéctica de la totalidad, pero también con una base empírica y materialista. Tanto Marx como Freud son representantes de las dos grandes tradiciones del pensamiento occidental moderno: la del empirismo materialista y la del racionalismo.

Para ambos autores no se trata de una ética de los fundamentos o de las intenciones, sino de la construcción de un gran proyecto emancipatorio cuya fuente reside en la autorreflexión del sujeto, portador de necesidades y de pulsiones históricamente determinadas. Con una metáfora podríamos afirmar que Marx concibió un método para el psicoanálisis y la terapia de la sociedad allí donde Freud desarrolló una metodología para la crítica de la economía de la psique y para la superación de las represiones. Las obras de estos autores podrían ser interpretadas como proyectos para la liberación o, mejor, para la autoliberación del hombre del dolor y la opresión.

Debemos considerar la herencia actual de Marx y de Freud como una importante continuación del pensamiento moderno. Después de casi un siglo de discusiones, críticas, interpretaciones y mediaciones culturales, que han adoptado a menudo direcciones distintas y aun opuestas, que unas veces han intentado evidenciar las discordancias y otras las concordancias entre los dos autores,² esta herencia sigue representado un desafío en el cual la situación humana puede reconocer sus raíces y sus posibles transformaciones.

² Para un análisis de los elementos comunes de ambos proyectos en tanto que productos de un pensamiento materialista y dialéctico, a través del cual, en el lugar del ideal de una ciencia libre de contradicciones, se constituyen dos disciplinas "de parte", caracterizadas por tensiones internas y conflictos, que se desarrollan en plena ruptura con el sistema de las ideologías dominantes (sobre todo asumiendo la unidad del sujeto social y humano) ver Althusser (1977: 89-107). Althusser muestra también que, a pesar de todas las semejanzas metodológicas (concepción de la conflictualidad) y de las premisas filosóficas (materialismo), la diferencia del objeto y de los conceptos (formación social y lucha de clases en Marx, individuo y aparato psíquico en Freud) no permite ningún intento de unificación.

Marx y Freud han transmitido a nuestra generación la actitud clásica de los intelectuales desarrollada en la cultura moderna occidental desde los siglos XVI y XVII, y que quisiera definir como optimismo de la razón. Este optimismo se funda en la superación de la contraposición entre Yo y Mundo, entre sujeto y objeto, espíritu y materia, razón y pasión —si por pasión entendemos el movimiento de las necesidades, de las pulsiones en el que la historia de la humanidad, de la sociedad y de la cultura halla su continuidad con la historia de la naturaleza.

El optimismo de la razón, tal como se expresa en las obras de Marx y de Freud, representa quizá la culminación del desarrollo del pensamiento moderno, si por tal desarrollo entendemos el lento proceso de secularización que transformó radicalmente el principio de verdad y el concepto de sujeto. Si la verdad no depende ya de la revelación o de la tradición sino de la propia y autónoma interpretación del mundo que el hombre lleva a cabo gracias a la observación, al análisis experimental que separa los elementos de la experiencia y a la síntesis que los recompone en sistemas racionales, entonces podemos también recusar como mito o metáfora —cosa que en realidad ya sucedió— el gran compromiso entre fe y razón propuesto por Galileo cuando afirmó que el lenguaje matemático con el cual la ciencia descifra el mundo sería idéntico al lenguaje de que se sirvió Dios para la creación del universo.

Las consecuencias de la recusación han sido cruciales para el proyecto de la modernidad: si el hombre osa creer que Dios ha utilizado el lenguaje de los hombres, entonces la verdad no necesita de ninguna mediación institucional entre el verbo divino y la razón humana; las instituciones culturales de mediación, los mitos y las religiones se convierten ellos mismos en objeto del conocimiento mundano. La subjetividad, fundamento del principio de verdad, no es ya trascendente sino inmanente. El hombre se hace Dios. En su *ratio*, y no en la divina, descubrimos el principio de realidad, punto de partida para la constitución de una sociedad ordenada y feliz, capaz de superar las propias debilidades y de realizar los dones (las capacidades) naturales del hombre: una sociedad distinta del estado de naturaleza, una sociedad civil, una “civilización del derecho”.

El principio de verdad reside en la razón humana; en las necesidades y, en las pulsiones de los hombres, reconocidas por la razón y mediadas por la sociedad, reside el principio de valor, el fundamento

de la ética y del derecho (Santos 1987: 292 s.). El progreso de la humanidad y la superación del sufrimiento y de la opresión forman parte de la "promesa de la modernidad" (Wahl 1989). Tal promesa parece alcanzar su punto álgido en el optimismo escatológico inspirador, principalmente, de la dialéctica de la Ilustración, de la dialéctica del pensamiento hegeliano entendida como historicismo humanístico y, por último, del materialismo dialéctico.

En el materialismo dialéctico, sin embargo, la doctrina marxista se revela como petrificada por obra de decenios de marxismo escolástico (si bien Marx, con una parte de su teoría, la que tuvo por objeto el desarrollo necesario de las contradicciones del capitalismo para el paso hacia la sociedad comunista [Marx 1982, 19: 20 ss., 28], contribuyera él mismo a esa transformación).³

La posición posmoderna característica de los intelectuales de nuestro tiempo representa al mismo tiempo la última fase y la crisis del pensamiento moderno. ¿Cómo es posible entonces hablar hoy de la actualidad de Marx y de Freud, cuando los ubicamos en el corazón del pensamiento moderno del que proclamamos la crisis posmoderna?

Al final de un proceso de crisis que ha afectado al humanismo ilustrado, al subjetivismo romántico y a los grandes sistemas escatológicos o, más precisamente, evolucionistas (como el idealismo, el materialismo dialéctico y el positivismo), una parte de los intelectuales se pronuncia a favor de la renuncia del llamado "pensamiento fuerte", de un modelo de saber fundamentalista, y a favor del llamado "pensamiento débil" (Vattimo y Rovatti 1983; Vattimo 1984). El pensamiento débil prescinde de las sistematizaciones teóricas universales, de las "grandes narraciones", de la iluminación intelectual a todos los campos, y se contenta con (de)construcciones parciales o marginales, con pequeñas historias, con claroscuros de una razón crepuscular, con la *lueur*,

³ Para un análisis crítico del desarrollo y del contenido del marxismo dogmático y de sus "leyes", que han hallado acogida sobre todo en el "marxismo soviético", ver Labica (1984). Con todo, la crítica no debe desconsiderar el significado de las actuales investigaciones de inspiración marxista en el campo de las ciencias sociales, ni ignorar tampoco el hecho de que, a pesar de un dogmatismo que se ha impuesto a nivel institucional (y en parte estatal), el marxismo se ha caracterizado hasta el momento por controversias, divisiones y crisis en el marco de una discusión aún hoy abierta, de la cual deriva asimismo su potencial analítico e ilustrado. Sobre este punto ver Bensussan (1985: 259 s.). También Hänninen y Paldan (1984).

por usar una bella expresión francesa con la que se expresa la heideggeriana *Lichtung* (Heidegger 1952: 41 ss.). En sentido heideggeriano, el término *Lichtung* significa lo poco que conseguimos divisar —y que sin embargo nos vemos obligados a utilizar— cuando, en lugar de encontrarnos, o creer que nos encontramos, en la gran arteria global de la historia, atravesamos por senderos entrecortados. Los intelectuales posmodernos afirman su deber de renunciar al proyecto de investigar los valores que deben servir de fundamento de la ética, de la política y del derecho; la suya es una posición radicalmente relativista.

La crisis de las concepciones modernas de la verdad, de los valores y del sujeto, a la cual han contribuido incluso autores a los que no se puede incluir en una definición estricta de posmodernidad (piénsese en el racionalismo de Popper, en la teoría sistémica de Luhmann, así como en los diversos representantes del postestructuralismo francés, como Foucault), constituye el resultado de un largo proceso en cuyo origen se halla la gran operación crítica llevada a cabo por Nietzsche con respecto a la ciencia y a la ética.

La crisis de la modernidad se inicia con un filósofo como Nietzsche, que desarrolló sus premisas teóricas hasta conducir las a las conclusiones más radicales. Siguiendo la penetrante interpretación que Heidegger hizo del nietzscheano “Dios ha muerto”, podríamos establecer que con ello se inicia contemporáneamente la lenta agonía del sujeto, entendido como centro y principio de verdad, y de los valores propios de la civilización jurídica moderna.

Con la muerte de Dios nace, sólo aparentemente, el “superhombre”, esto es, ese sujeto en posesión de mayores certezas y de mejores capacidades para forjar la realidad respecto del sujeto de la mitología de la modernidad. La exigua fuerza que de hecho aún posee semejante “superhombre” consiste, como afirma incisivamente Sartre, en la desapasionada constatación de la situación trágica de la *Geworfenheit*, esto es, del ser arrojados a un mundo extraño y hostil para nosotros. Este hombre sin certezas parece recuperar un poco de fuerza en el momento en que se reconoce a sí mismo como débil “pastor” del ser (Heidegger) y se somete a él.

La crisis de la modernidad que parte de Nietzsche, y que sigue a través de los desarrollos de Sartre, Adorno y otros, ha encontrado su consolidación última en lo que hoy se denomina pensamiento posmoderno. En las obras de sus más destacados representantes, como Vattimo,

Lyotard, Jameson, Rorty, etc., hallamos un sincero empeño de describir la situación espiritual de nuestro tiempo, de efectuar una autorreflexión incondicionada acerca de nuestro "ser arrojados al mundo", pero no encontramos ningún signo fiable de nuestra capacidad de controlar la condición humana. Faltan el interés y la capacidad de investigar los conocimientos y los valores necesarios para construir un proyecto ético-político capaz de cambiar esta condición y de crear una sociedad más justa y feliz. Esta carencia se debe sobre todo al hecho de que el pensamiento posmoderno está dirigido fundamentalmente a la deconstrucción, más que a la construcción de saberes y valores.

La filosofía posmoderna, así como la teoría de sistemas y otras corrientes teóricas contemporáneas, es un pensamiento autorreflexivo, un pensamiento en el que el hombre es visto sólo como ambiente del sistema social —por usar una expresión luhmanniana—, y no como protagonista de un proyecto de sociedad. Pero si la condición humana no es satisfactoria, la autorreflexión, por sí sola, es necesaria pero no suficiente para mejorarla. La conciencia de ser arrojados al mundo —afirma Derrida (1983: 14)— no cambia nada en el hecho de que seamos arrojados.

Si queremos defender nuestra tesis en virtud de la cual la herencia de Marx y de Freud, en la fase crítica de la historia de la modernidad que actualmente estamos viviendo, representa un desafío positivo que puede contribuir a poner fin a la crisis de la filosofía actual, debemos llevar a cabo una doble tarea.

En primer lugar, debemos establecer un criterio para la lectura de tal crisis, indagar su origen lejano, inherente a la fundación misma de la filosofía moderna, para poder proponer después una solución capaz de superarla. En segundo lugar, deberíamos mostrar a través de qué reformulaciones, interpretaciones y —si es necesario— de qué selecciones de las construcciones teóricas de Marx y de Freud es posible rescatar de su obra una herencia capaz de alimentar un proyecto de emancipación de la subjetividad humana.

En referencia a la primera tarea es útil volver a recorrer una línea de reconstrucción histórico-cultural a la cual, de un siglo a esta parte, han contribuido autores pertenecientes a diversas generaciones, de Nietzsche y Benjamin a Sartre, Girard o Resta. Éstos han puesto en evidencia, de forma distinta pero convergente, una contradicción fundamental, un problema congénito de la modernidad, que se revela cuan-

do observamos la relación que subsiste entre la violencia y el derecho en el pensamiento y en la praxis modernos. Esta contradicción reside en la relación, al mismo tiempo de ocultación y de mimesis, entre derecho y violencia. En la filosofía moderna, derecho y estado debían servir al control y a la anulación de la violencia, pero ésta se reproduce porque es inherente al estado y al derecho.

Precisamente dicha ocultación —sostiene Girard— produce el deslumbramiento, la ambivalencia fundamental de la modernidad (Girard 1972). Eligio Resta ha desarrollado esta teoría a través de la metáfora platónica del *phármakon* (Resta 1992). En griego antiguo esta palabra significa tanto “veneno” como “antídoto”. El estado moderno y su derecho se han legitimado como remedio a la violencia. Pero el antídoto ha favorecido la regeneración del veneno, y la violencia continúa reproduciéndose como el verdadero tejido conectivo de la sociedad, como la sustancia misma de las relaciones jurídicas y sociales. No sólo no se ha neutralizado la violencia en la sociedad, sino que ni siquiera se ha realizado la pretensión de circunscribirla y monopolizarla en el interior del poder legal, con la cual se había legitimado el estado central moderno.

A esta concisa indicación de una teoría documentada ya por una literatura vastísima, quisiera añadir dos observaciones y una hipótesis acerca del modo en que podría ser desarrollada posteriormente.

Hay que observar, en primer lugar, que la violencia es un concepto general que comprende múltiples diferenciaciones (violencia física, psíquica, individual, estructural), pero cuyo núcleo reside en la represión de las necesidades reales. Por necesidades reales entiendo aquellas necesidades cuya satisfacción sería posible si consideramos el grado de desarrollo alcanzado por la capacidad productiva de bienes materiales e inmateriales de una sociedad (pero que a menudo quedan insatisfechas a causa de las contradicciones del sistema productivo, de las injusticias y de la destrucción de riqueza real o potencial) (Baratta 1993: 9-24).⁴

En segundo lugar, si afirmamos que la violencia es inherente a la sociedad y al derecho, ello significa —como bien puntualiza Resta— que el sujeto del que se habla somos nosotros y no los otros. Nosotros, los intelectuales de la modernidad (o de la posmodernidad), hemos

⁴ Véase también “Bedürfnisse als Grundlage von Menschenrechten”, en *Festschrift für Günter Ellscheid* (en prensa).

participado —aunque no conscientemente— en la ocultación de la violencia y, por tanto, el proceso de reflexión de tal ocultación nos interesa no sólo en cuanto víctimas, sino también y sobre todo en cuanto actores corresponsables de la mistificación.

La hipótesis acerca del modo en que puede ser desarrollada posteriormente la teoría, así como el proceso de autorreflexión que está por debajo de él, parte del hecho de que el pensamiento y el proyecto que acompañaron el nacimiento del estado y del derecho positivo moderno se basaban en un principio universal de legitimación, bien anclado en el concepto de verdad y de sujeto propios de la filosofía de la modernidad. Este principio de legitimación son las necesidades humanas, las pulsiones dirigidas al mantenimiento, a la expansión y a la reproducción de la existencia. El contrato social, entendido como un gran experimento intelectual, representó el instrumento de fundación y de legitimación del estado moderno de derecho. Un modelo racional capaz de asegurar de modo estable la realización de las necesidades no era pensable en la situación imaginaria del *status naturae*, carente de estado y de derecho positivo.

Sin embargo, el contrato social, tanto como modelo cuanto como realización histórica (las constituciones formales y materiales de los estados modernos), ha sido algo fundamentalmente diferente de un contrato universal que comprendiera a todos los seres humanos, que serían iguales entre sí en la cualidad potencial de partes contrayentes y de ciudadanos. Antes al contrario, esa cualidad potencial se ha realizado tan sólo para una minoría de sujetos. En lugar de un pacto de inclusión, se ha tratado en realidad de un *pactum ad excludendum*, de un pacto estipulado por una minoría de iguales que ha excluido de la ciudadanía a todos los demás, los diferentes de dicha minoría. Un contrato entre blancos, propietarios, varones y adultos, sin ningún otro objetivo más que el de marginar y dominar a los extranjeros, los desheredados, las mujeres, los niños.

Historiadores del derecho como Pietro Costa (1974) han puesto de manifiesto el carácter selectivo del contrato social y del tipo de ciudadanía prevista por él, del “proyecto jurídico” de la burguesía naciente. Y resulta extraño que, todavía ahora, la representación tradicional del contrato social moderno, en las escuelas y en las universidades, siga ignorando el carácter selectivo marginalizante y hegemónico de ese proyecto. Este desconocimiento se evidencia particularmente en América Latina,

donde durante siglos la ciudadanía ha sido un privilegio de los colonizadores, mientras que le ha sido negada a los habitantes del lugar, tratados siempre como menores.

Aún hoy, al nivel supranacional de la integración europea, el modelo de “ciudadanía de la Unión;” (y de la de Europa de los ciudadanos) asume un carácter estructuralmente limitado y selectivo, tanto en relación con sus portadores como en lo concierne a los ámbitos decisionales a disposición de estos últimos; la “ciudadanía de la Unión”, contemplada en el tratado de Maastricht, prevé un derecho de ciudadanía limitado (instrumental) y no, en cambio, una ciudadanía universal (Giannoulis 1992; Baratta y Giannoulis 1997: 32 ss.; Balibar 1994: 621 ss.). Por tanto, también esta evolución institucional hacia una ciudadanía transnacional es encuadrable en el “ciclo histórico de la limitación del derecho de ciudadanía”, y no intenta ni siquiera mínimamente superar el modelo de nacionalidad propia de los estados naciones (Giannoulis 1992: 145 s., 158).

Es relevante, al respecto, el hecho de que la desigualdad y, por tanto, la violencia estructural inherente al estado moderno y a su derecho, sean constitutivos de los fundamentos de ese estado y ese derecho, y no productos del error o del arbitrio (Poulantzas 1981, : 83 s.; Althusser 1987: 22 ss.; Baratta y Silvernagl 1988: 32 s.; Dimoulis 1996: 352 s., 546 s.). Con toda probabilidad ha sido precisamente la contradicción entre la universalidad potencial y la selectividad real de la ciudadanía, la constante ambivalencia del derecho como *phármakon*, la que ha dejado secar las raíces de la filosofía de la modernidad. La promesa no mantenida de la modernidad en razón de la violencia inherente al derecho ha destruido así la confianza ilustrada en la verdad, en la subjetividad humana y en el progreso, evocando una crisis que se ha convertido en la expresión de la filosofía posmoderna.

El pacto social de la modernidad no significó solamente la creación, junto al natural, de un universo artificial —la sociedad civil, el estado y el derecho positivo—: éste se vio acompañado de una transformación profunda de la relación entre el hombre y la naturaleza. El contrato social exaltó la subjetividad del hombre al tiempo que negó la subjetividad de la naturaleza, reconocida todavía en la filosofía renacentista; rompió el pacto entre naturaleza y hombre, propio de las sociedades primitivas y tradicionales. El derecho de naturaleza se transforma rápidamente, con el advenimiento del mercantilismo y en los umbrales de la sociedad indus-

trial burguesa, en el derecho de propiedad y de explotación ilimitada del hombre sobre la naturaleza (Immler 1990: 69 s.).⁵

Y también en este caso se revela decisivo, de cara a posteriores desarrollos, el hecho de que el sujeto de esta nueva relación con la *naturaleza como objeto*, no es en realidad ni el *hombre* ni los hombres, sino los detentadores del nuevo tipo de poder económico propio de la sociedad moderna. El pacto entre iguales con el cual impusieron su propio proyecto jurídico no fue solamente un pacto de exclusión y de dominio con respecto a los desiguales, sino también un acto de separación de la naturaleza y de apropiación de ella. La exaltación de la primacía del hombre sobre los demás seres y la visión antropocéntrica del mundo forman parte de la base de legitimación de las nuevas relaciones sociales de producción, en las cuales la explotación ilimitada y la violencia contra la naturaleza han crecido hasta el presente a la par que la explotación del hombre sobre el hombre y la violencia estructural.

Si la crisis es hasta tal punto profunda, ya que tiene sus orígenes en el mismo acto de nacimiento de la modernidad, entonces, para salir de ella quizá deberíamos corregir el lenguaje y los conceptos que están en la base de la constitución del estado moderno y de su derecho.

1) En lugar de actores (participantes en el pacto), hablaremos de las víctimas (de los excluidos del pacto);

2) en lugar del hombre como centro del universo y de la naturaleza, hablaremos del policentrismo de la naturaleza y del respeto de ella por parte del hombre;

3) en lugar del extranjero, hablaremos de nuestro "ser extranjeros a nosotros mismos";

4) y finalmente hablaremos de alianza, en lugar de contrato.

La alianza: creo que es importante reconstruir, en una dimensión mundana, este concepto fundamental de la tradición judeo-cristiana,

⁵ Escribe Immler: "El respeto de otro tiempo por la 'personalidad naturaleza' se transformó en el sojuzgamiento de la *physis* bajo un título de propiedad, o en su utilización incondicionada como bien 'libre' [...]. Mientras las formas económico-sociales de organización de la sociedad estaban cada vez más condicionadas por la división del trabajo y por el intercambio de mercancías, el sujeto naturaleza, en otro tiempo tan altamente considerado, desaparecía detrás del velo de las abstractas relaciones de valor y se afirmaba la subjetividad del valor de cambio. La idea renacentista de una *physis* humanizada no tenía ninguna *chance* contra la realidad cada vez más imponente de la deformación de la naturaleza como mercancía" (p. 146).

en nuestro intento de salir de la crisis de la modernidad y de crear las condiciones para una refundación del estado y del derecho. No se trata de reproducir fielmente el modelo de la alianza con Dios que reúne a los hombres en un pueblo capaz de pecado y de redención:⁶ se trata, sobre todo, de sostener el proyecto de una alianza entre todos los excluidos del pacto, por un lado, y de una alianza entre los hombres y la naturaleza (Serres 1991), por otro. Aun manteniendo las conquistas y las posibilidades de emancipación del estado de derecho, este nuevo estado va más allá de él, mirando hacia un “estado de los derechos” (Galtung 1994). En el curso de las luchas por un estado de derecho, los derechos de los excluidos, de la etnias, de las mujeres, de los niños y de los desheredados han tenido un espacio cada vez mayor. Pero con ello el estado de derecho tan sólo ha reconocido la existencia de ciudadanía distintas de aquella ciudadanía que formal y abstractamente es reconocida a todos: la ciudadanía nacional. El estado de derecho ha garantizado una autonomía limitada a las “patrias”, tan diversas de la ciudadanía nacional, en las cuales los hombres participan en su existencia concreta como miembros de una etnia, de un género, de un grupo de edad, de un estrato social, de una comunidad local. Y, sin embargo, estas “patrias”, aun habiendo obtenido el reconocimiento de algunos derechos, no son constitutivas para el estado.

El proyecto de la alianza quiere dar un paso más y (re) fundar un estado capaz de aprender del saber de todos los grupos humanos que conviven en él, más rico gracias a las experiencias, a los objetivos, a las visiones del mundo que son expresión de las diversas patrias que lo constituyen. La alianza tiene como objetivo el reconocimiento institucional de nuestro vivir en una “sociedad mestiza”, una sociedad donde no es posible, ni mucho menos deseable, perseguir un proyecto de “homologación/asimilación”.⁷ En este modelo no estamos ya frente a un estado de hombres blancos, adultos y propietarios que, cuando todo va bien, “deja vivir” a los otros dentro de los límites de sus patrias, sino frente a un *estado mestizo*, a un estado de la *ciudadanía plural*, donde ya no hay extranjeros ni excluidos.

⁶ Para la relación entre pecado y alianza, véase Ricoeur (1982: 213 ss.).

⁷ A propósito de la *société métissée* como dato no ignorado en el ámbito del debate sobre los conflictos nacionales y los problemas del racismo, ver Balibar (1992: 72 s.).

El estado de la ciudadanía plural se construye también a través de procesos culturales e intelectuales que van más allá del horizonte de los derechos de las diversas ciudadanía, permitiendo antes que nada la revalorización y el respeto de la experiencia de vida y del saber que están en el fondo de ellas, con el objetivo de reinterpretar los conflictos para administrarlos de un modo distinto. De este proyecto podría quizá nacer una civilización, una cultura mucho más avanzada que la "cultura del derecho", en la cual el potencial inmanente de violencia no quede oculto sino que sea desvelado para permitir, gracias a tal desvelamiento, la realización de *formas no violentas de control de la violencia*. La alianza de los excluidos, y de los hombres con la naturaleza, representa un gran gesto pacífico gracias al cual la subjetividad humana intenta tomar distancias respecto de la catástrofe producida por la convivencia secular de derecho y violencia.

Si en esta perspectiva de emancipación, en el proyecto de la alianza, queremos competir con la herencia de Marx y de Freud, es necesario establecer una premisa: hemos hablado de un modelo "fundamentalista" de pensamiento que se contrapone radicalmente al de la filosofía posmoderna. Ahora bien, la alternativa posmoderna al pensamiento fundamentalista no es la única posible. Si así fuera, la necesaria base discursiva del proyecto quedaría diluida.

Por otra parte, no es necesario asumir una posición fundamentalista para evitar el relativismo postmoderno. Es cierto que el modelo fundamentalista corresponde en gran medida al proyecto de la modernidad y que ha dominado el desarrollo de la filosofía moderna: hasta su crisis actual. Sin embargo, para el proyecto de la alianza no es necesario poseer ni verdades absolutas ni valores universales, tal como querría el pensamiento fundamentalista. Es mucho más apropiado un discurso que reconozca la validez relativa de los resultados cognitivos de una autorreflexión de la sociedad, y que se desarrolle en el contexto de una determinada situación histórico-social. La alianza de los excluidos sólo precisa de valores relativos que se basen en el consenso y en la investigación común; pero la investigación y el consenso no son compatibles con el dogmatismo de la verdad ni, pues, con el fundamentalismo. La alianza de los hombres con la naturaleza, por último, es incompatible con una concepción antropocéntrica del mundo.

En algunos escritos recientes, Claudius Messner ha diferenciado dos formas en el discurso de la modernidad: la forma contextual y la

fundamentalista. “El modelo fundamentalista de conocimiento teórico quisiera reconocer [...] una forma lógica, una norma o una estructura universal que permita reconocer los fenómenos como simples, parciales e indistintas manifestaciones suyas”. El pensamiento contextual, por el contrario, parte de la circularidad constitutiva y de la autorreflexividad del conocimiento. La validez del saber y de los valores es inseparable del contexto. Pensar contextualmente quiere decir pues, según Messner, concebir “la investigación como autorreflexión en la cual, junto con el conocimiento del objeto, crece al mismo tiempo la introspección en el propio proyecto, en las propias intenciones (Messner 1994: 67).

El modelo contextual de discurso está en la base del proyecto de la alianza, pero no de la filosofía que se define como posmoderna. A pesar del progreso posibilitado por esta filosofía con su reflexión libre de prejuicios sobre las múltiples facetas de la situación intelectual de nuestro tiempo, y con el antídoto proporcionado por ella contra el dogmatismo de las últimas certezas y de las “grandes narraciones” (Rorty 1991: 164 ss.; Lyotard 1984: XXIV ss.), a pesar de su contribución a la superación del mito de la subjetividad humana como centro del mundo, la filosofía posmoderna da señales, con su actitud, de una falacia que la incapacita para la construcción de proyectos.

La filosofía posmoderna se sitúa en un nivel autorreflexivo que está siempre “más allá” de la investigación de alternativas teóricas y prácticas, y por tanto hace posible el análisis de dicha investigación, pero no la participación efectiva en ella. Los esfuerzos tendentes a la individuación de puntos de orientación para poder tomar decisiones constituyen el objeto y no el objetivo de su reflexión. En relación con el discurso contextual, la posición posmoderna representa un meta-discurso. Dicho en otros términos, la aproximación deconstructiva, propia del pensamiento posmoderno, es simplemente una aproximación negativa. La falta programática de la *pars construens* tiene la grave consecuencia de que, desde el momento en que la posición relativista desacredita como “gran narración” a todo proyecto de mejora estructural de la sociedad, proporciona de hecho un reconocimiento al *statu quo* de la condición humana. El punto de vista “no participante” corre siempre el riesgo de impulsar una filosofía de la legitimación.

El “pensamiento débil” quizá es un privilegio, un lujo, reservado a las clases sociales fuertes y a los intelectuales que, aunque no intencio-

nadamente, defienden los intereses de aquéllas (Basaglia 1976). El pensamiento débil es un privilegio del centro y no de la periferia de la sociedad planetaria, y en este sentido también refleja las actuales relaciones sociales. Son los ricos y no los pobres los que pueden permitirse el lujo de concentrar su atención en las pequeñas narraciones. Las historias en que se interesan los desheredados, las víctimas y los excluidos, las que reconocen como propias y donde hallan sostén a sus luchas por la emancipación, son y siguen siendo las grandes narraciones, la historia de las relaciones entre las dos naciones que —como escribió Disraeli— forman el mundo: los ricos y los pobres (Rusche 1981: 305).

La cuestión relativa a la definición del legado de Marx y de Freud para nuestro tiempo no es historiográfica o filológica, consistente en la inserción de sus obras y sus ideas en uno u otro modelo de discurso: tiene que ver sobre todo con la elección de determinados aspectos de sus obras y con el redescubrimiento de su significado en el interior del discurso que alimenta el proyecto de la alianza y del estado plural. ¿Cuáles son estos aspectos?, ¿cuál es este significado en el modelo contextual de discurso?

A primera vista, esta tarea parece mucho más sencilla con la obra de Freud que con la de Marx. Para Freud, la razón constituye un principio de progreso, pero no es, como en el materialismo dialéctico, un principio lógico necesario de la historia, independiente de las intenciones y de los proyectos de los actores y que actúa “a sus espaldas”. Es posible definir la herencia marxiana para nuestro tiempo renunciando al materialismo histórico en su significado humanístico, renunciando al marxismo de las escuelas y retornando a la gran enseñanza emancipatoria de Marx, así como su método de análisis radical de las relaciones sociales.

En relación con la obra marxista, se trata de continuar con la lectura encauzada por autores como Benjamin y Bloch, que rescataron su núcleo humanístico e histórico de los efectos de la *vulgata* escolástica que lo había oscurecido para poner en su lugar una visión economicista y dialéctica de la historia sólo en parte reconducible al pensamiento de Marx, así como el dogma de un necesario desarrollo del capitalismo hacia una sociedad mejor. Deberíamos reconsiderar la concepción de la historia de Benjamin, su fecunda metáfora del *angelus novus* (Benjamin 1980: 491 ss.), así como los conceptos de “esperanza” y de “utopía concreta” que están en la base del pensamiento filosófico de E. Bloch (Bloch 1985). Dispondríamos entonces de los instrumentos para una interpre-

tación de la herencia marxiana que deje el espacio necesario a las alternativas y a la responsabilidad del sujeto sin renunciar por ello al análisis radical de la realidad.

“Ser radicales –dijo Marx— quiere decir ir a la raíz de las cosas. La raíz del hombre es sin embargo el hombre mismo” (Marx 1956b, 1: 385). El método de análisis radical de la condición humana y un proyecto de emancipación en el marco de la esperanza y de la utopía concreta constituyen los elementos comunes de la herencia de Marx y de Freud. Es asimismo posible llevar el legado freudiano al interior del modelo contextual del discurso. De hecho, como se ha visto más arriba, el proyecto terapéutico freudiano se inserta más en una concepción histórico-social de la naturaleza y del espíritu que en un positivismo naturalista.

A pesar de las diferencias, existe un núcleo común en Marx y en Freud. En ambos autores el punto de partida del procedimiento analítico y terapéutico no es la historia “en general”, entendida como continuidad en el desarrollo de la naturaleza y de la cultura, o en todo caso no es solamente la historia en general. Marx y Freud nos han proporcionado un criterio de explicación para la totalidad de las relaciones complejas que unen el Yo con el mundo y con el *alter Ego*, que conectan el sistema de las necesidades con la esfera simbólica de la moral, del derecho y de la cultura, junto con una referencia constante al contexto específico de los desarrollos y de las contradicciones de la formación histórico-social en la que vivimos.

En la dimensión global que adoptan las relaciones sociales y las relaciones entre hombre y naturaleza en la actual fase de desarrollo de nuestra formación histórico-social, fase ciertamente distinta de la observada por Marx y Freud, su enseñanza vuelve a adquirir una gran actualidad en lo que respecta al método de análisis radical y al proyecto de emancipación de la subjetividad humana. Esta enseñanza es de central importancia en el marco del modelo contextual del discurso para la construcción de una teoría mundana de la alianza y para la fundación de un estado mestizo, esto es, del estado de la ciudadanía plural.

Cada uno de los aspectos de la propuesta de redefinición semántica y conceptual formulada más arriba podría y debería ser presentado de forma más amplia y detallada y puesto en relación con la lectura de Marx y de Freud ahora propuesta. Quiero limitarme a retomar solamente dos aspectos.

El primer aspecto: la propuesta de sustituir el concepto de “extranjero” por el de “extranjeros a sí mismos” tiene un doble significado: por

un lado, nosotros somos extranjeros a nosotros mismos y, por otro lado, nosotros nos percibimos a nosotros mismos como extranjeros, desde el punto de vista del otro. En lo que respecta al primer significado, podríamos hacer referencia a la teoría psicoanalítica de Julia Kristeva (Kristeva 1988). La situación social y la condición psicológica del estar alienados, de la cual todos somos víctimas, podría definirse, en términos marxianos y freudianos, como un autoextrañamiento del hombre, como una autorrepresión del Yo condicionada por un contexto moral y jurídico representado por un Super Yo tiránico y reproductor de violencia. El proyecto terapéutico, de emancipación, es sobre todo un proyecto de reconciliación de la subjetividad humana consigo misma, un proyecto tendente a la recuperación y al desarrollo de los potenciales positivos, de las necesidades reales, a través de un conocimiento autorreflexivo de nosotros mismos, de la condición humana, del mundo al que somos arrojados, pero también a través de una transformación de nosotros mismos y de las relaciones sociales. Para esta salvación es importantísimo —como afirma Kristeva— llevar adelante, en relación con los otros, “la revolución copernicana” —iniciada por Freud— que nos permita reconocer que “el otro es mi inconsciente mismo”; es importante retomar la concepción cosmopolita de la humanidad que desde la antigüedad, a través de Kant y Herder, llega hasta Marx.

El paso de las tradicionales relaciones con los otros y con los extranjeros a la fundación de un estado en el que participen todas las “patrias” excluidas es el objetivo de ese proyecto de emancipación y al mismo tiempo el tema de la autorreflexión que lo alimenta. El reconocimiento recíproco de las ciudadanía en el estado mestizo es asimismo el resultado de la superación de nuestro “ser extranjeros a nosotros mismos”. En el estado mestizo los ciudadanos pueden reconocer y realizar su propia subjetividad porque dicho estado está fundado en la superación de la imagen del otro como extranjero. En este estado constituido por la pluralidad de las ciudadanía, todos los hombres son ciudadanos independientemente de la “patria” a la que pertenecen, de la etnia, del sexo, de la edad, de la posición social. En este estado nadie es extranjero.

El segundo aspecto no es de menor importancia: el proceso de liberación respecto de la relación recíproca entre extranjeros pasa por un momento de autorreflexión que podríamos definir como “relacionar”. Freud afirmaba que lo extranjero es siempre lo enemigo. El proyecto de la alianza parte del presupuesto de que todo ciudadano sea

capaz de mirarse a sí mismo y a su propia patria con los ojos del otro, y de descubrirse a sí mismo gracias a la percepción de los otros. Se trata de una modalidad diferente de entender y administrar el conflicto, real o potencial, con el otro, de convivir con las otras ciudadanías, asumiendo la perspectiva del otro y no imponiendo al otro la propia perspectiva.

Ello constituye una tarea fundamental para poder desarrollar técnicas no violentas de resolución de conflictos. El estado de la ciudadanía plural no es una utopía de la conciliación que desconoce los conflictos potenciales y las diferencias. Todas las ciudadanías deberían vivir de acuerdo, pero el acuerdo no es la premisa sino el resultado del proyecto. Si cada ciudadanía insiste en sus propios derechos tendremos, en el mejor de los casos, una convivencia entre extraños, pero no un estado mestizo. La amistad y la paz no son situaciones naturales sino conquistas sociales, productos de un proceso siempre abierto.⁸

En el legado de Marx y de Freud no encontramos sólo un método de análisis de las raíces económicas y sociales del modo violento de resolver los conflictos, sino también elementos para desarrollar técnicas pacíficas de solución de los mismos. Son éstas las técnicas que interrumpen el círculo diabólico entre derechos y guerras. Salir fuera de este círculo significa renunciar a la violencia, pero no a los derechos. La estrategia de la alianza no es la estrategia del pacifismo: es la estrategia de las grandes luchas pacíficas.⁹

⁸ Aquí reside la diferencia entre nuestra aproximación y la lectura "comunitarista" de la pluralidad cultural y social, en la que la diversidad de las tradiciones y de las necesidades es considerada como algo originario a desarrollar en el interior de comunidades cerradas: el uso político de una aproximación semejante conduce a una jerarquización de las diversas "comunidades" en el ámbito de una consideración estática que oscila entre los polos del racismo abierto y de la "tolerancia" con respecto del otro. Ver la crítica de Bader (1994: 97 s.). Aquí, por el contrario, la pluralidad real de los hombres y de las culturas constituye sólo el punto de partida de un análisis que no se contenta con afirmaciones formalistas y que, en el discurso acerca de una cultura "diferente", considera también al mismo tiempo las categorías del "propio" discurso. Reconocer la multiplicidad y quererla enraizar institucionalmente no es sinónimo de conservadurismo: antes al contrario, se trata de intentar fundar un sistema de comunicación democrática capaz de aprender de las experiencias y de las necesidades de los otros, en el cual la referencia a tradiciones diferentes garantiza, a fin de cuentas, el carácter abierto del desarrollo social.

⁹ Sobre la necesidad de la lucha colectiva contra las diversas formas (en su mayor parte institucionales) de violencia, lucha que debe adoptar la forma de una "antiviolencia", ver Balibar (1992: 266).

Bibliografía

- Althusser, L. (1977), "Über Marx und Freud", en Althusser, L., *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, VSA, Hamburgo-Berlin (trad. cast., *Escritos*, Laia, Barcelona, 1974).
- Althusser, L. (1987), "Machiavelli, Montesquieu, Rousseau", en Althusser, L., *Schriften II, Argument*, Hamburgo.
- Bader, V. M. (1994), "Bürgerschaft und Ausschließung, oder: What's wrong with communitarism and (neo) republicanism? Das Beispiel Michael Walzer", en *Dialektik*, núm. 1.
- Balibar, E., 1992, *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, París.
- Balibar, E. (1994), "Kann es ein europäisches Staatsbürgertum geben?", en *Das Argument*, núm. 206.
- Baratta, A., 1993, "Die Menschenrechte zwischen struktureller Gewalt und strafrechtlicher Strafe", en Martinek, Schmidt, J. y Wadle, E. (eds.), *Festschrift für Günther Jahr*, Mohr, Tübingen.
- Baratta, A. y Giannoulis Ch., 1997, "Dal diritto europeo all'Europa dei diritti", en Rizzo, V. (ed.), *Diritto privato comunitario. Fonti, principi, obbligazioni e contratti*, Esi, Nápoles.
- Baratta, A. y Silbernagl, M., 1988, "Neue Legitimationsstrategien des Strafrechts und ihre Kritik als Realitätskritik", en *Kriminologisches Journal*.
- Basaglia, F. (ed.), 1976, *Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come addetti all'oppressione*, Einaudi, Turín.
- Benjamin, W., 1980, "Über den Begriff der Geschichte", en Benjamin, W., *Gesammelte Schriften 1-2, Suhrkamp*, Frankfurt a. M. (trad. cast. de J. Aguirre, "Tesis de filosofía de la historia", en Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973).
- Bensussan, G., 1985, "Crises du marxisme", en Labica, G. y Bensussan, G. (eds.), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, París.
- Bloch, E., 1985, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. cast. de F. González Vicén, *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1980).
- Costa, P., 1974, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico. I: Da Hobbes a Bentham*, Giuffré, Milán.
- Derrida, J., 1983, *Grammatologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Dimoulis, D., 1996, *Die Begnadigung in vergleichender Perspektive. Rechtsphilosophische, verfassungs- und strafrechtliche Probleme*, Duncker & Humblot, Berlin.

- Fenichel, O., 1972, *Psychoanalyse und Gesellschaft*, Roter Druckstock, Frankfurt a. M.
- Freud, S., 1969-1979/1982, *Triebe und Triebchicksale y Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, en Freud, S., *Studienausgabe* (edición de A. Mitscherlich, A. Richards y J. Strachey), vol. III, 1969-1979, vol. I, 1982, Fischer, Frankfurt a. M.
- Fromm, E., 1978, "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus" (1932), en Fromm, E., *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- FuturAntérieur, 1991, "Le gai renoncement", Paris.
- Galtung, J., 1994, *Menschenrechte - anders gesehen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Giannoulis, Ch. M., 1992, *Die Idee des "Europa der Bürger" und ihre Bedeutung für den Grundrechtsschutz*, Vorträge, Reden und Berichte aus dem Europa-Institut, núm. 268, Saarbrücken.
- Girard, R., 1972, *La violence et le sacré*, Grasset, París (trad. cast. de J. Jordá, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983).
- Goux, J. J., 1975, *Freud, Marx: Ökonomie und Symbolik*, Ullstein, Frankfurt a. M.
- Hänninen, S. y Paldan, L. (eds.), 1984, *Rethinking Marx*, Argument, Berlín.
- Hegel, G. W. F., 1973, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (ed. de K. H. Iltting), vol. III, Frommann-Hoolzboog, Stuttgart: *Philosophie des Rechts*, §§ 182-256 (*Bürgerliche Gesellschaft*), §§ 189-208 (*Das System der Bedürfnisse*).
- Heidegger, M., 1952, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M., 2da ed. (trad. cast. de J. Rovira i Armengol, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1979).
- Hume, D., 1984, *A Treatise of Human Nature*, ed. de E. Mossner, Penguin Books, Londres (trad. cast., *Tratado de la naturaleza humana*, Ed. Nacional, Madrid, 1981).
- Immler, H., 1990, *Vom Wert der Natur. Zur ökologischen Reform vom Wirtschaft und Gesellschaft. Natur in der ökonomischen Theorie, Teil 3*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 2da ed.
- Kant, I., 1983a, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten.*, B, en I. Kant, *Werke VI* (ed. W. Weischedel), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (trad. cast., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995).

- Kant, I., 1983b, *Kritik der praktischen Vernunft*, A, en I. Kant, *Werke VI* (ed. de W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (trad. cast., *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000).
- Kristeva, J., 1988, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard, París (trad. cast., *Extranjeros para nosotros mismos*, Plaza-Janés, Barcelona, 1991).
- Labica, G., 1984, *Le marxisme-leninisme*, Huisman, París.
- Lang, H., 1978, "Geschichtlichkeit des Daseins oder Entwicklung des Soma? Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort der Psychoanalyse", en Kraus, A. (ed.), *Leib, Geist, Geschichte. Festschrift für H. Tellenbach*, Hüthig, Heidelberg.
- Löwith, K., 1950, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart (trad. cast., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968).
- Lyotard, J. F., 1984, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis (trad. cast., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987).
- Marx, K., 1956a, *Briefe aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern"*, en Marx, K. y Engels, F., *Werke I*, Dietz, Berlín (trad. cast. *Anuarios Franco-alemanes*, en Marx, K., *OME*, núm. 5, Crítica, Barcelona, 1978).
- Marx, K., 1956b, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en Marx, K. y Engels, F., *Werke I*, Dietz, Berlín (trad. cast., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en Marx, K., *OME*, núm. 5, Crítica, Barcelona, 1978).
- Marx, K., 1982, *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, en Marx, K. y Engels, F., *Werke XIX*, Dietz, Berlín.
- Messner, C., 1985, *Die Tauglichkeit des Endlichen - Zur Konvergenz von Freuds Psychoanalyse und Diltheys Hermeneutik*, Röhrig, St. Ingbert.
- Messner, C., 1994, "La legge, la forza, la verità", en *Dei delitti e delle pene*, núm. 1.
- Poulantzas, N., 1981, *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, PUF, París (trad. cast., *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, México, 1979).
- Resta E., 1992, *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Laterza, Roma-Bari (trad. cast. de M. A. Galvarini, *La certeza y la esperanza*, Paidós, Barcelona, 1995).
- Ricoeur, P., 1982, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid.
- Rorty, R., 1991, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", en Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II*, CUP, Cambridge.

-
- Rossi, M., 1975, *Da Hegel a Marx IV. La concezione materialistica della storia*, Feltrinelli, Milán.
- Rusche, G., 1981, "Arbeitsmarkt und Strafvollzug. Gedanken zur Soziologie der Strafjustiz", en Rusche, G. y Kirchheimer, O., *Sozialstruktur und Strafvollzug*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Santos, B. de S., 1987, "Law: a Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law", en *Journal of Law and Society*, núm. 3.
- Serres, M., 1991, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milán.
- Vattimo, G., 1984, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milán.
- Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (eds.), 1983, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán (trad. cast., *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988).
- Wahl, K., 1989, *Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.