

Poder y hegemonía política. El “sistema cruzado de validez y eficacia derecho-economía”

Introducción

El desarrollo del concepto de hegemonía fue realizado por Antonio Gramsci movido por un interés político práctico de entender los mecanismos de conformación y consolidación de la

dominación. En oposición al marxismo soviético, basado una concepción coactivista de la dominación, Gramsci la describió sobre todo como un fenómeno subjetivo, una construcción social, como la capacidad de generar consenso, es decir, la capacidad del poder de instalarse en la producción espiritual de la sociedad con el objetivo de conformarla de acuerdo con sus intereses. Este consenso, sin embargo, no se forma, afirma Gramsci, porque la clase en el poder sea capaz de generar una “falsa conciencia” —ideología— que haga aparecer ante las otras clases como si se tratara de un ejercicio de ilusionismo, sus intereses como universales, no porque tenga más capacidad de convicción que los demás, sino porque es capaz de estructurar la construcción ideológica de la sociedad alrededor de

Este artículo persigue establecer o sistematizar un nuevo sistema categorial y metodológico que nos permita esbozar, en el nivel teórico, las interrelaciones e influencias existentes en el espacio social entre el derecho, la economía y la conciencia social, interconexiones cuya comprensión nos permite explicar y hacernos entender las categorías, los conceptos, la fenomenología y la estructuración de las formas de dominación y poder en las sociedades contemporáneas.

Palabras clave: Modernidad, hegemonía, conciencia social, derecho, economía.

◆ Licenciado en Derecho y en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). España. Candidato a doctor en Ciencias Jurídicas en la Universidad de La Habana (UH). Cuba.

■ albertnoguera78@hotmail.com ■

un sistema cultural, de un sistema de relaciones sociales, de una espontaneidad que reproduce constantemente la dominación, señalando precisamente aquel elemento de su teoría que mantiene mayor actualidad: su interpretación de la cultura como dimensión esencial de estructuración y desarrollo de la hegemonía política. A continuación realizaré un bosquejo teórico del proceso de producción-reproducción de la dominación o hegemonía, analizando el papel fundamental que en este proceso desempeñan el derecho y la economía y ofreciendo un sistema categorial y una concepción metodológica para su estudio.

El proceso de producción-reproducción de la conciencia social

Definimos *lo social* como un marco espacio-temporal concreto donde se dan determinadas interconexiones de los individuos entre ellos y con su espacio.

La base de tal interconexión es la *acción*, como afirma Thomas Luckmann en su *Teoría de la acción social* (trad. 1996), “la acción es la forma fundamental de la existencia social del hombre [...], la acción hace la sociedad” (Luckmann, 1996: 12).

Mediante la *acción* se crean las tres dimensiones esenciales de *lo social*: el “ser”, entendido como algo existencial: desde que se levanta por la mañana hasta que se acuesta por la noche, la vida de un hombre es acción; lo “histórico”: toda acción solamente puede ser en algunas sociedades humanas y en un determinado momento de la historia humana, y lo “relacional”: cualquiera de los actos del yo se encuadra en una de estas dos situaciones relacionales posibles descritas por Alfred Schütz (1899-1959) en *La construcción significativa del mundo social* (trad. 1993): a) un sujeto orienta su acción hacia otra u otras personas con la intención de suscitar cierta orientación-otra recíproca de su parte. En

este caso, el motivo de su acción puede ser producir un efecto sobre la otra persona, o cumplir con la conducta inducida por el otro, y b) un sujeto realiza una acción unilateral. Aquí, el motivo de su acción será la percepción e interpretación de esquemas exteriores preconstituidos que el sujeto socializado ha interiorizado previamente (Schütz, 1993: 169-242).

Para que esta última dimensión de *lo social*, la “relacional”, pueda primero *darse* y, segundo, darse en un contexto de orden (*orden social*), es necesario, correlativamente:

1°. Que en sus acciones los individuos se den determinados códigos interpretativos comunes, que la acción de cada uno, en su contenido significativo, sea comprensible, que se adecue a unos esquemas interpretativos compartidos, que todos sean capaces ante cualquier acción de reestablecer imaginativamente la estructura constitutiva de su contexto de significado; de no ser así, se permanecería en la incomunicación. Cuando, por ejemplo, *A* dirige intencionalmente un acto hacia *B* y quiere ser comprendido, *A* debe conocer previamente acerca de los esquemas interpretativos en cuestión de *B*, tomarlos en cuenta y orientarse a él. *A* está, en cierta manera, representándose previamente la interpretación que de su conducta hará el sujeto-receptor, y de acuerdo con ella actúa, su objeto intencional es la conducta esperada de la otra persona.

2°. Que estas acciones estén reguladas por una autoridad-norma bajo unas premisas de permisividad-prohibición. Toda acción, que puede consistir en *actos* o *abstenciones*, debe venir condicionada por la “capacidad de actuar” del sujeto-agente, que viene, a la vez, determinada por las nociones de “evitar o impedir” y “compeler o forzar”.

En consecuencia, la *acción*, definida como dimensión práxica, compartida y regularizada entre las personas en un momento determinado, será el fundamento o contenido de *lo social*, creará una realidad objetiva histórico-concreta

(la *sociedad* o el *sistema de relaciones sociales*), a la que corresponderá también, como veremos, determinada realidad subjetiva o conciencia social.

¿Cómo se desarrolla este proceso de producción y, a la vez, reproducción, de la conciencia social en el seno de *lo social*?

Para poder explicarlo detalladamente, dividiré lo que a partir de ahora denominaré *proceso de producción-reproducción de la conciencia social* en dos subprocesos: el *proceso de emisión ideológica* (PEI) y el *proceso de recepción ideológica* (PRI).

Por una parte, al PEI corresponde la elaboración-difusión de la ideología o conciencia social en la sociedad. Verón E., en *Hacia una teoría del proceso ideológico* (trad. 1971), señala tres mecanismos o instrumentos mediante los cuales se realiza tal elaboración-difusión:

- *Los mensajes de comunicación social lingüísticos*, que incluyen tanto un texto político como una novela; tanto una obra de ciencias sociales como un discurso especulativo sobre estética; tanto los mensajes lingüísticos vehiculados por los medios masivos como el texto de una entrevista que remite, como sujeto de la enunciación, a un emisor individual; tanto los mitos contenidos en una obra de teología como aquellos otros transmitidos por los manuales escolares; tanto el texto de un noticiero de televisión como el de un diálogo natural recogido por un grabador, y esta lista podría ser mucho más larga.
- *Los mensajes de comunicación social no lingüísticos*, entre los que está la denominada “*organización del espacio social*”, que incluiría tanto los hechos arquitectónicos como el universo de los objetos de consumo que ocupan dicho espacio siguiendo distintas reglas y configuraciones.
- Y también, juntamente con los “textos” y los aspectos de la “organización del espacio social”, podemos integrar

dentro de los componentes-emisores de ideología los que se llaman *procesos observables de la acción social*: los usos y las costumbres; los sistemas de comportamiento definidos por ciertos marcos institucionales, profesionales o técnicos —*modo de producción*—; los rituales; las conductas de consumo; los sistemas de acción política organizada; las pautas de interacción en el grupo familiar, y muchos otros sistemas de acción social, pues desde el punto de vista de una teoría de la significación son “configuraciones de mensajes” susceptibles de “interpretación ideológica” (Verón, 1971: 265-270).

En consecuencia, podemos calificar como “emisor” de ideología a la totalidad de lo que, genéricamente, puede considerarse el ámbito de la manifestación empírica de una cierta unidad socio-cultural, de ahí que, en muchas ocasiones, *ideología* y *cultura* se hayan entendido como algo idéntico. El propio Antonio Gramsci (1891-1937), en los textos de los *Cuadernos de cárcel*, posteriores a 1931, define la ideología en tanto hecho cultural (unión de una concepción del mundo con unas normas de conducta que se desprenden de ella) (Gramsci, 1977: 462-466). G. Geertz, en su artículo “Ideología como sistema cultural” (trad. 1971), lo hace también en este mismo sentido (Geertz, 1971: 13).

Por otra parte, el PRI consiste en establecer un vínculo entre los procesos o mensajes anteriores y algún modelo de “ideas” y “valores” internalizados en la personalidad, que se supone dan cuenta de la organización de la conducta de los actores. La conciencia social de las personas es el reflejo subjetivo en sus mentes del ser social objetivo, de las condiciones sociales de su vida y sus actividades. Ya Marx reconoció este fenómeno, tanto en el “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), cuando estableció “no es la conciencia de un hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo

que determina su conciencia” (Marx, 1955: I, 373), como en *La ideología alemana* (1845-46), “la producción de las ideas, de las representaciones y de la conciencia está ligada directamente a la actividad material y a las relaciones materiales de los hombres, es el lenguaje de la vida real” (Marx, 1987: 53). Asimismo, la *sociología psicológica* de fines del siglo XIX y comienzos del XX reconoció también, en los procesos de intercomunicación personal, fenómenos de *contagio psíquico* (Nicolái Mijailovski), *sugestibilidad* (Vladímir Bétjerev, Gustavo Lebon) e *imitación* (Gabriel Tarde, James Baldwin),¹ que transmiten las normas y creencias sociales y adaptan los individuos unos a otros.

No hay ninguna persona, dice R. Panikkar en *L'esperit de la política. Homo politicus* (1999), que no se encuentre en relación con los otros: todos *somos* a partir de una interdependencia interna, personal, entre el *yo* y el *tú*; el *tú* es la capacidad de la persona de ser interlocutor, la *interpersona*, si no hubiera nadie más no habría el mismo *yo*, el *tú* es, por tanto, constitutivo del *yo*, todo lo que pienso, digo, pregunto y respondo, es relativo a un contexto, a un sistema de interrelaciones en un momento concreto del espacio y del tiempo, a una relación existencial que ha suscitado mis pensamientos, mis preguntas y mis respuestas (Panikkar, 1999: 45-58).

Las condiciones de vida en sociedad desempeñan, consecuentemente, un papel determinante en la formación de las personas, tales condiciones crean en ellas un conjunto de principios hechos *sentido común*, o *lógica*, que constituyen los impulsos psicológicos que marcan la orientación de su modo de vida.

1. Ya antes que estos dos autores, Aristóteles (384-322 a.n.e.), en su obra *Poética* (335-322 a.n.e), había escrito: “el hombre difiere precisamente de los demás animales en que es muy apto para la imitación (*mimetikotaton*) y es por medio de ella (*dia mimeseos*) como adquiere sus primeros conocimientos” (Aristóteles, 1973: 79).

En resumen, PEI y PRI constituyen los dos subprocesos del denominado proceso de producción-reproducción de la conciencia social. Ahora bien, aunque hemos presentado a ambos por separado, esto responde sólo a motivos metodológicos; en realidad, los dos subprocesos se hallan tan profundamente implicados que resulta muy difícil trazar una frontera entre ellos. Para describir su relación podríamos hablar de una *inter-fecundación* o de una relación dialéctica.

La relación entre PEI y PRI no es una relación *lineal* o *unidireccional* en que el PEI como categoría independiente o absoluta —*ab-solutus*, “no atado”— ejerce a priori una influencia unilateral sobre la conciencia social, forjando la ideología de la ciudadanía, como si se tratara de un ejercicio de convicción fraseológica. De ser así, los fundamentos o anclajes sobre los cuales se sostendría un modelo de dominación serían realmente débiles, el mantenimiento o la transformación del orden social dependerían simplemente de una mayor o menor capacidad de convicción de discursos contrapuestos.

La relación entre producción y consumo de conciencia social es, al contrario, en las sociedades modernas, una relación *dialéctica* o de *movimiento rotatorio*. Ni el PEI es un proceso independiente de la conciencia social, ni el PRI es apenas un derivado o reflejo pasivo de los instrumentos ideológicos. Cada uno de ellos es condición y premisa necesaria del otro.

Entre los dos surge un peculiar círculo en automovimiento en el cual la causa —realidad objetiva— y los efectos —conciencia social— cambian constantemente de sitio. Lo que ahora aquí es efecto adquiere luego y allí carácter de causa, y viceversa. Esto es, la sociedad es producida por las inter-acciones entre los individuos que la constituyen y, a la vez, la sociedad misma, como un todo organizado y organizador, retroactúa para producir a los individuos. Así,

los individuos en sus inter-acciones producen a la sociedad, la cual produce a los individuos que la producen (*dialéctica de lo cotidiano*). Como establece Manuel Montañez en su artículo “Contribución al debate sobre el papel del sujeto investigador, en particular, y del sujeto en general en la producción de conocimiento” (2003): “construimos la realidad al tiempo que nos modificamos. Hablando en propiedad, nos auto-construimos” (Montañez, 2004: 29). En su actividad diaria, el sujeto es a la vez emisor y receptor de ideología.²

El movimiento rotatorio de este ciclo ...*práctica-pensamiento-práctica*... da lugar a lo que denomino la *cotidianidad-mito* (cotidianidad en la que el hombre *crea sin creer que cree* —sentido común) o *cotidianidad-en sí*.

Estableciendo un paralelismo con la dicotomía planteada por Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido comunista* (1848), entre los términos *clase en sí* y *clase para sí* para designar los diferentes grados de madurez política del proletariado, las fases en que toma conciencia como fuerza política independiente. Clase *en sí* es aquella fase en que el proletariado, con respecto a su puesto en la división social del trabajo y a su relación con los medios de producción, está simplemente presente, sin comprender todavía que sus intereses son irreductiblemente contrarios al sistema capitalista; se convierte en *clase para sí* cuando reconoce su propio ser-clase y los consiguientes intereses, cuando desarrolla una conciencia de clase propia y de su misión histórica: la conquista de la dictadura del proletariado y la transformación comunista de la sociedad. La *cotidianidad*

2. Como afirma Edgar Morin en *Introducción al pensamiento complejo* (1990): “la sociedad es producida por las interacciones entre los individuos que la constituyen y, a la vez, la sociedad misma, como un todo organizado y organizador, retroactúa para producir a los individuos. Así es que los individuos, en sus interacciones, producen a la sociedad, la cual produce a los individuos que la producen” (Morin, 1994: 123).

en sí, será, pues, el conjunto de usos, gestos, actividades, repeticiones que encadenamos en el empleo del tiempo diario, semanal, mensual, anual, sin que nos paremos a pensar por qué lo hacemos, sin que tengamos conciencia del motivo por el cual lo hacemos así y no de otra forma, es lo que no tiene necesidad de ser cuestionado porque responde a lo que creemos lógico, a lo que se da por supuesto, es sentido común subyacente al empleo del tiempo. Como señala Louis Althusser (1918-1990) en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970):

[...] lo que parece suceder así fuera de la ideología (con más exactitud en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca soy *ideológica* (Althusser, 1977: 115).

Consecuentemente, la relación dialéctica entre el PEI y el PRI, de la cual se deriva la *cotidianidad-mito* o *en sí*, es la base del proceso de producción-reproducción de la conciencia social.

En conformidad con esto, cualquier clase social que se quiera dominante o hegemónica, en un sentido gramsciano del término, solo puede llegar a serlo mediante la estructuración de la construcción ideológica de la sociedad alrededor de un sistema cultural, dentro del cual el propio dinamismo englobante (dialéctica PEI-PRI) de la praxis fetichizada haga que modos de proceder *ideo-lógicos* establecidos por la clase dominante, se conviertan en modos de proceder *lógicos* (*cotidianidad-mito* o *en sí*) de y para todos.

Este modelo, donde se impone por parte de unos individuos a los otros la validez de determinados modos de hacer con el efecto de que estos otros se identifican con los modos

validados, se caracterizará, establece Henry Lefebvre (nac. 1901) en *La vida cotidiana en el mundo moderno* (trad. 1972), porque:

[...] las coacciones no reconocidas y no reconocibles asedian la vida de los individuos y los regularizan de acuerdo con la estrategia general. La diferencia entre la conciencia dirigida desde fuera —*other directed* según Riesman— y la que se dirige a sí misma —*inner directed*— desaparece, puesto que lo que opera como el interior no es más que el exterior investido y disfrazado, interiorizado y legitimado [...], el sistema se apodera de cada miembro y lo somete al conjunto, es decir, a una estrategia, a una finalidad oculta, a metas que sólo el poder conoce, pero que nadie pone en duda (Lefebvre, 1972: 182-183).

En resumen, es a partir de las realidades de vida cotidiana —relación de las personas entre ellas, con las instituciones y estructuras sociales, la producción simbólica, la naturaleza y el mundo de objetos materiales— en su dimensión totalizadora y como espacio de articulación dialéctica entre la esfera del *hacer* (acción) y del *ser* (pensamiento), como se construye y reproduce la subjetividad o la conciencia social de los individuos.

El lugar de producción-reproducción de la conciencia social. La sociedad civil

De modo general, se ha definido la sociedad civil como el conjunto de relaciones sociales, es decir de acciones que pueden tomar multitud de formas distintas, y sus expresiones, las instituciones (una escuela, una asociación cultural, una iglesia, etcétera). La sociedad civil es, en resumen, el campo de despliegue de la actividad social, o, como expresa Miguel Limia David en *Sociedad civil y participación en Cuba* (2003), la esfera de actividad y de relaciones *sui generis* —por su carácter integral— donde se producen las grandes

comunidades humanas y la vida inmediata, paralelamente con el poder político institucionalizado.

Con ella, de una forma más o menos precisa, se toma en consideración la esfera de conformación y despliegue de las relaciones socio-clasistas, socio-profesionales, socio-étnicas, raciales, nacionales, socio-generacionales, inter-genéricas, socio-demográficas, comunitarias, familiares, ideológico-espirituales, así como de la vida cotidiana, etc., en tanto fundamento y objeto del poder político. Entonces, desde el punto de vista de su volumen lógico, incluye comunidades, organizaciones, individuos, instituciones, normas, actividades, relaciones, valores, saberes, etcétera (Limia, 2003).

Unir esta concepción de sociedad civil con la teoría expuesta en el punto anterior, el proceso de producción-reproducción de la conciencia social como algo supeditado a la dimensión práxica, nos permite calificar la sociedad civil como el “ámbito de las ideologías”, como el espacio de elaboración y difusión de la conciencia social. Ahora bien, en esta función, Gramsci abordó la sociedad civil desde dos perspectivas:

1. *Abajo-arriba*. Sociedad civil como “*disgregación*” del sistema hegemónico (subversión).
2. *Arriba-abajo*. Sociedad civil como “*contenido ético*” de Estado (dominación).

La principal diferencia entre estos dos momentos está en la inexistencia en el primer caso, y existencia en el segundo, de un nexo, en palabras de Gramsci “orgánico”, entre sociedad civil y sociedad política, entre sociedad y Estado. La adhesión de cualquier teoría social de clase a la primera o segunda de estas dos concepciones de sociedad civil (dominación-subversión), variará en función de si su posición en la jerarquía social del poder se ubica arriba o abajo.

Como describe Jorge Luis Acanda en su libro *Sociedad civil y hegemonía* (2002), en el liberalismo temprano del

siglo XVII, en un contexto histórico de lucha liberal por el tránsito del feudalismo al capitalismo y, por tanto, desde una posición de oprimidos (abajo), “cuestionando los poderes de las monarquías despóticas y sus pretensiones de sanción divina, el liberalismo pretendió restringir los poderes del Estado y definir una esfera privada especial, independiente de la acción del Estado” (Held, 1991: 58), la sociedad civil, donde pudiera auto-desarrollarse como clase.

Aquí, ésta era entendida como el espacio donde los individuos propietarios desplegaban su actividad mercantil, como espacio público de intercambio e interacción económica. El desarrollo de tal sociedad civil, en estrecha interrelación con las nociones de *individuo* (entendido como varón propietario) y *razón* (transfigurada en razón instrumental, como expresión sublimada de las leyes del funcionamiento del mercado), fueron los tres elementos básicos y consustanciales de la revolución efectuada por la burguesía, y constituyó un arma fundamental para la disolución de la sociedad feudal y la creación de la modernidad.

La concepción liberal-temprana de la sociedad civil implicó, pues, la “autonomización” de lo social con respecto a lo político y lo estatal (Acanda, 2002: 133-135), la separación entre sociedad civil y sociedad política y la constitución de la sociedad civil como espacio de disgregación de la hegemonía feudal.

También Marx, partiendo de esta primera interpretación de la sociedad civil, en *La guerra civil en Francia* (1871), donde aporta ideas de carácter estratégico para los proyectos socialistas ulteriores, señala, particularmente en el capítulo tercero, la sociedad civil —ejemplificada mediante la Comuna de París— como el espacio desde donde articular la organización de los trabajadores y el proceso revolucionario enfilado contra la burguesía y el capitalismo (Marx, 1955: I, 539-555).

Por el contrario, esta concepción cambia cuando la sociedad civil se analiza desde *arriba*. Una vez situada en el poder, la burguesía se esforzó por neutralizar la carga o el contenido originalmente crítico de la sociedad civil, y por articular el enlace Estado-sociedad civil, para convertir a ésta en espacio no de rebelión sino de socialización. La nueva concepción de sociedad civil como “contenido ético” de Estado va conformándose de manera progresiva.

En contra del planteamiento inicial del liberalismo —Estado no interventor— (ruptura individuo-comunidad), Georg W. F. Hegel (1770-1831) planteó la necesidad, para conseguir la adhesión de los ciudadanos en torno al Estado, de crear unos valores éticos comunes, *Sittlichkeit* (diferencia entre interés público y privado), haciendo que el hombre dejara de concebirse como un simple sujeto individual y se apropiara “en sí” del *ciudadano abstracto del Estado*, que en su calidad de hombre individual devenga también *ser genérico*. Si bien el aporte de Hegel no rompió todavía la separación entre sociedad política y sociedad civil, sí fue el primero que concibió estas dos esferas no ya como contrapuestas, sino como profundamente interrelacionadas por nexos de exterioridad.

El proceso de fusión completa entre sociedad política y civil se produce, como describió brillantemente Gramsci en *Cuadernos de cárcel*, a partir de 1848. La fuerte y creciente organización de la clase obrera en diversas formas asociativas y sus demandas en torno a los “derechos de ciudadanía” hacía aparecer a ésta como un verdadero peligro para el poder burgués. Tal situación arrancó al liberalismo un cambio en el sentido de fortalecimiento del Estado: de intervencionismo o garantía de derechos a los ciudadanos se pasa de la concepción del *Estado garante* —de la individualidad— a la del *Estado gerente*. Ahora bien:

[...] el Estado burgués no sólo reforzó su presencia en la economía, sino que el liberalismo legitimó su intrusión en la propia esfera de *lo civil*, para que regulara los espacios de asociatividad de forma tal que lograra impedir o limitar la constitución de entes colectivos capaces de desafiar el dominio del capital (Acanda, 2002: 237).

Todo aquel conjunto de organismos o instituciones sociales que hasta el momento eran considerados privados (escuela, universidad, asociaciones culturales, etcétera) pasan ahora a ser públicas, del Estado —*politización de la sociedad civil*—. Gramsci señala:

[...] además de la escuela en sus diversos grados [...], se debe hacer una lista de las instituciones que han de considerarse de utilidad para la instrucción y la cultura públicas y que, como tales se consideran, de hecho, en una serie de Estados; estas instituciones no serían accesibles al gran público —y es evidente que por razones nacionales han de ser accesibles— sin una intervención estatal (Gramsci, 1972: 82-83).

Surgieron las formas modernas de dominación, basadas en lo que puede denominarse *expansión molecular del Estado*, en un redimensionamiento de su morfología. El Estado capitalista se reestructuró por medio de un proceso que asimiló el desarrollo complejo de la sociedad civil a la estructura general de la dominación —la politización de lo social implicó la socialización de la política (Gramsci, 1972: 241).

El sujeto ya no es considerado en el ámbito de sus actos, sino de sus virtualidades, se entra en lo que Michel Foucault (1926-1984), en *Vigilar y castigar* (1975), partiendo de la teoría del “*panoptismo*”, de la “*sociedad panóptica*”, de Jeremy Bentham (1748-1832), llamó la época de la *ortopedia social* o *sociedad disciplinaria* (Foucault, 1986: 199-232). Se trata de una forma de poder basada en la conversión de los diferentes espacios de *lo civil* en productores de reglas capaces de “pre-encauzar” las conductas de los individuos

hacia lo considerado “socialmente bueno” por las clases dominantes. Una organización social a partir y en el espacio de la cual emergen determinados tipos de saber y conocimientos que reproducen la dominación.

Sociedad civil y sociedad política, pues, se fusionan; este giro influye en la creación de una nueva concepción de sociedad civil, la de ésta como “contenido ético de Estado”. Sin embargo, esta expresión hace referencia a una fusión orientada simplemente a mantener y consolidar la gobernabilidad de la sociedad capitalista o, en su defecto, a reconstruirla, pero no a una superación de la antinomia dirigentes-dirigidos, categoría inherente a todo proyecto socialista donde la ciudadanía —sociedad civil— se convierte en sujeto de gobierno o de Estado —sociedad política.

El papel del derecho y de la economía. El “sistema cruzado de validez y eficacia” como motor del proceso de producción-reproducción de la dominación

La explicación formulada hasta ahora sobre el proceso de producción-reproducción de la conciencia social y el lugar donde este proceso se desarrolla, la sociedad civil, nos permite considerar y comprender la ideología o conciencia social —no como “posesiones” subjetivas autónomas de los individuos, sino como procesos sociales *en curso* que constituyen y reconstituyen constantemente nuestra identidad. La conciencia no se presenta como una magnitud estática, sino como un proceso en temporadas ininterrumpidas. Sin embargo, falta explicar todavía cómo, o en virtud de qué *fuerza invisible*, se aplican las normas a la vida social y se pone en movimiento este proceso social dentro de los canales de la cultura. Falta explicar qué determina o hace de la convivencia un “orden”, a partir del cual existe determinado sistema cultural o de relaciones sociales, premisa del proceso de producción-reproducción de la dominación.

Para la explicación de esa “fuerza invisible” de ordenación debemos recurrir a lo que llamaré *sistema cruzado de validez y eficacia* entre derecho y economía.

Empezaré refiriéndome a las nociones de “validez” y “eficacia”, tanto para el derecho como la economía, que voy a tomar como base para mi explicación.

En el campo jurídico, Hans Kelsen (1881-1973) planteó esta distinción en sus obras *Teoría pura del derecho* (1934) y *Teoría general del derecho y del Estado* (1945). En ellas define la *validez* de una norma como su “modo particular de existencia”, y añade “para que una norma exista —y, por tanto, tenga validez— es preciso que haya sido creada por un acto que transcurre en el espacio y el tiempo” (Kelsen, 1960: 35). Mientras que *eficacia* es:

[...] cuando el hombre se comporta de acuerdo con las normas legales. Que las normas son verdaderamente obedecidas [...] La *validez* es una cualidad de la ley, la llamada *eficacia* lo es del comportamiento de hecho del hombre y no, como parece sugerir el uso lingüístico, de la ley en sí misma (Kelsen, 1945: 40).

Años después Norberto Bobbio formulará y desarrollará de nuevo, en la misma dirección que Kelsen, esta distinción en *Teoría general del derecho* (1954):

[...] el problema de la validez es el problema de la existencia de la regla en cuanto a tal, independientemente del juicio de valor sobre su contenido de justicia. El problema de la validez se resuelve con un juicio, no de valor, sino de existencia o de hecho. El problema de la *eficacia* —en cambio— es el problema de si la norma es o no cumplida por las personas a quienes se dirige [...] hay normas que son cumplidas universalmente de manera espontánea, esas son las más eficaces (Bobbio, 1993: 34-35).

Mientras la investigación para determinar la validez de una norma es de carácter empírico-racional, la investigación para determinar su eficacia es de carácter histórico-causal.

En este sentido, podemos decir que el derecho, entendido en sentido amplio, será *válido* cuando existan los medios e instituciones que propicien la realización de sus disposiciones normativas y de los derechos y deberes que de él resulten, y será *eficaz* cuando disponga del consenso activo de sus destinatarios, cuando sea acatado y respetado conscientemente, sin requerir la presión del aparato coercitivo del Estado (derecho legislado) o de la desaprobación por parte de la conciencia común, cuando exista la denominada *opinio iuris* u *opinio necessitatis*, que es la convicción social de la necesidad y la obligatoriedad de la norma.

En el caso de la economía, y en el mismo sentido, diremos que un sistema económico será *válido* cuando, desde un punto de vista empírico-racional, existan los mecanismos que le permitan su desarrollo conforme a un fin “de clase” (la ley del valor, el mercado, etc., en el caso de un sistema económico capitalista, y la planificación como instrumento principal de dirección, la existencia de un aparato productivo estatal, etc., en un sistema económico socialista), y será *eficaz*, cuando, fruto de factores histórico-causales, este sistema económico cuente con el consentimiento de los ciudadanos.

Pero, ¿cómo adquieren el derecho y la economía su *validez* y *eficacia*, y, por lo tanto, se crea un determinado *orden social organizado*?

Cruce de validez

Resulta hoy un hecho evidente que no se puede considerar el derecho como aislado ni abstractamente, sino como algo que depende de una realidad histórica concreta, en la que el derecho adquiere su genuino significado, así como su justificación. Ningún derecho nace de la nada, sino parte

de actos humanos vigentes anteriormente, los incorpora y reelabora. En *Tratado general de la filosofía del derecho* (1959), Luis Recasens Siches (nac. 1903) plantea:

[...] una norma jurídica es un pedazo de vida humana objetivada. Sea cual fuera su origen concreto (consuetudinario, legislativo, reglamentario, judicial, etcétera), una norma jurídica encarna un tipo de acción humana que, después de haber sido vivida o pensada por el sujeto o los sujetos que la produjeron, deja un rastro o queda en el recuerdo como un plan que se convierte en pauta normativa apoyada por el poder jurídico, es decir, por el Estado (Recasens Siches, 1978: 108).

El derecho por tanto, como norma o conjunto de normas, como ordenamiento jurídico, no puede pensarse sin tener en cuenta esta dimensión de su contenido, que consiste en relaciones humanas concretas en el espacio y el tiempo. La realidad objetiva determina el nacimiento o la transformación del derecho.

Tal concepción del derecho, con vigencia en la actualidad, surge en el siglo XVIII con la asunción del poder por parte de la burguesía y la aparición y la consolidación del Estado moderno como Estado soberano que asume el monopolio de la fuerza y la producción normativa. Con ello se produce el abandono de la concepción de inmutabilidad y universalidad del derecho —modelo *ius naturalista*—, que situaba la producción normativa en un autor supra-humano, Dios o la naturaleza —en este sentido, Tomás de Aquino (1225-1274), en *Suma teológica*, escribía: “toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta en un punto de la ley natural, ya no será ley sino corrupción de ley”— (Peces-Barba, 1983: 30), y la aparición de un criterio particularista que afirma que el derecho posee una naturaleza y una existencia exclusivamente históricas. Se rompe la relación entre derecho y trascendentalidad universal y se constituye una relación

entre derecho y poder político propio de cada Estado. Las fuentes teórico-doctrinales de que se valió la burguesía para propiciar este cambio en la concepción jurídica, el cual le era útil para revestir de valor absoluto y prestar una justificación inmanente al contexto surgido con su toma del poder, fueron, por un lado, la tradición historicista dieciochesca de Carlos de Montesquieu (1689-1755), expresada principalmente en su obra *El espíritu de la leyes* (1748), en la cual, hablando de las leyes civiles, refleja ya esta mentalidad historicista:

[...] deben ser tan propias al pueblo para el cual han sido hechas, que es una gran casualidad si las de una nación pueden convenir a otra. Deben ser relativas al territorio físico del país, al clima frío, caluroso o templado, a la calidad del terreno, a su situación, a su grandeza, al género de vida de los pueblos, campesinos, cazadores o pastores; deben referirse al grado de libertad que la Constitución puede soportar; a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a sus riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus modos. En fin, tienen relación entre ellas, lo tienen con su origen con la finalidad del legislador, con el orden de las cosas sobre el cual se establecen. Desde todos esos puntos de vista hay que considerarlas (Peces-Barba, 1983: 243-244).

Y, por otro lado, las aportaciones hechas, sobre la relación entre derecho y poder político, por el llamado *positivismo jurídico o estatista*, planteado originalmente por autores como Juan Bodino (1530-1596) en *Los seis libros de la república* (1576), donde introduce el concepto de *soberanía* y le otorga, como atributo central e importantísimo, la producción normativa: “El primer atributo del príncipe soberano es el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular” (Bodino, 1973: 66). O, años después, por Tomás Hobbes (1588-1679) en el *Leviatán* (1651), que conecta el tema de la función del poder con la noción contractualista (el

origen del poder soberano, sea un hombre en la monarquía o una asamblea de hombres en la democracia o la aristocracia, es el pacto social y su primera función es la producción de normas jurídicas).³

En consecuencia, se pasa de una interpretación que basaba la validez del derecho en su acuerdo con la naturaleza o el mandato divino, a una interpretación que lo funda en el apoyo en última instancia en el poder político de una sociedad con características históricas determinadas, cuyo signo distintivo de su soberanía será precisamente la no dependencia de otro poder y, consiguientemente, de otro derecho.

El derecho proviene pues, del poder, del Estado, y, en este sentido, la creación o la formación de derecho responde a los intereses o necesidades que en el campo económico, político, técnico, ideológico, etc., se presenten al grupo o la clase dominante. Estos intereses o necesidades influyen en la formación de normas jurídicas en tanto condicionan una determinada voluntad política y jurídica.

De entre todos estos elementos o intereses, el análisis del factor económico como determinante de derecho ha sido formulado principalmente por el materialismo histórico. En las cartas de Engels a J. Bloch del 21 de septiembre de 1890, y a H. Starkenburg, del 25 de enero de 1894, se afirma que los factores económicos no ejercen una influencia exclusiva en la formación jurídica, pero sí preponderante y, en último término, decisiva, sobre el derecho:

[...] no es que la situación económica sea la causa, en el sentido de ser el único agente activo y que todo lo demás no sea sino resultado pasivo. Se trata más bien de una acción y reacción mutuas, sobre la

3. Esta línea de relación entre derecho y poder se prolongará en el pensamiento anglosajón con Bentham —*Tra tados de legislación civil y penal* (1821)— y Austin —*Lectures on Jurisprudence* (1873)—, y en el continental con Ihering —*El fin del derecho* (1884).

base de la necesidad económica que, en último término, se impone (Engels, 1955: II, 537).

El propio Marx en el “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, escribió:

En la producción social de su vida los hombres se insertan en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que se corresponden con un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la base económica sobre la que se levanta un edificio jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (Marx, 1955: I, 373).

Aunque la influencia de la economía sobre el derecho no se puede “absolutizar” (los elementos que determinan el nacimiento, la conservación, la transformación o la destrucción del derecho, tanto en un sentido general histórico como en referencia a determinado ordenamiento jurídico, no son sólo económicos, sino también políticos, religiosos, éticos, etc., los cuales, como establece Eliaz Díaz en *Sociología y filosofía del derecho*, no deben analizarse entre sí como “entes” autónomos, sino al contrario, como sectores mutuamente relacionados de un proceso siempre abierto de totalización social) (Díaz, 1986: 202), es innegable que las causas económicas han sido históricamente, y son, importantes en la elaboración de parte del derecho. Múltiples ejemplos históricos lo demuestran. En *Teoría del derecho*, Edgar Bodenheimer señala algunos ejemplos: la institución de la clientela existente en el derecho romano primitivo, que creaba una especie de relación feudal entre el terrateniente rico y sus clientes, se fundaba en el hecho de que en la primitiva república romana —es decir, en el periodo que precedió a las grandes guerras de expansión— había en Roma pocos esclavos. Dada la falta de mano de obra esclava, los

grandes propietarios de tierras utilizaron a los ciudadanos romanos pobres para cultivar la tierra y los ligaron a esta tarea con un vínculo firme de dependencia personal; incluso hay ejemplos, a la inversa, de cómo mediante el derecho se ha pretendido contrarrestar la evolución económica. A comienzos de la Revolución Industrial, en los siglos XVI y XVII, el régimen de los Estuardo miraba con recelo las inversiones destinadas a ahorrar trabajo, creyendo que harían difícil el sostenimiento de la multitud de artesanos pobres. Se aprobaron muchas leyes que prohibían la introducción y el empleo de maquinaria; las leyes contra los *trusts* en los Estados Unidos nos ofrecen un paralelo moderno. El rápido crecimiento de las empresas capitalistas en el siglo XIX presagió la posibilidad de una concentración cada vez mayor de riqueza en manos de relativamente pocos individuos y sociedades. Surgió el peligro de que la aparición en la vida económica de la nación de los monopolios y los *trusts* produjera la elevación de precios, el paro forzoso y la destrucción del individualismo económico y la libre competencia. La Ley Sherman contra los *trusts* (*Sherman Antitrust Act*) de 1890, y su complemento, la Ley Clayton (*Clayton Act*) de 1914, fueron proyectadas para prevenir las consecuencias amenazadoras de ese desarrollo económico (Bodenheimer, 1942: 263-264).

En *Pena y estructura social* (1939), Otto Kirchheimer y Georg Rusche demuestran cómo los diferentes sistemas punitivos de la historia de la ejecución penal, en las variaciones que cada uno de ellos incluyó, están estrechamente vinculados con las distintas fases del desarrollo económico. Si bien durante la baja Edad Media, en el transcurso del siglo XVI, la inexistencia en Europa de escasez de mano de obra y la dura lucha por la existencia moldearon un sistema penal basado en penas corporales y de muerte,⁴ el

4. Durante el reinado de Enrique VIII en Inglaterra, 72,000 ladrones fueron ahorcados, y durante el periodo de la reina Elizabeth los vagabundos eran

cual se constituía en un medio para prevenir el excesivo incremento de la población; a partir de finales del siglo XVI —inicio del periodo mercantilista—, el surgimiento de grandes y ricas poblaciones urbanas que creó una necesidad interna por determinados bienes de consumo —además, la estabilidad de la demanda y el crecimiento del sistema financiero condujeron a una extensión constante de los mercados y a la seguridad para el empresario de poder colocar sus mercancías—, coincidió con una gran disminución del crecimiento demográfico, en Francia e Inglaterra a causa de las guerras religiosas y de los disturbios internos, y en Alemania por la Guerra de los Treinta Años, lo cual llevó a una escasez importante de mano de obra, y, a la vez, con el creciente interés que en este contexto recibía la posibilidad de explotación como fuerza de trabajo de los condenados, hizo que los métodos punitivos empezaran a sufrir profundos cambios, se abandonara el uso frecuente de las penas corporales y de muerte. Se crean, en esta época, las “casas de corrección”, antecedentes del sistema moderno de prisión. Estas instituciones surgidas en Londres (casa de Bridewel en 1555), pero desarrolladas en Holanda, país que poseía a finales del siglo XVI el sistema capitalista más avanzado de Europa, tenían como función emplear en la producción a los reclusos, pero, al mismo tiempo, hacerles adquirir hábitos laborales y adiestramiento profesional, a fin de que una vez en libertad se incorporaran voluntariamente al mercado de trabajo. La fuerza de trabajo de los reclusos era utilizada de dos formas: o eran las propias autoridades las que administraban las instituciones, era el caso de Francia o ciudades como Amsterdam, Bremen, Lübeck o Hamburgo, o los reclusos eran entregados en alquiler a un empresario privado,

linchados en hileras de 300 a 400 a la vez, todo esto teniendo en cuenta que la población inglesa de la época rondaba los tres millones; en Alemania, el verdugo de Nuremberg, Franz Schmidt, en 44 años de cargo (1544-1617), ejecutó a 361 personas (Rusche y Kirchheimer, 1984: 20).

caso de Londres. En el Decreto de 1687 por el cual se fundó la casa de corrección de Spandau (Holanda), se establecía abiertamente que el fin de la institución era promover la producción textil y remediar la carencia de tejedores en el país (Rusche y Kirchheimer, 1984: 20).

Asimismo, y como establece Barrington Moore en *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia* (trad. 1973), el proceso en el siglo XVII en Inglaterra, después de la guerra civil, de introducción, mediante las *enclosures*, de un modelo de agricultura comercial y capitalista que permitió: a) la formación de los primeros capitales que hicieron posible la inversión en la industria, y b) la aportación a ésta de una gran cantidad de mano de obra asalariada proveniente del gran número de desposeídos sin tierra fruto de las *enclosures*, supuso una evolución económica que se plasmó, entre otras cosas, en el desarrollo del derecho contractual inglés (Moore, 1973: 13-41).

Ahora bien, una vez visto cómo la economía influye en la existencia y, por tanto, validez del derecho, veamos, a la inversa, cómo el derecho influye también, de manera determinante, en la conformación de los fenómenos económicos, en la existencia o validez de la economía.

Seguramente una de las mejores aportaciones teóricas que han servido para desmentir la idea del derecho como simple siervo de la economía, surgida a partir de un mal uso en el tiempo del binomio utilizado por Marx como metáfora en el célebre texto del “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, base-superestructura, y ver la acción recíproca que existe entre ambas ramas, es la *teoría del derecho como forma social*, establecida por el filósofo alemán Rudolf Stammler (1856-1938) en su obra *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia. Una investigación filosófico social* (trad. 1929).

Como establece Óscar Correas en el artículo “El derecho como forma social” (1981), esta teoría, de la que se sirve

Stammler para lanzar su dura crítica contra la posición materialista de Marx, se basa en la dicotomía *materia-forma* desarrollada por Aristóteles y Emmanuel Kant (1724-1804), la cual se refiere a la *forma* como *logos*. Para ambos autores, la *forma* es la especificidad, la específica existencia de un pedazo de *materia*. En el caso de una estatua de bronce, por ejemplo, ella es estatua por la *forma* impresa en el bronce, como *materia*, como bronce, podría ser otra cosa. La *forma* es, pues, el ser auténtico, la existencia concreto-efectiva o real del fenómeno. La *forma* es el *logos* o la *esencia* de la cosa. Para ambos, además, la forma es anterior a la materia, existe antes que la materia. La diferencia entre ellos, empero, está en que Aristóteles habla de un *logos* inmanente a las cosas y Kant se refiere a un *logos* inmanente en el pensamiento (Correas, 1983: 9-38).

En la aplicación de esta dicotomía a la relación derecho-economía, Stammler parte de una definición de *sociedad* como un:

[...] espacio de convivencia social en el que, a diferencia de un simple espacio de coexistencia física entre individuos, existe un conjunto de reglas dictadas por los hombres para el régimen de su convivencia y a las que someten sus relaciones y el comercio de su vida común
 [...] Dentro de este concepto de sociedad hay que distinguir como elementos necesariamente enlazados, la *forma* y la *materia* (Stammler, 1929: 78 y 102).

Por *materia* entiende lo que llama *acción económica del hombre*, la economía, que describe como “la cooperación humana para la satisfacción de las necesidades de cuantos conviven” (Stammler, 1929: 120), y por *forma* entiende el derecho, el conjunto de regulaciones exteriores de la conducta que condicionan o determinan esta cooperación humana. Entre economía y derecho “de lo que se trata es

de una relación entre la forma ordenadora (derecho) y la materia regulada (economía)” (Stammler, 1929: 201).

Además, y extrapolando la afirmación aristotélico-kantiana de que la forma no es a posteriori de la materia sino algo inmanente a ella, Stammler establece que lo único que hace el derecho, a través de su actividad, es institucionalizar unas normas que simplemente ya *son*, pues la acción económica del ser humano, entendida como cooperación para la satisfacción de necesidades, ya lleva implícita *en sí* una reglas de interrelación. Ello lleva al autor alemán a concebir la relación entre derecho y economía no como una *acción dialéctica*, sino como *identidad*:

[...] no es exacto concebir la relación entre el orden jurídico y la economía social al modo de una *influencia causal*, colocándola bajo el punto de vista de la relación de *causa a efecto*, pues esto presupondría que ambos factores, economía y derecho, gozasen de una existencia independiente como dos objetos distintos [...]. El derecho no es algo con existencia propia y sustanciabilidad frente a la convivencia social sobre la que actúa de un modo determinado, sino que toda norma jurídica lleva siempre consigo, necesariamente, una regulación de la economía social sobre la que recae. [...] Asimismo, tampoco la economía social es algo con existencia propia y sustantivada, sobre lo que la regulación jurídica no tuviese sino influir (Stammler, 1929: 202-203).

De la teoría del derecho como forma social de Rudolf Stammler, este segundo aspecto, forma como a priori o inmanente a la materia, no es aceptable. No podemos decir que economía y derecho sean la misma cosa. Como establece Edgar Bodenheimer en *Teoría del derecho*, Stammler se basa en una extensión inadmisibile del término derecho. Habrá siempre relaciones económicas entre los seres humanos, pero esas relaciones pueden estar muy imperfecta o

inadecuadamente rodeadas o completadas por relaciones jurídicas. El derecho es sólo concomitante de ciertas formas de vida económica, pero no es condición lógicamente de la vida económica como tal.

A su vez, puede también haber normas jurídicas que tengan muy poco que ver con la economía; el derecho administrativo moderno tiene muchas normas técnicas que se refieren a detalles de administración o dirección inconexos con problemas económicos, o las reglamentaciones del tráfico, por ejemplo (Bodenheimer, 1942: 258 y 265).

No obstante, y en el aspecto que aquí nos interesa, sí nos es útil de esta teoría la idea de *forma* para poder afirmar que el derecho interviene activamente en la existencia de la economía y, consecuentemente, en su validez, pues éste es, en definitiva y en muchas ocasiones, la forma de existencia concreta, el *logos* o el *ser real*, de los fenómenos económicos. El actual orden económico capitalista, por ejemplo, es inconcebible sin las instituciones jurídicas de la propiedad y el contrato, o el concepto económico de *mercancía* es ininteligible sin referencia al principio jurídico de la libre disposición.

Cruce de eficacia

Respecto del tema de la eficacia y empezando con el derecho. Para entender el asunto de la eficacia del derecho es necesario, en primer lugar, corregir la apreciación muchas veces corriente de que el derecho es algo así como una “cosa”, en el sentido de ser algo objetivo, inerte, que allí está, como separado de las personas, esperando ser puesta en acción. El derecho no es algo objetivo e inerte, separado de la persona, sino algo que existe en la persona.

Resulta claro que la obediencia del derecho —su *eficacia*— viene dada por la posibilidad de coacción, pero también por un fenómeno psicológico: no sólo con la fuerza se puede ejercer el poder. Las personas obedecen o desobedecen las

normas impulsadas o motivadas por un sentido de moralidad, por creer que estas son “buenas” o “malas”, “justas” o “injustas”. Esta idea fue expresada ya por la llamada *concepción psicologista del derecho*, concretamente por el sociólogo jurista alemán Georg Jellinek con su obra *Teoría general del Estado*, donde pone de manifiesto cómo el derecho se basa en último término en un elemento subjetivo y psicológico, en la convicción de su fuerza obligatoria para el individuo:

La positividad del derecho descansa, pues, en última instancia, en la convicción de su obligatoriedad, sobre este elemento puramente subjetivo se edifica todo el orden jurídico. Esta es la consecuencia necesaria del reconocimiento de que el derecho es interior a nosotros, de que es una función de la comunidad humana y necesita, por tanto, descansar en elementos puramente psicológicos (Jellinek, 1914: I, 423).

Ya antes de Jellinek, Ernst Rudolf Bierling (1841-1919), en *Juristische Prinzipienlehre* (1894), había reconocido que el aspecto interno de toda norma consiste en la motivación de su cumplimiento, lo decisivo son las disposiciones psíquicas, para Bierling el concepto de *reconocimiento* desempeña un papel fundamental en la definición del derecho: “Derecho, en sentido jurídico, es, en general, aquello que las personas que conviven en alguna comunidad reconocen recíprocamente como norma y regla de esta convivencia” (Alexy, 1994: 23). En la actualidad, otra variante de una definición de derecho, en la que desempeña un papel esencial el aspecto interno bajo la forma de una expectativa normativa de comportamiento, se encuentra en Niklas Luhmann (1927-1998), con su *Rechtssoziologie* (1972): “podemos definir el derecho como estructura de un sistema social que se basa en la generalización congruente de expectativas, normativas y comportamiento” (Alexy, 1994: 428).

Pero, ¿quién o qué determina este sentido de moralidad?,

¿qué determina lo que los humanos creen como bueno o malo? Tanto el propio Jellinek como otros autores circunscritos en la concepción psicologista, Eugene Ehrlich o Gabriel Tarde, afirman que tal sentido de moralidad es modelado y determinado, en gran parte, no por principios de *justicia* absolutos y universales, como establece la interpretación iusnaturalista, sino por el poder del hábito, por lo que llaman la *fuerza normativa de lo real*.

El origen de la creencia de que existen relaciones normales procede de una determinada actitud del hombre, psicológicamente condicionada, ante los hechos. El hombre ve lo que constantemente le rodea, lo que sin cesar percibe y sin interrupción ejecuta, no sólo como un hecho, sino también como una norma de juicio, a la que intenta hacer que se conformen y se adecuen los hechos heterogéneos y discordantes (Alexy, 1994: 428).

Los humanos consideran que las cosas hechas de cierta manera son justas o injustas por la simple razón de que ellos, sus padres y sus antepasados, se han acostumbrado a ese modo particular de hacerlas.

Esto nos lleva, consecuentemente, a afirmar que el derecho, en tanto orden prescriptivo, que determina lo aceptable y lo repudiable, lo plausible y lo reprimible dentro de un sistema de relaciones sociales, sólo puede gozar de *eficacia* cuando sus representaciones o concepciones de *lo normativo* se desenvuelven de un modo análogo a *lo real*.

La existencia de un derecho de carácter *consensualista*, para usar la distinción entre teorías coactivistas y consensualistas del derecho formulada por A. Ruiz-Miguel en *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio* (1983), es decir, que sea eficaz, que el elemento coercitivo se manifieste no sólo como condición externa sino también, y sobre todo, como elemento interno, como parte de la misma personalidad individual o elemento de autodisciplina (Ruiz-Miguel,

1983: 297-304), exige que el derecho no sea sólo voluntad política normativamente expresada, sino que sea además declaración o expresión de los valores que predominan en la sociedad en un momento determinado. Como afirma G. Peces-Barba en *Introducción a la filosofía del derecho*: “El derecho es cultura y debe estar inserto en una forma general de cultura propia de cada tiempo histórico” (Peces-Barba, 1983: 86).

En consecuencia, la eficacia del derecho tiene como punto de apoyo o premisa, como condición, su adaptación a las relaciones materiales vitales histórico-concretas de las personas, que están constituidas, en gran parte, por la actividad económica, por la economía.

De no producirse esta correspondencia economía-derecho nos encontraríamos ante una situación de conflicto entre órdenes normativos en el cual el derecho positivo y estático —*jurídico-formal*— no se correspondería con las normas o reglas que rigen el funcionamiento-organización social, el orden jurídico no realizaría las aspiraciones sociales.

Antonio Gramsci, en los textos de los *Cuadernos de cárcel* posteriores a 1931, define esta situación como un momento donde, si bien existe una base o infraestructura económica, se dan “dos superestructuras”, dos tipos de organización a nivel superestructural, en conflicto, con lo cual resulta imposible la existencia del nexo orgánico infraestructura-superestructura indispensable para la hegemonía bloque histórico (en esta situación, las orientaciones dadas por la clase dominante no encuentran justificación *ideo-lógica* en las otras clases). Por ello Gramsci se refiere a la necesidad, para toda clase social que quiera tomar el poder e instaurar un orden jurídico favorable a sus intereses, de promover primero una transición o adaptación de la realidad social hacia su ideología-cultura:

La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como *dominio* y como *dirección intelectual y moral*. Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a liquidar o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder, y aunque lo tenga firmemente en las manos, se hace dominante pero tiene que seguir siendo también dirigente. [...] debe haber una actividad hegemónica incluso antes de llegar al poder, no se tiene que contar sólo con la fuerza material que da el poder para ejercer una dirección eficaz (Gramsci, 1977: 486).

A este proceso previo de transformación de las relaciones sociales por parte de una clase Gramsci lo llama una *revolución pasiva* o *revolución sin revolución*, tomando un concepto que había sido utilizado por Vincenzo Couco (1770-1823) para referirse a la revolución napolitana de 1799.

Sobre este tema, Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), explicó de forma brillante cómo la expansión, durante los siglos XVI y XVII, del protestantismo ascético de impronta calvinista-puritana, el cual anclaba su ética en la *teoría de la predestinación*,⁵ permitió a la burguesía —el mapa de consolidación de la Reforma viene a coincidir con las áreas del mundo francogermano y fla-

5. Esta teoría parte de los siguientes principios: Dios ha decidido desde la eternidad condenar a una parte de la humanidad y salvar a la otra, sin que los hombres puedan hacer nada para alterar este designio divino. A las preguntas que este axioma genera inmediatamente en cada uno de los creyentes: ¿soy yo un elegido?, ¿cómo puedo estar seguro de esta elección?, los calvinistas predicán a sus creyentes que tienen la obligación de sentirse elegidos y rechazar cualquier duda como “tentación del demonio”, pues si faltaba esa seguridad era señal de una fe insuficiente. La manera de estar seguros de su elección es un trabajo profesional permanente e infatigable; sólo llevando una vida orientada sistemáticamente al trabajo profesional como medio para la glorificación de Dios se puede tener la certeza subjetiva de ser un elegido. El trabajo sin descanso no sirve para “conquistar” la salvación, pero sí para liberar al creyente del miedo acerca de su salvación.

menco donde existe mayor desarrollo comercial— empezar a desarrollar en la población una “mentalidad capitalista” ya antes de las revoluciones con que más tarde conquistaría el poder. La Reforma protestante, mediante su teoría de la predestinación, desarrolló en los creyentes calvinistas un modo de vida caracterizado por la sistematización y por la organización completa de la vida en torno al trabajo. Si antes el trabajo era un medio, el individuo trabajaba para conseguir el dinero necesario con que satisfacer sus necesidades materiales, y en caso de disponer de alguna riqueza evitaba trabajar, ahora el trabajo se convierte en un fin en sí mismo (surge la idea de *profesión*), el individuo queda referido a la idea de trabajar y ganar dinero como el objetivo de su vida. Se crea el “hombre económico” moderno (Weber, 2001). En el siglo XVII, señala M. Foucault en *Vigilar y castigar*, en el reglamento de las grandes manufacturas se podían leer artículos como este: “Todas las personas..., al llegar por la mañana a su lugar, antes de trabajar comenzarán por lavarse las manos, ofrecerán a Dios su trabajo, harán el signo de la cruz y se pondrán a trabajar” (Foucault, 1986: 153).

Finalmente, el sociólogo norteamericano John Lewis Gillin (1871-1958), en su obra *Introduction to Sociology* (1942), describe también este momento de desajustes entre varios elementos, en este caso derecho y economía, en la configuración total de la cultura y que interfiere seriamente en la existencia de consenso, denominándola como una situación de *patología social* (Bustamante, 1946: II, 44-47).

En resumen, la *eficacia* del derecho estará condicionada, pues, por la integración o coincidencia de sus concepciones normativas, con la subjetividad o conjunto de valores que se desprenden de la realidad material-económica.

Veamos ahora, a la inversa, cómo la eficacia de la economía depende, a la vez, del derecho. Si bien la aparición de lo que, en *Economía y sociedad*, Weber denominó un modelo de derecho racional-formal, remonta sus orígenes al

derecho romano, su pleno desarrollo se logra en el ámbito del Estado moderno. Como establece J. Sánchez Azcona en *Normatividad social. Ensayo de sociología jurídica* (1983), con anterioridad a la modernidad el sistema jurídico se constituía de las llamadas *compilaciones de leyes*, caracterizadas por: constituir normas confusas que incluían un conjunto de leyes de todo tipo, leyes antiguas y recientes, y en las que no era posible determinar cuándo se estaba frente a una norma objetiva o cuándo frente a un derecho subjetivo, ni cuándo frente a una acción de derecho civil o una de penal, pues toda falta era considerada delito; desconocer las obligaciones y los contratos, o no ser tampoco posible la distinción entre derecho público y privado, dado que la actividad tendiente a la creación de normas y la que busca su aplicación se confundían (Sánchez Azcona, 1983: 58-59). A partir de las revoluciones burguesas, este orden jurídico basado en generalidades de interpretación abstracta es sustituido por un nuevo modelo basado en el constitucionalismo y la codificación —ambos, manifestaciones de un mismo proceso—. La codificación implicará la producción de legislación ordenada sistemáticamente e integrada en diferentes cuerpos normativos unitarios según materias o códigos. A diferencia del contenido generalizado, diverso y desordenado de las compilaciones, los códigos se caracterizan por: a) referirse a un único sector del ordenamiento jurídico (civil, mercantil, penal, etcétera), y regular de forma completa todos los problemas que en la materia sobre la cual versa se puedan dar. Hay una voluntad de exhaustividad; b) constituir una ley sistemática y articulada, que se compone de una estructura muy clara y ordenada, con la intención de incluir desde unos principios iniciales o conceptos generales hasta unos últimos preceptos concretos y específicos, y c) usar un lenguaje claro y específico para presentar la redacción de las normas y artículos con claridad y precisión absolutas (Maluquer de Montes Bernet, 2003: 26).

Tal proceso supondrá una *institucionalización de lo real*, del sistema de relaciones sociales existente —incluidas las relaciones económicas—, en el plano de lo jurídico, el cual se expande transversalmente en el conjunto de la esfera civil. Se produce un proceso de asimilación de la realidad por parte de la estructura jurídica, se crea una situación, descrita por Rudolf Von Jhering (1818-1892) en su libro *El derecho de la vida cotidiana* (1891), en la que hay una acción reguladora de hasta el último rincón de lo social, todos los sucesos ordinarios de la vida diaria están regulados y pueden considerarse desde una perspectiva jurídica (Jhering, 1993).

Tal *racionalización* del sistema jurídico, constituido como orden abstracto diferenciado, se caracterizará principalmente por una posibilidad de *calculabilidad y previsibilidad* de cualquier acto humano, que tendrá como consecuencia el hecho de que el derecho ya no se le aparecerá a los hombres como un simple vehículo o mediación de su actividad social y económica, sino como la relación social o económica misma. Se toma la relación jurídica como si fuera el acto esencial mismo, y como el derecho está dotado de legitimidad o eficacia (obediencia), la cual le viene dada: a) por la adhesión al *principio de legalidad* (la creencia general en el sometimiento a aquellas leyes que han estado sancionadas por los órganos y procedimientos formalmente establecidos), y b) por el hecho de que esta legalidad tiene como fundamento material aquellos valores que los hábitos y costumbres —la fuerza normativa de lo real— han convertido, como hemos señalado antes, en “justo” y “bueno”; esta legitimidad o eficacia se extenderá o será otorgada también a la realidad económica que hay detrás de la norma jurídica, a la acción-objeto de la norma, que será interpretada también como “justa” o “buena” (fetichismo jurídico).

En resumen, en la modernidad derecho y economía son dos aspectos específicamente distintos de la vida común.

Ahora bien, a pesar de sus diferencias, para su *existencia-validez y legitimidad-eficacia*, necesitan uno del otro. Por una parte, todo sistema jurídico, de modo general, existe como tal en tanto ha venido determinado, entre otros, por unos intereses económicos que han condicionado la voluntad política del legislador, y todo sistema económico sólo puede existir, a la vez, mediante una determinada “forma” expresada en instituciones jurídicas (contrato, propiedad, capacidad de obrar, etcétera) que le permite *ser y desarrollarse* (validez). Y, por otra parte, todo sistema jurídico es considerado “justo” por los ciudadanos y, por lo tanto, legitimado, cuando sus representaciones de lo normativo coinciden con los usos y la subjetividad social propios de la realidad material-económica en que se da (lo *real* determina un *sentido de moralidad* concreto), y todo sistema económico dispondrá igualmente de legitimidad cuando, apareciéndose a la gente —debido a la *racionalización* del sistema jurídico— el derecho, no como vehículo de sus relaciones socioeconómicas, sino como el acto esencial mismo, la noción de “justo” propia del derecho se extiende a la economía —*lo determinante deviene determinado* (eficacia).

De esta dialéctica o cruce de *validez* entre derecho y economía surge una *realidad ontológica* u *objetiva* histórico-concreta, mientras que de su dialéctica o cruce de *eficacia* nace determinada realidad *gnoseológica* o *subjetiva*. Ambas, juntas, conforman o constituyen determinado sistema de relaciones sociales en toda su plenitud (*cotidianidad-mito* o *en sí*), a partir o dentro del cual tiene lugar el movimiento rotatorio PEI-PRI (*dialéctica de lo cotidiano*). Es en este sentido que designo el “sistema cruzado de validez y eficacia” entre derecho y economía, como el elemento o la “fuerza invisible” que pone en marcha, como el motor, el proceso de producción-reproducción de la conciencia social. ☞

Fecha de recepción: 19 de octubre de 2005
 Fecha de aceptación: 03 de febrero de 2006

Bibliografía

- Acanda, J. L., *Sociedad civil y hegemonía*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2000.
- Alexy, R., *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Althusser, L., *Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Aristóteles, *Poética. Obras*, Madrid, Aguilar, 1973.
- Bobbio, N. , *Teoría general del derecho*, Madrid, Debate, 1993.
- Bodenheimer, E. , *Teoría del derecho*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Bodino, J., *Los seis libros de la república*, Madrid, Aguilar, 1973.
- Bustamante, A. S., *Sociología jurídica*, Facultad de Derecho, La Habana, Departamento de Publicaciones de la Universidad de La Habana, 1946.
- Correas, O. , *La ideología jurídica*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1983.
- Díaz, E., *Sociología y filosofía del derecho*, Madrid, Taurus Ediciones, 1986.
- Foucault, M. , *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- Geertz, G. , “La ideología como sistema cultural”, en VV.AA., *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971.
- Gramsci, A., *Antología*, México, Siglo XXI, 1977.
- , *Cultura y literatura*, Barcelona, Península, 1972.
- Held, D., *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1991.
- Jellinek, G., *Teoría general del Estado*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1914.
- Jhering, R. V., *El derecho de la vida cotidiana*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1993.
- Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos, 1960.
- , *General Theory of Law and State*, Harvard University Press, 1945.

- Lefebvre, H., *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza, 1972.
- Limia David, M., *Sociedad civil y participación en Cuba*, en *Biblioteca jurídica. Edición electrónica*, recopilación de textos elaborada por la Fiscalía General de la República de Cuba, La Habana, 2003.
- Luckmann, T., *Teoría de la acción social*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Maluquer de Montes Bernet, C. J., *Codificación, persona y negocio jurídico*, Barcelona, Bosch, 2003.
- Marx, K. y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, Progreso, 1955.
- , *La ideología alemana*, Barcelona, Laia, 1987.
- Moore, B. , *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Barcelona, Península, 1973.
- Montañez, M., “Contribución al debate sobre el papel del sujeto investigador, en particular, y del sujeto en general en la producción de conocimiento”, *Recerca*, Castelló, Universitat Jaume I, 2004.
- Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Panikkar, R., *L'esperit de la política. Homo Politicus*, Barcelona, Edicions 62, 1999.
- Peces-Barba, G., *Introducción a la filosofía del derecho*, Debate, 1983.
- Recasens Siches, L., *Tratado general de filosofía del derecho*, México, Porrúa, 1978.
- Ruiz-Miguel, A., *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Rusche, G. y O. Kirchheimer, *Pena y estructura social*, Bogotá-Colombia, Temis, 1984.
- Sánchez Azcona, J., *Normatividad social. Ensayo de sociología jurídica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

Bibliografía

- Schütz, A., *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós 1993.
- Stammler, R., *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia. Una investigación-filosófico social*, Madrid, Reus, 1929.
- Veron, E. , *Hacia una teoría del proceso ideológico*, en VVAA., *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2001.