

# NEW LEFT REVIEW 106

SEGUNDA ÉPOCA

SEPTIEMBRE - OCTUBRE 2017

## EDITORIAL

DANIEL FINN Lusoanomalías 7

## ENTREVISTA

CATARINA MARTINS El experimento portugués 37

## DEBATE

NANCY FRASER ¿Una nueva forma de capitalismo? 61

LUC BOLTANSKI Y  
ARNAUD ESQUERRE Enriquecimiento, beneficio,  
crítica 71

## ARTÍCULOS

MARCO D'ERAMO La ciudad no tan eterna 83

SVEN LÜTTICKEN Las personas de Hegel 115

## CRÍTICA

WANG CHAOHUA La primera revolución de China 137

NIKIL SAVAL El extrañamiento de dos islas 155

TOR KREVER Expertos espectrales 171

---

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

INSTITUTO  
**25M**  
DEMOCRACIA

**ts**  
d traficantes de sueños

---

SUSCRÍBETE

SVEN LÜTTICKEN

## LA ECONOMÍA JURÍDICA

### *Notas sobre la forma legal y la forma estética*

**N**O ES CASUAL que los autores de las primeras grandes obras sobre filosofía de la estética, Kant y Hegel, publicasen también grandes obras sobre filosofía del derecho. Cuando la estética emergió como rama de la filosofía, en el siglo XVIII, no fue como filosofía del arte o de las artes, sino como filosofía de los sentidos. La filosofía moderna intentó fundarse solo en la razón, en el sujeto como *cogito* puro; y en el proceso, se separó del mundo. La estética fue el intento por parte de la filosofía de reconectar razón y sentido, sujeto y objeto. El arte se convirtió en un elemento central de este proyecto, porque en él la materia parecía ya imbuida de razón. Con independencia de su medio, la obra de arte es un objeto sensorial, que parece verdaderamente perceptivo y, sin embargo, somos incapaces de captar plenamente su funcionamiento esencial. Construida de acuerdo con una lógica oscura, la obra de arte es un puente entre la filosofía y el mundo, pero también un constante reto para la reivindicación del dominio por parte de la filosofía. Si en el ámbito de la estética el mundo material se revela como «débilmente afín a la razón», en el derecho la razón sale al mundo e intenta regular el enmarañado caos de lo social<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Una versión más breve de este texto se escribió para la Contour Biennale 8 («Poliphonic Worlds; Justice as Medium») de Mechelen. Mi agradecimiento a los participantes en el seminario teórico que impartí en el Dutch Art Institute. La expresión «débilmente afín a la razón» es de Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, p. 17 [ed. cast.: *La estética como ideología*, Madrid, 2006].

En su obra crítica, Kant no solo abrió un abismo entre sujeto y objeto, sino también dentro del sujeto: entre las esferas de la razón pura y la razón práctica. En ambos casos, sin embargo, encontramos ejemplos de formalismo kantiano. En el ámbito de la razón pura, la forma no es algo dado con anterioridad en los sentidos o en el objeto sino impuesto por la mente, que forma la materia de los sentidos a través del espacio y el tiempo. La *Ding an sich* [cosa en sí] es incognoscible. Solo vemos las cosas del modo en el que nosotros las formamos. En el ámbito de la razón práctica, Kant plantea una ley moral fundamental, el imperativo categórico, que se abstrae de cualesquiera elementos particulares: *actúa solo de manera tal que puedas desear que tu máxima se convierta en ley universal*<sup>2</sup>. De acuerdo con el convincente análisis de Andrews Reath, Kant «afirma que solo un principio formal puede ser la base de los imperativos categóricos aplicables a la necesidad» y «aboga por las conexiones analíticas entre la libertad de la voluntad y la forma de una ley, sosteniendo que una voluntad “a la que la mera forma de otorgar una máxima en forma de ley puede por sí sola servir como ley es una voluntad libre”»<sup>3</sup>.

### *Leyes estéticas*

Con su tercera crítica, la *Crítica del discernimiento* (1790), Kant intentó superar los abismos que su proyecto crítico había abierto con el concepto de juicio estético: si algo se considera hermoso, es como si la razón y el mundo estuviesen en armonía. En *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1794-1795), Schiller se propuso demostrar que la estética no solo era capaz de superar la división kantiana entre razón y experiencia sensorial, sino también que la experiencia estética (en particular, la experiencia de lo hermoso) podría elevar el carácter moral de la humanidad de modo tal que los conflictos sociales se resolverían y la humanidad quedaría libre de la anquilosante naturaleza «mecánica» de la vida moderna. Con su noción de «instinto de juego» o «pulsión de juego» [*Spieltrieb*], Schiller intenta mejorar a Kant. Sostiene que el «hombre» está dividido entre el «instinto sensorial», por una parte, y el «instinto formal», por otra. Nuestro instinto sensorial nos sujeta al mundo material y nos entrega al tiempo. Si nos guiásemos solo por nuestros sentidos, estaríamos completamente perdidos entre una miríada de impresiones

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge, 2011, 4:421, p. 71 [ed. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, 2010].

<sup>3</sup> Andrews Reath, «Formal Principles and the Form of a Law», en A. Reath y J. Timmermann (eds.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, Cambridge, 2010, p. 32.

y deseos. Nuestro instinto formal impone orden en el mundo: nos da leyes (leyes para los juicios del conocimiento y leyes para las acciones morales) y estas leyes formales parecen existir fuera del tiempo y con independencia de la experiencia empírica. La pulsión de juego es la síntesis de estos dos instintos: los sentidos y la razón. Lejos de ser un juicio estético desinteresado, la «pulsión de juego» de Schiller es una estética vivida, que modela activamente el mundo al tiempo que sintetiza lo sensorial y lo moral. Lo estético, tal y como lo entiende Schiller, no intenta suplantarse el dominio de la razón, la estatalidad o el derecho. La experiencia estética tiene el poder de imbuir las leyes formales y los preceptos morales de resonancia emocional. El arte, en otras palabras, puede «humanizar» los preceptos morales kantianos, supuestamente fríos e inhumanos. Como tal, Schiller presenta la educación estética como el modo más eficaz de impartir y aplicar las leyes formales. La educación estética es, en consecuencia, el requisito necesario para la creación del Estado ideal de Schiller.

En sus obras dramáticas, así como en las históricas, a menudo Schiller trataba de luchas heroicas contra la opresión y en pro de una sociedad más justa y libre. Es autor de una obra teatral ambientada en el contexto de la guerra de independencia de Holanda contra España (*Don Carlos*) y de un tratado histórico sobre el tema. «Historia de la revuelta de Holanda contra el dominio español» (1788). En su ensayo sobre «La legislación de Licurgo y Solón» (pronunciado primero en forma de conferencia en agosto de 1789, tras el asalto a la Bastilla), Schiller sostiene que el Estado no es un fin en sí mismo, sino que cumple el propósito de permitir que los seres humanos realicen su propio potencial: «Si la constitución de un Estado dificulta el progreso de la mente, es despreciable y perjudicial, por muy bien meditado que pueda estar en lo demás, y por logrado que esté como obra de su especie»<sup>4</sup>. El desarrollo de la pulsión de juego, de una estética vivida, se vuelve potencialmente contra los Estados y las leyes injustos. Por otro lado, hacia el final de la *Educación estética* hallamos un proceso familiar:

En el Estado estético todos los ciudadanos son libres, incluidos aquellos que no son más que herramientas: ciudadanos libres con derechos iguales a los del más noble, y el intelecto que violentamente somete la masa aquiescente a sus fines debe aquí solicitar asentimiento. De ese modo, el ideal de igualdad se cumple aquí en el ámbito de la apariencia estética, un ideal que tan

---

<sup>4</sup> Friedrich Schiller, «The Legislation of Lycurgus and Solon», en *Friedrich Schiller: Poet of Freedom*, vol. 2, Washington DC, 1988, p. 301.

vivamente desearía el entusiasta ver realizado en su esencia; y si es cierto que las buenas maneras maduran con más rapidez y en mayor medida en la cercanía del trono, deberíamos reconocer también aquí la dispensación benévola que a menudo solo parece limitar al hombre en el mundo real, la mejor para lanzarlo al ideal<sup>5</sup>.

Aquí, la experiencia estética no se convierte en complemento o realización de la justicia, sino en su sustituta.

La estética permitía a la razón perderse agradablemente en el mundo de los sentidos, en la *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* [la propositividad sin propósito]. A este respecto, lo estético complementaba a su opuesto, lo jurídico, y a su racionalidad intencional. Pero el derecho tiene un componente estético propio: la capacidad creativa para modelar y remodelar el mundo en el que vivimos. Las leyes no solo enmarcan o juzgan aquello que ya existe: esculpen la realidad social y le dan vida. La razón jurídica se convierte aquí en fuerza productiva: un idealismo operativo o una abstracción real<sup>6</sup>. Lo estético, por su parte, ha oscilado en su relación con la razón productiva o instrumental a lo largo de los años: ha sido al mismo tiempo el estridente oponente de la razón y su cumplimiento último.

La estética contemporánea debe tener en cuenta nuevas y recientemente poderosas formas híbridas de razón instrumental: con un mundo social en el que los modos de racionalidad jurídica, tecnológica y científica se fusionan para crear nuevas formas de ver (como las técnicas de vigilancia y los pasaportes biométricos) y nuevos modos de legislar la vida (como los cultivos patentados). Artistas y colectivos artísticos están desarrollando prácticas estéticas que pretenden intervenir en el mundo rápidamente cambiante y disputado del derecho: el asombroso *doppelgänger* del arte. Las obras de arte abordan directamente cuestiones de legalidad e ilegalidad: con los derechos de propiedad intelectual, la ciencia forense, las causas judiciales y los centros de detención<sup>7</sup>. Este artículo no es un examen de dichas prácticas, sino un intento de establecer una base histórica y teórica para dicho examen.

---

<sup>5</sup> Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, Londres, 2016, *Carta 27*, p. 138.

<sup>6</sup> Respecto al «nomos productivo» en torno a 1800 (centrado aquí en Cuvier y las ciencias naturales, no en el pensamiento jurídico), véase Denise Ferreira da Silva, *Toward a Global Idea of Race*, Minneapolis, 2007, pp. 97-113.

<sup>7</sup> Dichas prácticas varían desde Adelita Husni-Bey a Lawrence Abu Hamdan, desde Judy Radul a Trevor Paglen, desde Agency a Superflex y Metahaven, desde las investigaciones de Forensic Architecture a la New World Summit de Jonas Staal.

*Persona y propiedad*

Para entender qué está en juego en estos proyectos, quizá sea útil recordar la estética idealista y la teoría jurídica, en especial Hegel y el uso crítico que Karl Marx hizo del pensamiento hegeliano. Las clases publicadas por Hegel sobre la filosofía del arte y sobre la filosofía del derecho empiezan como corresponde a un idealista: con los *Begriffe* (conceptos o nociones) fundamentales del campo en cuestión. En sus clases sobre estética, Hegel empieza con el concepto de lo hermoso, mientras que en los *Principios de la filosofía del derecho* (1820) empieza con los conceptos de voluntad, libertad y justicia. La filosofía de Hegel trata, crucialmente, de nociones que se convierten en realidad y, por lo tanto, *realizan la idea*, porque la idea es «*la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*», o el «*concepto adecuado*»<sup>8</sup>. La esfera del derecho, con sus leyes, es por lo tanto una «*realidad planteada por el concepto en sí*» [*durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit*]<sup>9</sup>.

En la autorrealización del concepto y su subjetividad todo es proceso, devenir más que ser: «*Ahora la idea ha demostrado ser en sí el concepto liberado de nuevo en su subjetividad de la inmediatez en la que se ha hundido en el objeto*»<sup>10</sup>. En el prefacio a la *Filosofía del derecho*, Hegel afirma que «*si la Idea se ve “solo como una idea”, una representación [Vorstellung] en el ámbito de la opinión, la filosofía ofrece el conocimiento opuesto de que nada es real excepto la Idea. Porque lo que importa es reconocer en la apariencia de lo temporal y lo transitorio la sustancia que es immanente y lo eterno que es presente*»<sup>11</sup>. La dialéctica hegeliana aspira a una «*reconciliación con la realidad*»<sup>12</sup>. Hablando de Platón, Hegel entona: «*Lo que es racional es real; y lo que es real es racional*»<sup>13</sup>.

En las lecciones sobre estética Hegel sigue la parte introductoria sobre el *Begriff* de lo bello con un extenso recorrido por la historia, mostrando cómo evolucionó dialécticamente el arte desde los egipcios hasta la era

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part 1: Science of Logic*, Cambridge, 2010, §213, p. 282; G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, Cambridge, 2010, p. 527 [ed. cast.: *Ciencia de la Lógica*, Madrid, 2011].

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), en *Werke* 7, Frankfurt, 1986, vol. 1, p. 29; G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. de Allen Wood, Cambridge, 1991, p. 25.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, cit., p. 673.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, cit., p. 20.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 20.

crística «moderna», pasando por los griegos; al final, la filosofía triunfa sobre el arte, porque el espíritu y sus ideas y nociones alcanzan un nivel de autorrealización que supera la limitación en formas sensoriales. En la teoría de Hegel, la idea de belleza está articulada y alcanza su plena realización en la historización y la museificación del arte del pasado<sup>14</sup>. En su *Filosofía del derecho*, Hegel se muestra mucho menos inclinado a seguir sus nociones a lo largo de la historia. La sección sustancial sobre la «ley abstracta» o el «derecho abstracto» muestra al Hegel más radical<sup>15</sup>. El derecho abstracto elimina todos los convencionalismos y todas las particularidades que el derecho ha acumulado a lo largo de décadas y en respuesta a circunstancias específicas. No se centra en el sujeto y el objeto, sino en los marcadores sociales y jurídicos de ambos: la persona y la cosa (*Sache*). Es la dialéctica entre ambas la que resulta fundamental. ¿Pero qué es una persona para Hegel?

La personalidad es, ante todo, una relación del «yo» abstracto consigo mismo. Es una forma de autobjetivación:

La personalidad solo comienza en el punto en el que el sujeto no tiene meramente conciencia de sí mismo en general como algo concreto y de algún modo determinado, sino una conciencia de sí mismo como un «yo» completamente abstracto, en el cual toda limitación y validez concretas son negadas e invalidadas. En la personalidad está, por lo tanto, el conocimiento del yo como un objeto [*Gegenstand*], pero como un objeto que ha sido elevado por el pensamiento a la simple infinitud y es por ello idéntico a sí mismo.

La caracterización de Hegel es notablemente ambigua, basada en los diversos usos y connotaciones del término *Person* (en alemán):

El mayor logro de un ser humano es el de ser persona; pero a pesar de ello, la simple abstracción «persona» contiene en sí algo despreciable, incluso en cuanto expresión. La persona es en esencia diferente del sujeto, porque el sujeto es solo la posibilidad de personalidad, dado que cualquier cosa viviente es un sujeto. Una persona es, por consiguiente, un sujeto consciente de su subjetividad, porque como persona, soy completamente para

---

<sup>14</sup> Esta es la deliciosa recursividad de la estética hegeliana: un campo que había sido introducido para garantizar que el pensamiento pudiera reconciliarse con los sentidos mata a su sujeto; esta es la famosa muerte del arte de Hegel. *Ceci tuera cela*, como Victor Hugo dijo de la relación entre el libro impreso y la catedral gótica (en una novela publicada el año de la muerte de Hegel).

<sup>15</sup> *Abstraktes Recht* es habitualmente traducido como «derecho abstracto» en función del título del libro de Hegel y su distinción entre «derecho» y «ley» (§211, etcétera); sin embargo, «*Recht*» se traduce más comúnmente como «ley» y tiene una cualidad idiomática en alemán que «derecho» simplemente no posee en este contexto.

mí: la persona es la individualidad de la libertad en el puro ser para sí. En cuanto *esta* persona, me reconozco como libre en mí y puedo abstraerme de todo, puesto que no me confronta nada más que la pura personalidad. Y, sin embargo, en cuanto *esta* persona soy algo completamente determinado: por la edad, por la estatura, por el lugar en el que estoy y por cualesquiera otras particularidades [*Partikularitäten*] que me resulten acacer<sup>16</sup>.

Para Hegel, por lo tanto, «la personalidad es, en consecuencia, al mismo tiempo lo sublime y lo completamente ordinario; contiene esta unidad de lo infinito y lo absolutamente finito»<sup>17</sup>. Una persona es un sujeto capturado; se plantea como universal precisamente a través de los detalles personales concretos que permiten la identificación. De hecho, es como si la caracterización de la persona hecha por Hegel fuese una sublimación idealista del actual documento de identidad, ese «cuerpo legal» del ciudadano<sup>18</sup>. El Imperio napoleónico había dado pasos en este sentido, al imponer a los trabajadores franceses la obligación de portar un *livret d'ouvrier*, que los situaba en una relación altamente dependiente de sus empleadores y que contenía detalles de estatura, color de ojos, color de pelo y otros rasgos físicos. Byron recogió uno de esos documentos del campo de batalla de Waterloo, mientras componía el Canto III de *Las peregrinaciones de Childe Harold*<sup>19</sup>. La estatua de Byron realizada por Thorvaldsen lo muestra como autor de *Childe Harold*, un sujeto visionario y un tipo de persona muy distinto del ciudadano francés carente de libertad, encadenado a su *livret*. Algunas personas son más iguales que otras.

Kant distinguió aún entre *jus personale* y *jus reale*, la tradicional distinción, derivada del derecho romano, entre derecho de personas y derecho de cosas. Kant introdujo el «*jus realiter personale*» para resolver las contradicciones en teoría (pero solo en teoría): la esposa, el siervo y el niño no eran personas plenas ni verdaderas cosas; eran sujetos dependientes, parecidos a cosas<sup>20</sup>. Por el contrario, Hegel rechaza la división de derechos planteada en el derecho romano o por Kant, afirmando que «el derecho personal es en esencia un *derecho de las cosas*» [*das persönliche Recht ist wesentlich Sachenrecht*]: ser una persona es tener (derecho a

<sup>16</sup> C. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Rights*, cit., §35, p. 68.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> El término cuerpo legal me lo sugirió Nina Støttrup Larsen, en referencia a ciertos proyectos de Heath Bunting que suponen la creación de alias.

<sup>19</sup> El botín recolectado por Byron en Waterloo se conserva en el King's College de Londres: [kingscollections.org/exhibitions/specialcollections/byron/napoleon/spoils](http://kingscollections.org/exhibitions/specialcollections/byron/napoleon/spoils).

<sup>20</sup> Véase el análisis de Bernard Edelman, *Ownership of the Image: Elements for a Marxist Theory of Law*, Londres, 1979, pp. 142-169.



poseer) cosas<sup>21</sup>. En un párrafo ante cuya lectura uno imagina a Marx prorrumpiendo en una carcajada liberadora, Hegel suprime de un plumazo el *Ding an sich* kantiano al establecer «el absoluto *derecho de apropiación* que los seres humanos tienen sobre todas las cosas» [*absolute Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen*]<sup>22</sup>. La noción de cosa en sí incognoscible e inasible no tiene sentido cuando todo hace referencia a asir, a tomar posesión y, en último término, a poseer legalmente la cosa<sup>23</sup>. La distinción entre *Personenrecht* y *Sachenrecht* es, por consiguiente, falsa y el derecho es en último término un derecho de propiedad.

Asimismo, al plantear una personalidad universal, Hegel da un decisivo paso más allá de Kant y su *jus realiter personale*. Como lo expresa Bernard Edelman, equivalió a la aparición de «un sujeto universal en el derecho», que creó una reserva disponible de trabajo «libre», de trabajadores que vendían su única propiedad, la capacidad de trabajar, a los capitalistas<sup>24</sup>. Por supuesto, esta subjetividad universal tiene muchos de los rasgos de la ficción: al igual que en el Imperio napoleónico, en el que el soldado-trabajador raso necesitaba un *livret* pero el general no, en la Prusia posnapoleónica las divisiones y las jerarquías de hecho entre diferentes grados de personalidad desmienten la noción universalista de Hegel. Podemos cuestionar, por supuesto, en qué medida Hegel consideraba que el Estado prusiano fuese una realización de su ideal de monarquía constitucional. A pesar de las promesas efectuadas durante las Guerras napoleónicas, Prusia no disponía de constitución escrita, aunque esto no parece haber sido un requisito para Hegel; lo que importaba era que los poderes del monarca no fuesen ilimitados, sino limitados y definidos por el derecho y la costumbre. La descripción que Hegel hace de la monarquía constitucional quizá fuese una medida relativamente liberal dentro de los debates prusianos del momento, pero sus ataques a la idea de soberanía popular, que consideraba una locura peligrosa, y su insistencia en la necesidad de un monarca como única persona que encarna la personalidad del Estado deben considerarse fundamentalmente conservadores<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> C. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Rights*, cit., §40, p. 71.

<sup>22</sup> *Ibid.*, §44, p. 75.

<sup>23</sup> Véase también B. Edelman, *Ownership of the Image: Elements for a Marxist Theory of Law*, cit., p. 177.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 143-191.

<sup>25</sup> Véase C. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Rights*, cit., §279.

Al contrario que el mito kojéviano, Hegel nunca sostiene que la historia equivalga a la lucha entre amos y esclavos; su dialéctica amo-esclavo pertenece al ámbito del espíritu subjetivo y articula la formación de la autoconciencia<sup>26</sup>. Históricamente, la esclavitud pertenece a las primeras fases de desarrollo del *Geist*; en el cristianismo, está obsoleta. Esto no le impide a Hegel culpar a las víctimas y sugerir que las formas de esclavitud que, de manera desconcertante, siguen existiendo, se deben a que los esclavos tienen la mente atrapada en un estado no libre en tan gran medida como a las actividades de los traficantes y propietarios de esclavos<sup>27</sup>. La descripción que hace de la función de las mujeres en la sociedad de comienzos del siglo XIX no es mucho mejor: mientras que los hombres dirigen el Estado, las ciencias y la vida pública, las mujeres, en cuanto género «pasivo y subjetivo», pertenecen a la esfera doméstica<sup>28</sup>. Había, por supuesto, obstáculos legales al trabajo de las mujeres, que en Alemania y en muchos países europeos se mantuvieron hasta bien entrado el siglo XX.

Quizá sea tentador «escupir a Hegel» como ha pedido Carla Lonzi, pero también podría valer la pena pensar, con, a través de y contra Hegel; aliarse con el Hegel pensador de la contradicción frente al Hegel filósofo del Estado que habla de la reconciliación<sup>29</sup>. Podemos y debemos criticar a Hegel y a otros idealistas por presentar de manera implícita y explícita al hombre europeo como la verdadera encarnación del sujeto racional digno de la personalidad plena, enfrentándolo a otros, irracionales o subdesarrollados, a quienes se les negaba una propia subjetividad. Hay todavía, sin embargo, mucho que aprender al descifrar la peculiar mezcla de avances especulativos y bloqueos ideológicos planteados en la *Filosofía del derecho*. Aunque esta dista mucho, de hecho, de emplear un enfoque crítico del sistema judicial de su tiempo, sí hay una veta radical que recorre el texto de Hegel. En el intento de basar su filosofía del espíritu objetivo en conceptos fundamentales no derivados ni trazados históricamente, Hegel se vuelve radical: ataca las raíces (*radix*) del derecho moderno como condición jurídica de la propiedad. El sujeto

---

<sup>26</sup> Véase también Sven Lütticken, «Posthuman Prehistory», en *Cultural Revolution: Aesthetic Practice after Autonomy*, Berlín, 2017, pp. 115-117; y Perry Anderson, *A Zone of Engagement*, Londres, 1992, pp. 279-375.

<sup>27</sup> C. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Rights*, cit., §57, p. 88.

<sup>28</sup> *Ibid.*, §166, p. 206.

<sup>29</sup> Carla Lonzi, «Let's Spit on Hegel», en Paolo Bono y Sandra Kemp (eds.), *Italian Feminist Thought*, Oxford, 1991.

(humano) obtiene un doble, la *persona* jurídica, y esta persona es ante todo la portadora del derecho a poseer propiedades.

Compárese esto con los bienintencionados cánticos liberales a la democracia, la ley y los derechos humanos: Hegel sugiere que la propiedad es el derecho supremo, contra el que algo como el derecho a votar es una superestructura prescindible. Y si el paso que Hegel da más allá de la teoría jurídica de Kant se basaba precisamente en la insistencia en que «todo derecho deriva de la persona», como lo expresa Edelman, la cuestión de qué o quién es exactamente esa persona adquiere una importancia primordial<sup>30</sup>.

### *La forma de la ley y la forma-valor*

Analizando la abstracta «forma de la ley» kantiana y la «forma de vida» que podría corresponderse con ella, Giorgio Agamben sostiene lo siguiente:

El límite y también la virtud de la ética kantiana radica precisamente en haber mantenido vigente la forma de la ley como un principio vacío. ¿Pero qué es esa «forma de la ley»? ¿Y cómo, ante todo, debe uno comportarse ante dicha «forma de la ley», una vez que la voluntad no está determinada por un contenido particular? ¿Qué forma de vida le corresponde, en consecuencia, a la forma de la ley? ¿Acaso la ley moral no se convierte en una especie de «facultad inescrutable»?<sup>31</sup>

Hegel, en un giro antikantiano, desprecia con frecuencia el *Formalismus*, pero desarrolla un formalismo de la persona, cuyos rasgos individuales y distintivos son instrumentalizados para inscribirla como más seguridad en la personalidad «universal».

Marx, ese atento lector de la *Filosofía del derecho*, caracterizó el fetiche de la mercancía en términos que recuerdan a la persona de Hegel: la mercancía es un *sinnlich* *übersinnliches Ding* (una cosa sensorial suprasensorial, o natural sobrenatural), que resulta encontrarse a nuestro alcance, que podemos ver, poseer y tener; pero es también una entidad altamente misteriosa, cuyo valor no es transparente<sup>32</sup>. Como la persona de Hegel, la mercancía es al mismo tiempo «algo completamente

<sup>30</sup> B. Edelman, *Ownership of the Image: Elements for a Marxist Theory of Law*, cit., p. 172.

<sup>31</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford (CA), 1998, p. 52 [ed. cast.: *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, 1998].

<sup>32</sup> Karl Marx, *Capital*, vol. 1, trad. Ben Fowkes, Londres, 1976, p. 165; *El capital*, Madrid, 2000.

determinado» y una abstracción. Es una abstracción real, que opera en el mundo. Al analizar la abstracción real monetaria, Marx pudo tomar importantes claves de la descripción que Hegel hace de las abstracciones reales de la ley. Su noción de forma-valor es una polémica apropiación de modos de pensamiento idealistas.

Aunque por regla general rechazaba el formalismo, Hegel resalta la importancia de la *Formierung* (formación). Es una forma más elevada de *Besitzname* (tomar posesión) de una propiedad: «Cuando le *doy forma* a algo, su carácter determinado como mío recibe una externalidad *independentemente [für sich] existente [bestehende]* y deja de estar limitado a mi presencia en *este* tiempo y espacio, y a mi conocimiento y volición presentes»<sup>33</sup>. Aquí vemos, por lo tanto, que la *Formierung* mitiga la externalidad abstracta de la propiedad: «Dar forma a algo es el modo de tomar posesión más adaptado a la Idea, en la medida en la que combina lo subjetivo y lo objetivo. De otro modo, varía infinitamente de acuerdo con la naturaleza cualitativa de los objetos [*Gegenstände*] y la variedad de los fines subjetivos»<sup>34</sup>. Algunos de los ejemplos de formación planteados por Hegel son muy curiosos y merecen ser analizados en profundidad. El siguiente párrafo, §57, analiza el cuerpo y la mente humanos como algo que tiene existencia externa y objetiva, y que puede en consecuencia ser sometido a formación, o *Ausbildung*, activa, y contiene la nota antes mencionada sobre la esclavitud.

Podríamos decir que Marx invierte la síntesis idealista de Hegel, estando su insistencia en que la materia es formada por la persona posesiva. Después de todo, la forma-valor es un tipo perverso de forma, porque no es directa ni externamente observable. Por eso hace falta el extenso análisis efectuado por Marx en *El capital*, debido a un fallo de la forma. La «forma mercancía» comprende tanto una «forma natural» como una «forma-valor»; esta última, que, dentro del horizonte capitalista, casi funciona como un esquema trascendental kantiano, no la vemos<sup>35</sup>. Esto es aplicable también a su componente jurídico. En el arte contemporáneo, la práctica creada en Bruselas que opera bajo el nombre genérico de Agency (fundada por Kobe Matthys) hace tangible y sensible la compleja y a menudo contradictoria lógica de la forma-valor jurídica en sus exposiciones y montajes: Agency «invoca» *Cosas* que han sido sometidas

---

<sup>33</sup> C. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Rights*, cit., §56, p. 85.

<sup>34</sup> *Ibid.*, §56, pp. 85-86.

<sup>35</sup> K. Marx, *Capital*, cit., p. 197.

a algún tipo de disputa judicial, desde obras de arte a tarjetas de bingo generadas por ordenador y microorganismos patentados. Objetos de apariencia inocua se convierten en cosas disputadas desplegando copiosos «caprichos teológicos». Varios casos de Agency hacen referencia a imágenes en movimiento y movimientos: películas, bufonadas, danzas y coreografías. El movimiento en sí –fijado en cine o en partituras– se convierte en propiedad intelectual mientras los originadores de esos movimientos pasan a estar legalmente reconocidos como *creadores*<sup>36</sup>.

Marx sigue también a Hegel en un aspecto importante. Rechazando el formalismo kantiano, Hegel se acerca a articular la forma como un trabajo de formación, o de in-formación y trans-formación:

Debemos incluir también aquí el dar forma a lo orgánico. Los efectos que yo tengo en esto último no se mantienen meramente externos, sino que son asimilados por él, como en la preparación del suelo, el cultivo de plantas y la domesticación, alimentación y conservación de animales; otros ejemplos son las medidas que empleamos para utilizar materias primas o las fuerzas de la naturaleza, o la influencia que ejercemos sobre una sustancia [*Stoff*] para que la ejerza sobre otra, etcétera<sup>37</sup>.

Casi doscientos años después, es difícil no pensar en la agroindustria contemporánea y su reconfiguración y patentado del ADN de organismos vivos, una nueva oleada de privatización y explotación que no habría sorprendido a Marx. Siguiendo a Agamben, podríamos preguntar qué implicaría el desarrollo de formas de vida contra y dentro de la forma jurídica y la forma-valor vigentes. ¿Qué formas de resistencia podrían desarrollarse dentro del complejo jurídico de la forma-valor, y cómo podrían esas formas de resistencia usar la lógica misma del sistema jurídico contra dicho sistema?

### *Supervivencias y renacimientos*

Aunque Hegel criticaba la tendencia de otros pensadores a mezclar los derechos «que hacen referencia solo a la personalidad abstracta» con «los derechos que presuponen relaciones sustanciales, como el de familia y el de Estado», no menospreciaba estos últimos; en contraste con

---

<sup>36</sup> A este respecto, véase también B. Edelman, *Ownership of the Image: Elements for a Marxist Theory of Law*, cit., p. 44.

<sup>37</sup> C. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Rights*, cit., §56, p. 86.

Kant, los consideraba de gran importancia<sup>38</sup>. La *Filosofía del Derecho* está estructurada en tres partes, que tratan primero del «derecho abstracto», a continuación de la «moral» y por último del «*Sittlichkeit*», que Nisbet traduce al inglés como «*ethical life* [vida ética]» pero que, derivado de *Sitte*, tiene en alemán fuertes connotaciones de costumbres, de hábitos sociales y convencionalismos. Triunfa aquí el rechazo del formalismo por parte de Hegel, que se centra en aquellas «relaciones sustanciales» y se dedica a la tarea de reconciliar el pensamiento con la realidad. Aquí es también donde queda claro que la *Filosofía del Derecho* está obsesionado con la historia. Más precisamente, está obsesionado con la llamada Escuela histórica del Derecho, cuya figura más representativa, Gustav von Hugo, escribió una mordaz reseña sobre el libro de Hegel<sup>39</sup>.

Cuando Marx criticó la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en la década de 1840, parte de las críticas iban dirigidas de hecho contra la Escuela histórica del Derecho y von Hugo. De acuerdo con Marx, este romántico reaccionario «legitima la infamia de hoy con la infamia de ayer»; así es como siempre se habían hecho las cosas y como se hacían (en el Antiguo Régimen) estaba bien<sup>40</sup>. Si Hegel planteaba que lo real es racional, Marx sostiene que von Hugo justifica lo positivo (la realidad) *porque no es razonable*, puesto que al intentar demostrar que la realidad es razonable uno se vería obligado a aceptar un valor más elevado que la mera existencia bruta<sup>41</sup>. Es comprensible por qué Hegel deseaba distanciarse de dicho enfoque, pero ¿en qué medida difiere su resultado? Marx menciona, por ejemplo, la legitimación por parte de Hegel del mayorazgo, el legado de las propiedades nobles (y, por supuesto, del trono) al primer hijo varón. Aunque no hace comentarios acerca de la naturaleza obviamente patriarcal de esta institución, observa que: «El mayorazgo es la propiedad privada *encantada* por su propia independencia y esplendor

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, §40, p. 71; B. Edelman, *Ownership of the Image: Elements for a Marxist Theory of Law*, cit., p. 179.

<sup>39</sup> La famosa (y duramente crítica) reseña de Hugo sobre *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel se publicó por primera vez en 1821 en la *Göttingische gelehrte Anzeigen* y está reimpresa en G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, 1973, pp. 377-383.

<sup>40</sup> Karl Marx, «A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction» (1844), en *Early Writings*, Londres, 1992, p. 245 [ed. cast.: «En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción», en *Escritos de juventud*, México DF, 1982].

<sup>41</sup> Karl Marx, «Das philosophische Manifest der "Historischen Rechtsschule"» (1842), en *Early Writings* 1, cit., p. 79 [ed. cast.: «El manifiesto filosófico de la Escuela histórica del derecho», *Escritos de juventud*, cit.]; analizado por S. S. Praver, *Karl Marx and World Literature*, Londres, 2011, p. 39.

y plenamente inmersa en sí misma; es la propiedad privada elevada a la categoría de *religión*»<sup>42</sup>.

El mayorazgo no es, por supuesto, un invento precisamente moderno; como reliquia feudal, es una forma superlativa de propiedad en la medida en la que es propiedad *soberana*. Marx presenta esta supervivencia feudal dotada de futuro como un trastocamiento del esquema hegeliano de acuerdo con el cual la persona se fundamenta en la voluntad, y lega las cosas en propiedad:

La propiedad no es ya mía en la medida en la que «pongo mi voluntad en ella»; es más cierto decir que mi voluntad solo existe «en la medida en la que existe en la propiedad». Mi voluntad no posee, es poseída. Lo que otorga a las glorias del mayorazgo ese tinte *romántico* es que la propiedad privada, es decir, la voluntad privada en su forma más abstracta, voluntad *completamente ignorante*, carente de ética y bárbara, se hace aparecer como la síntesis más elevada del Estado político, la eliminación más activa de la voluntad y la lucha más amarga y sacrificada contra la *fragilidad humana*. Porque la *humanización* de la propiedad privada no parece más que una fragilidad *humana*<sup>43</sup>.

Como S. S. Praver ha observado, la expresión de Marx, el «*Romantischer Kitzel der Majoratsherrlichkeit*», evoca la literatura romántica, en especial la novela de E. T. A. Hoffmann, *Das Majorat* (1817) y la de Achim von Arnim, *Die Majoratsherren* (1820)<sup>44</sup>. Como la *historische Rechtsschule* [Escuela histórica del Derecho], los románticos dirigían su atención a la era prerrevolucionaria y sus normas sociales, costumbres y leyes, pero a diferencia de los juristas, tenían buen ojo para el horror gótico implícito en los retornos reaccionarios. Las novelas de Hoffmann y Arnim eran relatos de asesinato, traición, revolución y pérdida. En la de Arnim, una propiedad noble es finalmente convertida en fábrica por una judía —un genio maligno— que lo arruina todo. Podría contemplarse como reconocimiento de la transición de la vieja nobleza al nuevo 1 por 100 capitalista, identificado aquí, en un registro antisemita, con «los judíos». La teorización y la defensa que Hegel hace del *Majorat* va unida a la defensa de la monarquía, que por supuesto se basaba en el *Majorat*. Los sistemas políticos modernos intentaron llegar a una especie de conciliación entre el

<sup>42</sup> K. Marx, «Critique of Hegel's Doctrine of the State», en *Early Writings*, cit., p. 169 [ed. cast.: «Crítica del derecho del Estado de Hegel §§ 261-313», en *Escritos de juventud*, cit.].

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>44</sup> S. S. Praver, *Karl Marx and World Literature*, cit., p. 58.

poder soberano y el constituyente: la «monarquía constitucional» es un acuerdo revelador. Las asambleas constituyentes que redactaron constituciones a finales del siglo XVIII, y después les arrebataron el poder a los soberanos monárquicos, crearon en el proceso nuevas formas de soberanía; el compromiso histórico que es la «monarquía constitucional» es un resultado extrañamente lógico.

Dentro de la *Filosofía del derecho*, el capítulo dedicado a la *Sittlichkeit* es la parte «estética» en el aspecto de que intenta humanizar la fría universalidad del derecho abstracto, pero lo hace naturalizando los restos del feudalismo. Al mismo tiempo, podría sostenerse que con su concepción de la persona universal Hegel proporcionó una nueva base conceptual para la persistencia de la desigualdad y la explotación y para la protesta contra ella, siempre moviendo los límites entre la personalidad y su otro. Lo que parece una expresión de origen alemán, *Kein Mensch ist illegal*, se traduce como «nadie es ilegal», «ninguna persona es ilegal». Esta última es maravillosamente pleonástica, porque ser persona es precisamente ser «legal», estar capturado por la razón jurídica. Sin embargo, como en tiempos de Hegel, hay una proliferación de gradaciones, porque ser un inmigrante indocumentado es ser algo distinto de una cosa, pero también algo menos que ser una persona plena; y antiguos presos de Guantánamo como Mohamedou Ould Slahi, cuyo *Diario de Guantánamo* se publicó en una forma «redactada» que el artista Jonas Staal caracteriza como ejemplo de «abstracción estatal expandida», existen en un completo inframundo<sup>45</sup>.

Además, hasta para los ciudadanos «legales», la recogida y el tráfico de datos por parte de organizaciones gubernamentales y comerciales conduce a diversas formas de clasificación crediticia y «crédito social», cuyas repercusiones plenas se desconocen aún. Los datos de un monitor de actividad física bien podrían influir en la capacidad de una persona para comprar una propiedad inmobiliaria y el historial crediticio bien puede influir en el precio que uno deba pagar por un producto; a medida que las personas ceden la propiedad de su «cuerpo de datos», emergen las jerarquías neofeudales.

---

<sup>45</sup> Slahi fue liberado en 2016, tras catorce años sin juicio. El término «abstracción estatal expandida» procede de la inédita tesis doctoral de Jonas Staal.



*Idealismo corporativo*

Mientras que Hegel prestó bastante atención a las cuestiones de derechos de reproducción y propiedad intelectual, un campo todavía marginal en su tiempo, la atención a la persona «natural» lo llevó a descuidar la persona corporativa, «jurídica». La despacha con rapidez en un párrafo, en su avance hacia la apoteosis del Estado:

La llamada persona *jurídica*, [como] una sociedad, una comunidad o una familia, por muy concreta que pueda ser en sí misma, solo contiene la personalidad en abstracto como uno de sus momentos. En dicha persona, la personalidad no ha alcanzado aún la verdad de su existencia [*Existenz*]. El Estado, sin embargo, es precisamente esta totalidad en la que los momentos del concepto alcanzan actualidad de acuerdo con su verdad distintiva<sup>46</sup>.

Hoy en día, a menudo el Estado parece definirse ante todo como protector de las personas jurídicas. El video de Mariana Silva y Pedro Neves Marques titulado *Hobby Lobby vs. the Allegory of Justice*, y el actual proyecto de Zachary Formwalt sobre la personalidad corporativa en Estados Unidos se centran precisamente en esto<sup>47</sup>.

Si la soberanía es la capacidad para suspender la ley y las décadas recientes han contemplado la generalización del estado de excepción señalado por Agamben, un factor de esto es la proliferación de actores –desde la NSA estadounidense a Apple, desde Amazon a Frontex, desde tu compañía de seguros a Facebook– con capacidad para suspender los derechos de cada uno<sup>48</sup>. Como ha afirmado Benjamin Bratton, se ha producido un desligamiento de soberanía y territorio<sup>49</sup>. Al igual que Facebook y Monsanto, la NSA estadounidense y las fábricas de mentiras en Internet de Putin son actores globales. La idea del «Estado en retirada» siempre ha sido altamente ideológica; lo que ha ocurrido no ha sido tanto una retirada como una reforma en un campo cada vez con más actores.

Como sabidamente demostró Ernst Kantorowicz, la noción de *persona ficta* hunde sus raíces en la teología y la teoría jurídica medievales. La

<sup>46</sup> C. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Rights*, cit., §40, pp. 317-318.

<sup>47</sup> *Hobby Lobby vs. the Allegory of Justice* se centra en una causa judicial en Estados Unidos en la que a la persona corporativa (o a sus propietarios de creencia cristiana fundamentalista) se le otorga el derecho a recortar los derechos de las mujeres que trabajan para la empresa.

<sup>48</sup> Véase G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, cit.

<sup>49</sup> Benjamin Bratton, *The Stack: On Software and Sovereignty*, Cambridge (MA), 2015.

influyente explicación de Kantorowicz sobre el cuerpo místico/político/corporativo en la doctrina medieval ha sido criticada por Agamben por no hacer justicia a este origen pagano de la doctrina, sus raíces romanas, y por centrarse más en el aspecto «inocuo» de la soberanía, su perpetuidad, que en su naturaleza oscura y absoluta<sup>50</sup>. Marx, por el contrario, se centró precisamente en la Antigüedad romana para sostener que de manera limitada había desarrollado ya «los atributos de la persona jurídica, exactamente del individuo que participa en el intercambio», y de ese modo había anticipado «las relaciones jurídicas de la sociedad industrial y, en particular, el derecho que la nascente sociedad burguesa tenía necesariamente que afirmar contra la sociedad medieval», es decir, el derecho de las personas a vender libremente su fuerza de trabajo<sup>51</sup>.

Marx alude al gremio como «unidad superior y común» del trabajo en la Edad Media, y el principal pasaje de Hegel sobre las «corporaciones» —además de unos cuantos comentarios dispersos sobre las «personas jurídicas»— trata precisamente de la forma corporativa específica del gremio, esa reliquia medieval<sup>52</sup>. Si bien Prusia no se apresuró, de hecho, a adoptar una constitución una vez pasado el peligro de Napoleón, el Estado sí se modernizó durante la era napoleónica, aboliendo la servidumbre en 1807 y el sistema de gremios en 1810; esto significaba que quien deseara ejercer una profesión específica no tenía ya que pertenecer a un gremio<sup>53</sup>. Mientras que la abolición de la servidumbre proporcionó una nueva fuente de trabajo «libre», el fin de la pertenencia obligatoria a un gremio eliminó igualmente un obstáculo crucial para el espíritu empresarial.

Peter Beuth, miembro clave de la llamada Diputación Técnica y del *Gewerbeverein* del Estado prusiano, intentó dotar de competitividad a la industria y a los artesanos prusianos, industrializando la producción y al mismo tiempo mejorando la calidad de sus mercancías. En 1821 (en consecuencia, casi simultáneamente a la *Filosofía del derecho*), Beuth y Karl Friedrich Schinkel publicaron la primera entrega del *Vorbilder für*

---

<sup>50</sup> G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, cit., pp. 91-94; sobre Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (1957) [ed. cast. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 2012] y la personalidad, véase también Sven Lütticken, «Personajificación», *NLR* 96, enero-febrero de 2016.

<sup>51</sup> Karl Marx, *Grundrisse*, Londres, 1992, p. 246 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México DF, 1971].

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 245; C. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Rights*, cit., §250-256.

<sup>53</sup> Estas medidas formaron parte de las llamadas reformas de Stein-Hardenberg, iniciadas tras la derrota de Prusia ante Napoleón en la batalla de Jena en 1806: el pseudohegeliano «fin de la historia» de Alexandre Kojève.

*Fabrikanten und Handwerker* [Manuales para fabricantes y artesanos], que presentaba la reproducción de buenos objetos (normalmente históricos) para animar a los productores a dar a sus productos «la mayor perfección formal» [*die höchste Vollkommenheit der Form*]<sup>54</sup>. Vemos aquí, por lo tanto, en el propio tiempo de Hegel, los comienzos de un tipo de política industrial gubernamental que ha dado lugar al Estado corporativo de hoy, con su puerta giratoria entre el sector público y el privado. Equiparar la persona corporativa artificial en la medida de lo posible a la persona natural y sus derechos fue un paso crucial hacia este Estado corporativo.

Tras la victoria electoral de Donald Trump, el artista Zachary Formwalt recordó que el anterior candidato republicano a la presidencia (Mitt Romney) había respondido al grito de «¡Pongan fin a la personalidad corporativa ya!» con un «Las corporaciones son gente, amigo mío!». Históricamente, «la doctrina de la personalidad corporativa en Estados Unidos, so pretexto de proteger los intereses empresariales, privó más aún de representación a los mismos grupos contra los que Trump clamó durante toda su campaña»<sup>55</sup>. La Decimocuarta Enmienda de la Constitución estadounidense, que concede igualdad de derechos a «todas las personas nacidas o naturalizadas en Estados Unidos», se añadió después de la Guerra Civil para proteger los derechos de los antiguos esclavos; pero se ha utilizado principalmente para ampliar los derechos de las *personas jurídicas*.

En su reciente performance titulada *Night of January 16th: A Counter-Play*, Formwalt escenificó una edición de documentos pertenecientes a «una de las causas claves [que] condujeron a la doctrina de la personalidad corporativa en la década de 1880», en la que, como recuerda,

uno de los autores de la Decimocuarta Enmienda testificó en nombre de una corporación ferroviaria. Afirmó que se había insertado la palabra «persona», en lugar de «ciudadano», de modo que, además de los antiguos esclavos, para quienes se redactó expresamente la enmienda, incluyese también en su protección a las corporaciones. Dos pájaros de un tiro. Aunque más tarde se reveló que su testimonio era espurio, ayudó a sentar precedente judicial sobre el tema de la personalidad corporativa, y su

---

<sup>54</sup> Beuth y Schinkel citados en Miron Mislin, «Zum Verhältnis von Architektur, Kunstgewerbe und Industrie 1790-1850», en Angelika Thiekötter y Eckhard Siepmann (eds.), *Packeis und Pressglas. Von der Kunstgewerbebewegung zum Deutschen Werkbund*, Giessen, 1987, p. 44.

<sup>55</sup> Zachary Formwalt, *Grey Room* 65, otoño de 2016, Dossier postelectoral.

invención se convertiría simplemente en un detalle incómodo sin mayor consecuencia<sup>56</sup>.

Por su parte, algunos activistas intentan conceder la personalidad a animales no humanos, o incluso a plantas y ecosistemas enteros. Animales y plantas, por supuesto, pueden ser también patentados si se cumplen ciertos criterios. Autónoma y apropiada por alguien, eso puede ser una persona patentada: dicha categoría podría parecer paradójica, pero ¿acaso no somos cada uno de nosotros una personificación viviente de dicha paradoja? ¿No somos personas poseídas? ¿Y cuál es el valor de la personalidad si uno carece de ciudadanía? ¿No te convierte eso de hecho en una persona demediada, privada de muchos derechos esenciales, tales como el de vender el propio trabajo? ¿Y qué decir de aquellos trabajadores migrantes que *son* contratados e importados para efectuar un trabajo manual, por ejemplo en los países del Golfo (para construir el Guggenheim Abu Dhabi, por ejemplo), y que nada más llegar deben entregar sus pasaportes y trabajar como neoesclavos?

En Alemania, una coalición activista ha creado un tribunal para abordar lo que denominan el «complejo NSU»: un término que abarca no solo a la célula terrorista neonazi, cuyos asesinatos cometidos en serie en 2000-2007 están siendo por fin juzgados, sino también a los órganos estatales que han actuado en connivencia con los asesinos. Una serie de incómodas revelaciones ha relacionado al grupo NSU con la Verfassungsschutz (la Agencia de Seguridad Interior alemana). Un agente especial estaba presente en un cibercafé de Kassel en 2006 cuando su propietario, Halit Yozgat, fue asesinado por la NSU; el agente, que no comunicó el incidente en su momento, afirma ahora no haber visto ni oído nada. El «tribunal» para la NSU (no se trata de una institución judicial, por supuesto, sino de una asamblea parajudicial) ha encargado una reconstrucción de la situación al grupo Forensic Architecture, que había sido invitado a presentar pruebas en el verdadero juicio a la célula terrorista, una invitación que posteriormente fue retirada<sup>57</sup>.

El juicio a la NSU solo se hizo posible (e inevitable) cuando dos miembros clave de la organización, que fallaron en el atraco a un banco y se vieron rodeados por la policía, optaron por suicidarse en lugar de

---

<sup>56</sup> Z. Formwalt, declaración.

<sup>57</sup> Véase «Architects Seek to Debunk Spy's Testimony in Neo-Nazi Murder Trial», *The Guardian*, 7 de abril de 2017.

rendirse. El tercer miembro del grupo sí se entregó más tarde y está siendo ahora juzgado por asesinato, aunque no gracias al equipo operativo «Bosphorus» al que se asignó el caso, que buscó a los asesinos entre las comunidades turcas que habían sufrido los atentados. Incluso en ausencia de conexiones criminales o conflictos familiares serios, la etnia de las víctimas las convertía en sospechosas póstumas. En cuanto *Personen mit Migrationshintergrund*, eran claramente personas inferiores. Está funcionando un complejo sujeto/persona/ciudadano que sigue fortaleciendo las jerarquías. Existe hoy en día una firme percepción de la vacuidad de la noción liberal de personalidad universal, que otorga igualdad de derechos y oportunidades para todos. Si la persona es la actualización jurídica del sujeto, ¿no hay siempre un sujeto ideal tras la persona? ¿Será en algún momento posible desenredar la personalidad de la división entre lo que Denise Ferreira da Silva ha llamado el «yo transparente» (con connotaciones de blanco, varón, etcétera) y su otro, el «yo afectable», que no alcanza la verdadera subjetividad?<sup>58</sup>. Hay en algunos sectores una marcada tendencia a concluir que el «pensamiento occidental» es en sí culpable, que la negación hegeliana equivale a exterminio, que el pensamiento conceptual y la historicidad deben ser demolidos y que ahora uno tiene que ponerse de parte de la opacidad –la negritud– del subalterno, el esclavo, el sujeto, la no persona. Se prefiere el enredo a la autocracia del sujeto autoconstituido y su razonable senda de destrucción.

A pesar del deseo de superar los protocolos puestos en movimiento por la Ilustración, esta posición equivale a un esteticismo político radical que una vez más nos devuelve al proyecto estético nacido de las limitaciones y contradicciones de aquella. En la medida en la que pretendía superar el vacío entre la razón, o el sujeto, y el mundo de los sentidos, la estética filosófica era un proyecto reconciliador. Pero también actuaba como una forma de crítica inmanente a la autonomía de la razón o del sujeto; una crítica que se volvió más pronunciada en ciertas prácticas esteticistas y vanguardistas, que pretendían negar la racionalidad intencional (y a veces la racionalidad como tal) a favor de una vida de juego estético que sería la superación, no la compensación, de las leyes de la razón y las leyes del derecho.

Corremos, de nuevo, ese peligro. Por un lado, existe el riesgo planteado por el culto a la inmediatez: la sustitución del trabajo de negación

---

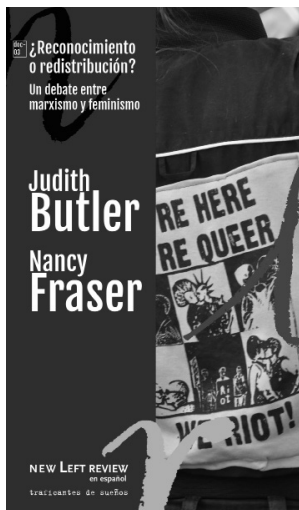
<sup>58</sup>D. Ferreira da Silva, *Toward a Global Idea of Race*, cit., esp. pp. 1-95.

histórica por una negación onírica de la historia. Por otro, corremos el riesgo de quedarnos aferrados a una historia como pesadilla: atrapados en la compulsión de repetir. Pero no hay alternativa, porque la «historicidad» no es una mera ideología de la que se pueda prescindir; cerrar los ojos no hará que amaine el temporal de la historia. En cuanto a lo de matar al sujeto, la persona y el ciudadano: también esto exigirá un paciente trabajo desde dentro, con los constructos jurídicos como medios, como materiales con diversos grados de maleabilidad y opacidad. La medialidad importa y la forma –como *Formierung*– importa. Aquellos que siempre hallan una forma, un cuerpo, para perpetuar su privilegio y su riqueza lo saben demasiado bien. El desarrollo de formas de resistencia y formas de vida tendrá en algunos casos que implicar la creación de personajes ficticios, y de personajes *doblemente* ficticios: si las corporaciones son gente, necesitamos convertirnos en corporaciones. Que es otra forma de decir: necesitamos conseguir actuar juntos y organizarnos. Y sí, la composición de este «nosotros» es parte del problema.

# traficantes de sueños

www.traficantes.net

C/Duque de Alba 13, 28012. Madrid



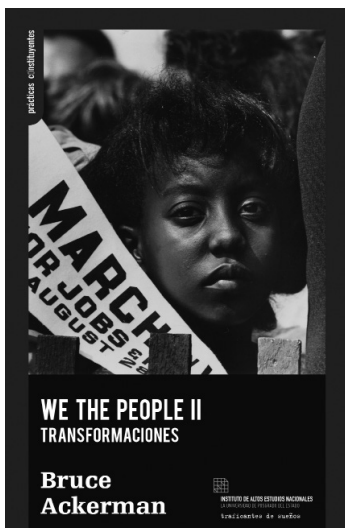
## ¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo

Judith Butler y  
Nancy Fraser

¿Forma parte la regulación heterosexual normativa del proceso de acumulación capitalista hasta el punto de resultar imprescindible para su propia supervivencia? Esta puede ser la pregunta en torno a la cual se organiza el debate entre estas dos importantes teóricas feministas a finales de los años noventa del siglo XX.

Colección: documentos 3

PVP: 9 €



## We the People II Transformaciones

Bruce Ackerman

*We the People* traza la historia del constitucionalismo estadounidense, desde la fundación de la República hasta la revolución de los derechos civiles de la década de 1960 y la crisis actual provocada por la governance neoliberal, para afirmar con todo vigor la función primordial desempeñada por el poder constituyente del pueblo estadounidense en el ritmo de producción de la norma constitucional y del derecho positivo.

Colección: Prácticas constituyentes 15

PVP: 25 €