

# **REFLEXIONES SOBRE LA LIBERTAD**

**VANESA LORENA BATTAGLINO (COMP.)**

**AUTORAS:**

**PATRICIA BRITOS - CARLA DEBENEDETTI - CELINA MARTIN - VANESA  
LORENA BATTAGLINO**

# REFLEXIONES SOBRE LA LIBERTAD

VANESA LORENA BATTAGLINO (COMP.)

PATRICIA BRITOS

CARLA DEBENEDETTI

CELINA MARTIN

VANESA LORENA BATTAGLINO



UNIVERSIDAD NACIONAL  
*de* MAR DEL PLATA

Reflexiones sobre la libertad / Patricia Britos ... [et al.] ; compilado por Vanesa Lorena Battaglino. - 1a ed. - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-544-865-0

1. Filosofía. 2. Política. 3. Investigación. I. Britos, Patricia II. Battaglino, Vanesa Lorena, comp.  
CDD 199.82

# Índice

## **Introducción general. El problema de la libertad**

*Vanesa Lorena Battaglino*..... 4

## **Marxismo, entre el determinismo y la libertad**

*Carla Debenedetti*.....14

## **Libertad y desarrollo humano**

*Vanesa Lorena Battaglino*.....33

## **¿Por quién doblan las campanas? La construcción del discurso desde el conocimiento situado**

*Celina Martín*.....51

## **Pornografía, libertad y feminismo**

*Patricia Britos*.....61

## **Introducción general**

### ***El problema de la libertad***

*Nada es más fértil en prodigios que el arte de ser libres;  
pero nada hay más arduo que el aprendizaje de la libertad...*

*Alexis de Tocqueville*

El problema de la libertad se presenta como uno de los asuntos más difíciles y complejos de la filosofía, especialmente por sus múltiples dimensiones y la variedad de cuestiones que implica. A pesar de que sobre la libertad se ha discutido, reflexionado y polemizado en abundancia, no siempre parece quedar del todo claro qué significa ser libre o en qué sentido el ser humano puede elegir libremente un curso de acción. Tanto en el plano teórico como práctico este problema ha suscitado interrogantes que siguen generando controversias, por lo que no resulta desatinado retomar la discusión y, una vez más, ofrecer algunas reflexiones sobre el tema.

En principio podría iniciarse este abordaje intentando esbozar alguna definición aproximada de la libertad. En tal sentido, es pertinente considerar que este concepto ha sido entendido de muy diversos modos a lo largo de la historia del pensamiento en la literatura filosófica. Así, se ha interpretado la libertad como posibilidad de autodeterminación, como acto voluntario, como oportunidad de elección, como espontaneidad, como ausencia de interferencias externas, como realización de una necesidad superior, etc. En términos generales, teniendo en cuenta el uso primigenio y más común, se podría denominar “libre” a aquella persona que no está sometida al dominio de otro, siendo dueña de sí y de sus actos. A partir de esta acepción los términos “libertad” y “libre” aludirían al modo peculiar de una acción caracterizada por carecer de toda coacción o determinación externa y, a la vez, de toda determinación interna que no sea dada por ella misma. Es justamente esta indeterminación y el dominio de los actos que resulta de ella lo que definiría la expresión “libre albedrío”.

Para dimensionar la complejidad que reviste el tema basta simplemente con señalar algunas concepciones básicas que se han desarrollado en distintas épocas.<sup>1</sup> Así, en la Antigüedad griega pueden distinguirse al menos tres sentidos primarios de la noción de libertad que, con sus múltiples matices, se manifestaron en diversos períodos. En primer lugar, se reconoce una libertad que podría denominarse natural y que se entiende como la posibilidad de sustraerse a un orden cósmico invariable y predeterminado. Este orden cósmico puede ser concebido como modo de operar del destino o como el orden de la naturaleza. En el primer caso, la idea de libertad frente al destino no necesariamente es interpretada como una muestra de grandeza o dignidad humana, puesto que se considera que las personas que han sido elegidas por el destino para realizarlo son libres en un sentido superior; se trata de una noción de libertad como realización de una necesidad. En el caso del orden cósmico como orden de la naturaleza, el problema de la libertad es distinto, puesto que se trata de establecer en qué medida una persona puede sustraerse a la imbricación interna de los acontecimientos naturales. El segundo sentido primario de la libertad entre los griegos alude a una libertad social o política, que es concebida primariamente como independencia o autonomía. La misma consiste en la posibilidad de regir el propio destino sin interferencia de otras comunidades. En el caso de los individuos dentro de una comunidad, consiste en obrar de acuerdo con las propias leyes. El tercer sentido en que puede interpretarse esta noción se refiere a la idea de una libertad personal, que también es interpretada como independencia o autonomía, pero en este caso de las presiones o coacciones procedentes de la comunidad. Desde esta perspectiva, aunque se reconozca que todo individuo es miembro de una comunidad y se proclame que se debe a ella, se le permite consagrarse al ocio. Pero cuando en lugar de permitirle disfrutar del ocio, es el individuo mismo quien lo asume como un derecho, entonces su libertad consiste en una separación de la comunidad, basada en la idea de que hay en las personas una realidad que no es estrictamente social sino más bien personal.

---

<sup>1</sup> En el abordaje de estas concepciones se sigue en parte el análisis desarrollado por Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*.

Durante el cristianismo los autores tomaron muchas de las ideas desarrolladas por los griegos, pero situaron la discusión dentro del marco del conflicto entre la libertad humana y la predestinación divina. Es por ello que frecuentemente el tema de la libertad estuvo relacionado con la cuestión de la gracia. En términos generales, los cristianos estimaron que la libertad como *libertas a coactione* (libertad ante la coacción) es insuficiente; como tampoco es suficiente el *liberum arbitrium* (libre albedrío). En este contexto se subrayó la idea de que el libre albedrío puede usarse bien o mal. Al proclamar que la naturaleza humana había sido corrompida por el pecado original se insistió en la gracia y el problema de si la misma suprime o no el ser libre del individuo. Gran parte de las cuestiones sobre la libertad humana en sentido cristiano fueron dilucidadas por Agustín de Hipona, quien distinguió entre libre albedrío como libertad de elección, íntimamente vinculado con el ejercicio de la voluntad, y libertad propiamente dicha entendida como la realización del bien con vistas a la beatitud. Durante la Edad Media se discutió especialmente la cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad entre la libertad humana y la presciencia divina; muchas teorías al respecto fueron elaboradas durante los siglos XVI y XVII, algunas de ellas orientadas a establecer cómo Dios mueve la voluntad del individuo. Desde el siglo XVI se planteó el problema acerca de si puede sostenerse que el ser humano es libre cuando se declara que hay determinismo en la naturaleza.

Algunos pensadores modernos, especialmente Spinoza, sostuvieron que la libertad consiste en seguir la propia naturaleza, en tanto que la misma se vincula estrechamente con toda la realidad. Por ello este pensador es considerado como uno de los más acérrimos deterministas. Otros pensadores, como Voltaire o Locke, tendieron a destacar el elemento de “lo que quiero” en el “ser libre”. Particularmente relevante es la posición de Kant, quien no intentó establecer si la necesidad anula la libertad o si ésta puede subsistir frente a la necesidad, sino más bien explicar cómo son posibles ambas. Para ello el pensador sostuvo que en el ámbito de los fenómenos, el reino de la naturaleza, hay completo determinismo; pero la libertad aparece en el reino del noúmeno, que es fundamentalmente el reino moral. De modo que, la libertad no es ni puede ser una cuestión física, es una cuestión moral. El ser

humano, en su carácter empírico, debe someterse a las leyes de la naturaleza; pero en su carácter inteligible, el mismo individuo puede considerarse libre. De esta forma la libertad no sólo queda justificada, sino que también se acentúa al máximo su carácter positivo. Dicho carácter consiste, en gran parte de los idealistas alemanes postkantianos, en la posibilidad de la libertad de fundarse a sí misma.

Durante el siglo XIX proliferaron los debates en torno al concepto de libertad y sobre la posibilidad de considerar que el ser humano es libre respecto a los fenómenos de la naturaleza y a la sociedad. En general los mecanicistas y materialistas se inclinaron a favor del determinismo, en tanto los espiritualistas se volcaron a favor de la posibilidad cierta de la libertad. Asimismo, hubo muchas posiciones intermedias y se dieron diversos modos de entender la libertad y variados argumentos para negarla, afirmarla o establecer sus grados bajo ciertas condiciones. En efecto, la libertad podía ser entendida como un concepto metafísico referido a todo lo real, como una noción primariamente psicológica referida al individuo humano, como una idea sociológica referida a la relación entre el ser humano y la sociedad, etc. Algunos autores, como John Stuart Mill, abordaron el tema desde un punto de vista empírico, como una cuestión de hecho.

En el siglo XX también han sido abundantes las discusiones sobre la libertad, especialmente a partir de dos posiciones destacadas, una representada por los autores analíticos, y otra por aquellos orientados hacia un tipo de pensamiento existencial. Los primeros han tendido a examinar lo que significa *decir* que una persona actúa o puede actuar libremente. Un análisis característico de este modo de interpretar la cuestión se encuentra en la significación de “ser libre” que ofrece el filósofo británico George Edward Moore, para quien decir que un individuo ha actuado libremente es simplemente afirmar que no estaba constreñido, esto es, que podría haber actuado de otra manera si lo hubiera decidido. Dado que es posible afirmar esto incluso en el caso de que los actos de los individuos en cuestión estuviesen determinados, algunos autores concluyen que no hay incompatibilidad entre el determinismo y el libre albedrío. Por su parte, los autores existencialistas se han valido del análisis pero en muchos casos el mismo no ha sido lingüístico, sino fenomenológico y, en alguna medida, ontológico. El punto en común entre

estos autores es la idea de que la pregunta por la libertad no es objetiva, puesto que no se trata tanto de saber si alguien es libre o no, sino de saber si “es” o no libertad. De esta forma la libertad se convierte en libertad existencial. A partir de esto se considera que la libertad existencial es inaprehensible, y sólo en ella se realiza la conciencia de la libertad.

Ahora bien, lo que cualquier recorrido por algunas concepciones básicas permite advertir es que una de las discusiones más interesantes y controvertidas que se plantea en el plano teórico es aquella que involucra el binomio determinismo-libre albedrío. La cuestión de fondo aquí es establecer si las circunstancias existentes antes de actuar hacen o no inevitables las acciones. De acuerdo con el análisis que ofrece Thomas Nagel en *What does it all mean?*, el determinismo involucra la creencia de que la suma total de la experiencia de una persona, sus deseos y conocimiento, como también su constitución hereditaria, las circunstancias sociales y la naturaleza de las elecciones a las que se enfrenta, junto con otros factores, se combinan para dar lugar a una acción particular en circunstancias inevitables. La hipótesis fundamental que se pone en juego es que existen ciertas leyes de la naturaleza que gobiernan todo lo que sucede en el mundo. De modo que, en concordancia con esas leyes, las circunstancias anteriores a una acción determinan lo que sucederá, excluyendo así cualquier otra posibilidad. De esta manera la existencia de la libertad es negada de un modo general por el determinismo.

Es posible distinguir varias formas de determinismo, lo que enriquece y complejiza aún más la discusión, abriendo nuevas vías de análisis; algunas de ellas son el determinismo físico, social, psicológico y teológico. El determinismo físico sostiene que las leyes de la conducta humana son las mismas que rigen la causalidad natural. A partir de esto se considera que la única realidad es la de la materia y sus formas emergentes y, consecuentemente, las acciones humanas están determinadas, por lo que su complejidad no implica que las personas sean verdaderamente libres. De modo que, aquello que se denomina “libertad” no es otra cosa que la imposibilidad de controlar las variables que intervienen en las acciones.

El determinismo social o sociológico sostiene que las acciones humanas son esencialmente sociales y, en consecuencia, impersonales. Por lo tanto, las mismas no son controladas por los individuos, sino que más bien éste es movido a actuar en una determinada dirección; el ambiente social “fuerza” a actuar de cierta manera. Tal sería la función de los usos y costumbres y las leyes. Asimismo, se considera que las normas institucionales empujan a actuar dentro de los márgenes establecidos.

El determinismo psicológico o psíquico, más que una negación de la libertad implica una falsa concepción de ella, puesto que no anula la espontaneidad del acto libre y su fundamento en la razón, pero defiende que la voluntad es determinada por el motivo más poderoso. Así, el carácter (que forma parte del aprendizaje), el temperamento (que forma parte de la herencia genética) y los rasgos de la personalidad, determinan la conducta. Siempre se elige por el motivo más poderoso y luego se justifica la elección mediante la conjetura de las decisiones libres. Por lo tanto, simplemente se vive cierta ilusión de la libertad.

El determinismo teológico, al que algunos denominan “fatalismo”, supone una negación de la libertad humana, en tanto es incompatible con la existencia y la forma de ser de Dios. De esta manera, en una visión panteísta que identifica el ser del mundo con el ser de Dios, la libertad humana sería inexistente. En otras posiciones, en las que se considera que Dios es omnisciente también se niega la libertad puesto que la conducta del hombre estaría prefijada.

En términos generales, si el determinismo es verdadero surgen serios problemas vinculados con la responsabilidad por los propios actos. Así, hay quienes consideran que, adoptando la posición determinista, nadie podría razonablemente ser valorado o culpado por equivocarse. Por el contrario, si el determinismo no es verdadero para las acciones humanas, emerge el espacio de la libre voluntad y la responsabilidad. Lo cierto es que la discusión determinismo-libre albedrío sigue abierta y es sólo una de las aristas del problema de la libertad, que debe ser evaluado no sólo a nivel metafísico sino también en los estudios sociales y políticos.

En otro orden de cosas, al indagar sobre la libertad política un punto de referencia obligado es, sin dudas, la distinción entre libertad negativa y positiva

desarrollada por Isaiah Berlin en su ensayo "Two Concepts of Liberty". El autor se refiere a la libertad negativa aludiendo a la necesidad de crear un espacio en el que los individuos puedan actuar sin interferencias externas, de tal manera que cuanto mayor sea ese ámbito de no obstaculización mayor será la libertad de las personas. El sentido general de esta concepción puede rastrearse en el capítulo XXI del *Leviatán* de Hobbes, donde se señala explícitamente que la libertad significa falta de oposición o impedimentos externos. De esta forma Hobbes afirma que un hombre libre es aquel que en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad.

Pero el espacio de libertad que implica dicha noción no puede ser ilimitado porque esto traería aparejada una situación en la que las personas se obstaculizarían entre sí, corriendo el riesgo de que las libertades de los más débiles queden suprimidas por las de los más fuertes. Por este motivo algunos teóricos liberales -como John Locke, John Stuart Mill o Alexis de Tocqueville- defienden que la ley debe limitar las acciones de los individuos, resguardando siempre un ámbito de libertad personal que no puede ser atropellado en ningún sentido, puesto que de esto depende el desarrollo de las facultades que les permitan valorar y perseguir aquello que estimen importante para sus vidas.

La libertad negativa alude, entonces, a la *libertad de* interferencias por medio de ciertos límites variables pero reconocibles. Es justamente la delimitación clara de este ámbito de libertad la que garantiza las condiciones para que los individuos logren perseguir sus metas. En *Sobre la libertad* John Stuart Mill alude a este tipo de libertad y a la vez marca su límite, afirmando que la única libertad que merece tal nombre es aquella que consiste en buscar el propio bien por el propio camino, en tanto no se prive a los demás del suyo o se les impida esforzarse por conseguirlo.

La libertad positiva, en cambio, implica el deseo de las personas de ser gobernadas por sí mismas. No significa ser libre *de* algo, sino más bien ser libre *para* algo. Se trata de la facultad de cualquier individuo de ser dueño de su voluntad y de determinar sus propias acciones, y supone una noción de libertad en términos de autorrealización. Posiblemente uno de los ejemplos más brillantes de este tipo de libertad se encuentra dentro de la tradición rawlsiana, específicamente en el

concepto de *capacidad* propugnado por el enfoque de las capacidades elaborado por el reconocido economista y filósofo indio Amartya Sen. Esta noción alude a la *libertad para ser y hacer* aquello que se considera valioso, e implica un desplazamiento del foco de atención de los medios de vida hacia las oportunidades reales de vivir que tienen las personas. De esta manera el enfoque muestra un fuerte compromiso con la facultad de autodefinición de las personas y un profundo respeto por la elección del estilo de vida que cada una de ellas lleve a cabo, poniendo así en primer plano la idea de autorrealización condensada en el concepto de libertad positiva.

Estas son algunas de las complejas cuestiones que abarca el problema de la libertad, sobre las que se propone reflexionar en este trabajo a partir de cuatro abordajes independientes y marcadamente particulares, elaborados en el contexto de la presentación de una Mesa temática denominada “Sobre la libertad”, realizada el día 24 de noviembre de 2017 en la ciudad de Mar del Plata. Allí las autoras presentaron sus investigaciones propiciando un intenso y respetuoso debate que, sin dudas, favoreció el intercambio de ideas en un clima profundamente enriquecedor no sólo desde lo académico.

En gran medida dichas investigaciones reflejan el interés por pensar la problemática de la libertad desde diversas perspectivas y a partir de distintas categorías teóricas, por lo que imprimen al presente trabajo un carácter heterogéneo y original, que tiene la intención explícita de abrir espacios de reflexión. Para ello, en primer lugar se incluyen dos análisis de corte eminentemente teórico -las propuestas de Carla Debenedetti y Vanesa Lorena Battaglino- que permiten abrir el debate desde enfoques muy diferentes, mostrando así la multiplicidad de puntos de vista desde los cuales puede abordarse la problemática. Luego se incluyen dos estudios orientados hacia algunas problemáticas concretas -las propuestas de Celina Martín y Patricia Britos- que complejizan el debate sobre la libertad estableciendo vínculos con la realidad social e interpelando el lugar asumido por cada ciudadano al respecto.

En el artículo titulado “Marxismo, entre el determinismo y la libertad” Carla Debenedetti propone mostrar que la versión determinista del marxismo en la que la

necesidad histórica marcaba el curso de la vida de los sujetos, estuvo fuertemente asociada a los cánones culturales de la modernidad occidental absorbidos por la interpretación leninista-estalinista de los escritos de Marx, en una coyuntura política particular en la que debió ser funcional a la construcción del socialismo en un solo país. Asimismo, la autora desarrolla las cuestiones que llevan a pensar en la vigencia de este modelo de análisis de la historia y en su compatibilidad con la idea de libertad.

A continuación, en el artículo “Libertad y desarrollo humano” Vanesa Lorena Battaglini aborda el tema de la libertad en sus vínculos con el desarrollo humano, partiendo de un análisis crítico del enfoque del PBI, considerado como el modelo dominante en el campo de la economía del desarrollo, y presentando la propuesta del enfoque de las capacidades elaborado por Amartya Sen y compartido por Martha Nussbaum como un paradigma alternativo. A partir de esto se estiman las repercusiones del mismo a nivel internacional, observando el estado actual de la discusión sobre el bienestar, con el objetivo de mostrar los alcances de la concepción del desarrollo en términos de libertad defendida por este enfoque.

Por su parte, Celina Martín presenta el artículo titulado “¿Por quién doblan las campanas? La construcción del discurso desde el conocimiento situado” con el objetivo de abrir la reflexión sobre la construcción de discursos y el papel que los mismos juegan o pueden jugar en torno a la posibilidad de reglamentar la prostitución como un trabajo. Además, la autora plantea como meta el hecho de aprender a mirar en diferentes direcciones, colaborando en desmitificar al trabajo sexual como estado alienante y así desmontar los múltiples tópicos sobre las trabajadoras sexuales que obstaculizan su reconocimiento como sujetos y ciudadanas.

Finalmente, en el artículo “Pornografía, libertad y feminismo” Patricia Britos propone mostrar algunos aspectos de la discusión sobre la pornografía. La autora analiza el rechazo de cierto sector del feminismo de la obscenidad, el sexo, la sexualidad y el trabajo sexual mismo; y, por otro lado, la defensa de esta actividad como forma de reivindicación de parte de las mujeres, afirmando el derecho a disponer de su propio cuerpo libremente y de enaltecer esa autonomía. A partir de

esto la autora apunta a ponderar la libertad y, tal como se presenta el debate con respecto a la pornografía, especialmente la libertad de expresión.

Estas cuatro investigaciones delinean un interesante recorrido con el que se espera brindar a quien lea las próximas páginas un panorama general, amplio y diverso sobre algunas cuestiones vinculadas al problema de la libertad, a fin de abrir interrogantes que den lugar a nuevas reflexiones.

Vanesa Lorena Battaglino

## **Marxismo, entre el determinismo y la libertad**

***Carla Debenedetti***

Uno de los problemas que ha enfrentado en su larga trayectoria la interpretación materialista de la historia tiene que ver con el determinismo derivado de un enfoque, que devino hegemónico durante gran parte del siglo veinte, que suscribía una visión simplista, y lineal, según la cual todas las sociedades debían atravesar una serie de etapas predeterminadas por el curso inexorable de la Historia.

Esa visión, ha sido superada desde de algunas vertientes del materialismo histórico, pero aún permanece en otras que, casi siempre con razón, son acusadas de sostener una rigidez teórica que les impide un análisis realista de los procesos sociales concretos. Sin embargo, el problema que se plantea para los intelectuales marxistas que han adoptado un enfoque crítico volviendo a los textos de Marx y otros intelectuales desplazados por su pensamiento heterodoxo, es la pretensión de determinados sectores de imponer la idea de que con el fracaso de la experiencia del socialismo realmente existente, ha quedado demostrada la invalidez del materialismo histórico como enfoque de interpretación de la historia y de la realidad social.

En este trabajo nos proponemos demostrar que la denostada versión determinista del marxismo en la que la necesidad histórica marcaba el curso de la vida de los sujetos, estuvo fuertemente asociada a los cánones culturales de la modernidad occidental absorbidos por la interpretación leninista-estalinista de los escritos de Marx, en una coyuntura política particular en la que debió ser funcional a la construcción del socialismo en un solo país. Por otro lado, desarrollaremos las cuestiones que nos guían a pensar en la vigencia de este modelo de análisis de la historia, y en su compatibilidad con la idea de libertad.

## El Marxismo y el curso de la Historia

Podemos rastrear el origen del determinismo que marcó la línea hegemónica del materialismo histórico en una serie de cuestiones. En primer lugar, en los intentos sucesivos de dotar al marxismo del estatus de socialismo científico, tendencia que si bien está presente en Marx, es sistematizada por Engels y adoptada por la vertiente ortodoxa del materialismo histórico en lo que se conoce como marxismo-leninismo y más profundamente por el estalinismo. Como señala John Holloway (2012):

El problema de la línea correcta está profunda y funestamente incrustado en la tradición marxista; es inseparable de la noción de Engels de que el marxismo es científico, explicada en su *Del socialismo utópico al socialismo científico*. De acuerdo con su idea, el marxismo como socialismo científico habría entendido correctamente las leyes del movimiento de la historia: representaría el conocimiento objetivo, seguro y científico de un proceso objetivo e inevitable, a la vez que habría entendido correctamente las leyes de un movimiento que estaría ocurriendo independientemente de la voluntad de los humanos (p.11).

De acuerdo con esta necesidad de dotar de categoría científica al materialismo histórico, las líneas de interpretación que se impusieron como dominantes durante gran parte del siglo veinte, se centraron en algunos aspectos del pensamiento de Marx, como el desarrollo de las fuerzas productivas, haciendo de ellos leyes generales del desarrollo de la historia (que excedían las intenciones del propio Marx, ya que en este punto su análisis estaba específicamente enfocado en comprender el capitalismo y sus contradicciones), y dejaron de lado otros, como la lucha de clases y el concepto de fetichismo, central en el pensamiento marxiano.

Está claro que las intenciones de Marx no eran establecer leyes generales de la historia que permitieran predecir el curso inexorable de un proceso en el que todas las sociedades están predestinadas a pasar por una serie de etapas, marcadas por el desarrollo de las fuerzas productivas: comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo, capitalismo y finalmente socialismo. Lo que se estaba enunciando a partir de una análisis retrospectivo de la sucesión de modos de

producción, eran dos cuestiones generales sobre el desarrollo histórico, pero que de ningún modo tienen como objetivo la determinación de un curso indiscutible del proceso. La primera de ellas nos brinda la herramienta de interpretación del movimiento de la historia:

Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de lucha de clases. Libre y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes (Marx, 1998, p. 51).

La segunda propone la base de la interpretación materialista:

Las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas formas productivas, los hombres cambian el modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas las relaciones sociales [...] los mismos hombres que establecen las relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, de acuerdo con sus relaciones sociales (Marx; 2009, 205-206).

Ahora bien, de esta segunda idea se ha desprendido el dogma de que el desarrollo de las fuerzas productivas determina las relaciones de producción, no como una de las variables que contribuyen a cierta estructuración de las relaciones sociales en la que entran en juego otros factores (culturales, ideológicos) y, sobre todas las cosas, que es consecuencia del siempre dinámico proceso de lucha de clases, sino como el único factor decisivo y determinante. Volveremos sobre el tema al ocuparnos del problema del fetichismo.

En este sentido, observa Meiksins Wood que:

[...] sigue siendo posible describir estos desarrollos como evolutivos y direccionales (no teleológicos) en la medida en la que hay una tendencia progresiva general y que cada desarrollo va acompañado de nuevas posibilidades, así como de nuevas posibilidades. Sin embargo, esto no nos

dice nada acerca de la probabilidad, frecuencia, rapidez o extensión del cambio [...] Las fuerzas productivas establecen las condiciones últimas de lo posible, pero la gama de relaciones de producción que pueden ser sostenidas por un conjunto de fuerzas productivas es muy amplia (Meiksins Wood, 1984, pp. 10-12).

A partir de esas premisas generales, el análisis de Marx se va a centrar en el capitalismo, modo de producción en el cual el desarrollo de las fuerzas productivas tiene un rol central porque se presenta como esencial a la burguesía como clase, pero en ningún modo es la única variable a tener en cuenta, y mucho menos una ley general del desarrollo histórico, sino más bien una característica específica del actual modo de producción.

La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción [...] Lo contrario de cuantas clases sociales la precedieron [...] La época de la burguesía se caracteriza y distingue de todas las demás por el constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción incesante de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. Las relaciones incommovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces (Marx, 1998, pp. 55-56).

La burguesía necesita revolucionar permanentemente las fuerzas productivas para sobreponerse a las crisis producidas por las contradicciones de éstas con las relaciones de producción, que requieren una nueva adaptación de la burguesía para su supervivencia como clase dominante. Y a la pregunta de ¿cómo se sobrepone a la crisis la burguesía?, Marx responde:

De dos maneras: destruyendo violentamente una gran masa de fuerzas productivas y conquistándose nuevos mercados, a la par que procurando explotar más concienzudamente los mercados antiguos. Es decir, que remedia unas crisis preparando otras más extensas e imponentes (Marx, 1998, pp. 59-60).

De modo que la fórmula de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no puede entenderse como una ley general de la historia, sino como una característica específica del modo de producción capitalista. Nada en ella revela la necesidad de las sociedades de pasar por etapas de desarrollo de tales fuerzas, y el paso de un modo de producción a otro a causa de esta contradicción, propia de la etapa en la que la burguesía se consolida como clase dominante. En todo caso, no debemos confundir las consecuencias del proceso con las causas. Como señala acertadamente Meiksins Wood la fórmula de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción puede utilizarse, con prudencia, para explicar la transición del feudalismo al capitalismo:

[...] en la medida que sugiere que la aparición de un modo de producción cuyo principio interno y cuyas consecuencias históricas son la revolución de las fuerzas productivas tuvo como condición necesaria la transformación de las relaciones de producción y de clase [...] Este es uno de los modos de análisis y expresión favoritos de Marx, a menudo interpretado como una teleología. En este caso, la fórmula no debería ocultar el hecho de que la inclinación a transformar las fuerzas productivas no fue la causa sino el resultado de una transformación de las relaciones de producción y de clase (M. Wood, 1984, p. 14).

Las vertientes más actuales del pensamiento crítico coinciden en este sentido al volver a colocar la cuestión de la lucha de clases en el centro del movimiento histórico y señalar la consolidación de la modernidad, el capitalismo y los Estados nación como procesos dinámicos de enfrentamiento y antagonismo social que nada tuvieron de pacíficos ni predeterminados, en los cuales la ascendente burguesía se impuso repetidamente sobre los sectores subalternos, cancelando **en apariencia** una variedad de opciones que se presentaban en función del desarrollo tecnológico y las fuerzas productivas (De Sousa Santos, 2009; Hardt & Negri, 2011; Echeverría, 2011).

En este sentido, gran parte de los autores que se posicionan en el enfoque crítico coinciden en señalar la articulación del paradigma moderno como un proceso

que se desarrolla de la mano de la consolidación del capitalismo y su expansión por el mundo en la forma de imperialismo, pero siendo una alternativa de modernidad entre otras y no un proceso histórico de carácter necesario o unitario.

El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría desarrolla su crítica a la modernidad capitalista partiendo de la premisa de que es sólo una de las alternativas posibles que deja atrás las estructuras sociales, económicas y políticas medievales y que tiene su fundamento en el cambio tecnológico que permite la posibilidad real de que la abundancia sustituya a la escasez como situación originaria de la existencia humana.

Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede 'inventar'- unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales- con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura... las distintas modernidades que ha conocido la época moderna, lejos de agotar la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera (Echeverría, 2011, p. 116).

De modo similar, proceden Negri y Hardt (2012) al plantear la modernidad como en permanente crisis debido al conflicto entre las fuerzas constitutivas de la multitud y las fuerzas reaccionarias que proponen un nuevo poder trascendente, el Estado moderno, constituido tras la superación del paradigma trascendente medieval. O cuando Boaventura de Sousa Santos (2009) parte del análisis del paradigma moderno como una respuesta de Occidente para diferenciarse cultural y filosóficamente de Oriente en el marco de la expansión capitalista, que reduce y simplifica la matriz cultural oriental que incluye mundos múltiples y tiempos múltiples a un mundo único, y un tiempo único.

Para unos y otros, el tránsito hacia la posición hegemónica de la modernidad capitalista se asentó en dos planos distintos pero complementarios e indiferenciables en el proceso histórico concreto: el material, centrado en la reproducción y acumulación capitalista de la riqueza, y el político-cultural centrado

en la secularización y la laicización promovida por la Ilustración, el liberalismo y el positivismo, con el Estado-nación como corolario.

La expansión geográfica de la modernidad capitalista, que tiene como correlato la imposición de instituciones y estructuras estatales y administrativas occidentales, representa la posibilidad de unificar los mundos múltiples en uno solo, terreno y moderno, al servicio de la acumulación de capital, y aparece con una evidencia violenta de la mano de la lenta pero persistente colonización de América, África y Asia. El proceso de unificación del tiempo, íntimamente ligado a la secularización del mundo, tiene un recorrido más sutil, pero de mayor profundidad y duración, sobreviviendo a los procesos de descolonización y tiñéndolo todo con sus ideas de progreso y linealidad temporal, incluso a algunos proyectos alternativos como el marxista (o parte de este) que de este modo se vieron imposibilitados de romper con la lógica de la modernidad capitalista, para terminar en callejones sin salida.

La ciencia moderna, legitimó estos procesos, proclamando verdades sobre la evolución humana encabezada por los países Europeos industrializados y constituidos en Estados-nación unificados. Sus fundamentos fueron el humanismo, que pone a los Hombres por encima de la naturaleza supeditándola a sus propias necesidades y convirtiéndola en objeto; el racionalismo, que coloca la razón como superación de la magia y la religión; y el progresismo, que experimenta el tiempo como una línea ascendente que conduce inevitablemente a la humanidad en una única dirección y sentidos conocidos: de lo atrasado hacia lo avanzado. De este modo, la imposición de relaciones de dominación de Europa occidental sobre el resto del mundo fue mucho más allá de lo político y lo económico, y sólo fue posible por una fuerte dominación cultural, que marcaba el rumbo de la Historia, haciendo anacrónicas e invalidando formas alternativas y contemporáneas, lo cual permitió a Occidente atribuirse el papel de portadores de la civilización.

La ciencia moderna se centró en la formulación de leyes y en la predictibilidad de los acontecimientos a partir de iguales condiciones iniciales. Tal estabilidad permitía soñar no sólo con la posibilidad de dominar y transformar el mundo material, sino de reproducir indefinidamente las relaciones sociales que permitían a

la burguesía la continua acumulación de capital. “Cualquier sistema de dominación depende de la duración, de la suposición de que simplemente porque una cosa existe en un momento va a seguir existiendo en el próximo momento” (Holloway, 2012, pp. 30-31).

La separación del sujeto y el objeto, esencial al nuevo desarrollo de las ciencias y condición para la pretendida neutralidad y objetividad, significó un problema y la razón del “atraso” de las ciencias sociales, cuyo “objeto” parecía resistirse a adaptarse al esquema según el cual en las mismas condiciones iniciales se producirían determinados efectos ante ciertos estímulos.

En el marco del materialismo histórico, la marca de la modernidad capitalista y la ciencia moderna se dejó sentir, como señalamos al principio de este apartado, en la concepción del marxismo como socialismo científico. En una línea muy hegeliana, esto suponía la existencia de un movimiento objetivo e inevitable de la Historia, independiente de los sujetos, cuyas leyes era posible conocer, lo que marcó una tendencia al determinismo que sería acentuada a partir de la revolución rusa en 1917 y mucho más tras el triunfo de la visión del socialismo en un solo país y el proceso de estalinización y burocratización del socialismo desde finales de la década del veinte.

La separación del sujeto y el objeto tuvo consecuencias teórico-políticas que marcaron el accionar de las vertientes dominantes de la izquierda en dos sentidos: por un lado, en la diferenciación entre aquellos que conocen y el objeto conocido, entre los poseedores de conciencia y los que adolecen de “falsa conciencia”; por otro lado, la convicción de que más allá de las derrotas y los errores, el desarrollo de la historia llevaría por sí mismo a la superación del capitalismo. En el marco de esta lógica teórica y de una práctica política vertical y autoritaria asumida por el Partido Comunista de la URSS y sus apéndices nacionales conducidos hasta 1943 por la Tercera Internacional, se impusieron algunas verdades absolutas: la necesidad de un partido de vanguardia para llevar conciencia al proletariado, el proletariado como única clase revolucionaria capaz de derrotar a la burguesía y superar el capitalismo, y la centralidad de la toma del poder del Estado.

El concepto clave para entender cómo opera el proceso de rigidización teórica en esta concepción del materialismo histórico como socialismo científico es un concepto central en el análisis de Marx pero que ha sido descuidado por las versiones dominantes alineadas con el marxismo-leninismo: la noción de fetichismo, que ha sido reclamada en su centralidad prácticamente desde siempre, con Lúkacs, Benjamin y Bloch primero; por Thompson, Hill y Raymon Williams; y en la actualidad por muchos otros como Holloway, Echeverría o Tischler.

En las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo. El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos, y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores (Marx, 1999, p. 37).

Estas formas fetichizadas (mercancía, dinero, etc.), de las cuales la mercancía es la más simple, aparecen en la sociedad burguesa como formas naturales e inmutables, autónomas de las relaciones sociales que las constituyen, y no como formas históricas:

Estas formas son precisamente las que constituyen las **categorías** de la economía burguesa. Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción de **este** régimen social de producción **históricamente dado** que es la producción de mercancías (Marx, 1999, p. 41).

El fetichismo de la mercancía es la explicación primaria del proceso de fetichización que produce formas que son asumidas en la sociedad burguesa

capitalista como reales, naturales e inmutables, autónomas de las relaciones sociales que las constituyen, en lugar de ser entendidas como formas históricas, producto de las relaciones de producción.

Los economistas proceden de una forma muy singular. Para ellos no hay más que dos tipos de instituciones, las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones feudales son instituciones artificiales; las de la burguesía son instituciones naturales [...] Al decir que las relaciones actuales -las relaciones de producción burguesas- son naturales, los economistas dejan entrever que esas son las relaciones en las que se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por tanto, esas relaciones son en sí mismas unas leyes naturales independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre a las sociedades. De esta forma, la historia existió durante un tiempo, pero ya no existe. Existió la historia en tanto que existieron las instituciones feudales, y porque en esas instituciones feudales encontramos unas relaciones de producción completamente diferentes de las de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas (Marx, 2009, pp. 220-221).

El concepto de fetichismo implica por tanto, un concepto negativo de ciencia. Si las relaciones entre las personas existen como relaciones entre cosas (formas), entonces el intento de comprender las relaciones sociales solo puede proceder de manera negativa, yendo en contra y superando la forma en que aparecen (y en la que realmente existen) esas relaciones sociales. La ciencia es, en este sentido, crítica (Holloway, 2002). Como señala Echeverría, conviene perderle el respeto a lo fáctico.

Por tanto, si tomamos el concepto de fetichismo como central en el análisis de la sociedad, notamos que existe una distinción radical entre la ciencia burguesa y la ciencia crítica. La primera supone la permanencia de las relaciones capitalistas y trata a la contradicción como una señal de inconsistencia lógica. La ciencia en esta perspectiva es el intento por comprender la realidad. En el otro caso, la ciencia solo puede ser una crítica de la falsedad de la realidad existente. El objetivo no es comprender la realidad sino comprender sus contradicciones (Holloway, 2002).

## **Estructura y sujeto: hacia una discusión sobre determinismo y libertad**

En la perspectiva que asumimos, la idea de leyes objetivas abre una separación entre estructura y lucha. Mientras la noción de fetichismo sugiere que todo es lucha, que no existe nada que esté separado del antagonismo de las relaciones sociales (la lucha de clases es el motor de la historia), la de leyes objetivas sugiere una dualidad entre un movimiento estructural objetivo de la historia independiente de la voluntad de las personas, y por el otro las luchas subjetivas de las mismas.

Un análisis estructural y objetivo capaz de establecer leyes generales supone la existencia de categorías objetivadas, fijas, fetichizadas, que dejan de lado su carácter de relaciones sociales históricamente situadas, asumiendo la postura de la ciencia burguesa en la que lo real es lo que existe, lo que es, dejando de lado lo que “podría ser” y descartando lo que no se ajusta a esa definición.

En este sentido, la clase se define por su relación estructural con el capital, definición que tuvo consecuencias inmediatas en la definición de la lucha de clases. En este sentido, los sujetos objetivados, carentes de conciencia de clase, serían incapaces de auto-emanciparse, siendo necesario que la emancipación la lleven adelante otros sujetos con el conocimiento de la objetivación operada sobre los explotados. De allí la necesidad del partido de vanguardia, cuyos integrantes tendrían el conocimiento objetivo de las leyes del movimiento de la historia y los verdaderos intereses de las clases, y estarían destinados a conducir al proletariado hacia la toma del poder del Estado, mediante el cual la dictadura de clase produciría el pasaje al comunismo.

Los cambios producidos por el capitalismo en poco más de un siglo presentan para este enfoque dos problemas adicionales: por un lado, dados los cambios en la estructura del trabajo asalariado y la evidencia de que cada vez menos personas entran en esa clasificación lleva a desechar la lucha de clases como medio para el cambio social; por otro, la incapacidad de incorporar otras formas de lucha a la idea de lucha de clases, como pueden ser el feminismo, el ecologismo, los movimientos estudiantiles, movimientos homosexuales, etc.

E.P. Thompson, en su combate con el estructuralismo althusseriano explica claramente que los conceptos del materialismo histórico, dado que el objeto de estudio de la historia son procesos en movimiento y no estructuras inmóviles, no pueden ser estáticos, sino que se construyen como categorías históricas. Según Thompson, el marxismo quedó marcado por las categorías de la economía política (un aspecto del proceso histórico), sin embargo, la formación de la clase y la conciencia de clase es un hecho de historia política y cultural, tanto como económica:

[...] las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico [...] Las clases son formaciones históricas y no aparecen sólo en los modos prescritos como teóricamente adecuados (Thompson, 1984, p. 37).

La interpretación de la clase como una cosa con existencia real conduce a la presunción de que cierta clase debe tener determinada conciencia de clase si fuera consciente de sus verdaderos intereses, por lo que cuando adolece de falsa conciencia

[...] es fácil pasar desde ésta a alguna teoría de la sustitución: el partido, la secta o el teórico que desvela la conciencia de clase no tal como es, sino como debería ser [...] Si recordamos que la clase es una relación, y no una cosa, no podemos pensar de este modo. 'Ella' no existe para tener un interés o una conciencia ideal (Thompson, 2002, pp. 14-15).

Hacia fines de la década de 1970, Thompson continuó el debate con la ortodoxia intelectual marxista haciendo hincapié en la especificidad del materialismo histórico y marcando la distancia que lo separaba del estructuralismo que pretendía la existencia de una Teoría Marxista científica,

Cuando Althusser y muchos otros acusan a los historiadores de 'no tener teoría', deberían meditar sobre si lo que ellos toman por inocencia o letargo no es un rechazo explícito y consciente: el rechazo de conceptos analíticos estáticos, propios de una lógica inadecuada para la historia (Thompson, 2002, p. 511).

Thompson sostiene que la disciplina histórica se diferencia de otras ciencias fundamentalmente porque analiza procesos, para los que puede ofrecer explicaciones sobre las causas necesarias, pero que no puede establecer leyes (causas suficientes) a la manera de las ciencias exactas, dada la permanente interferencia de contingencias relacionadas con la actuación de los sujetos que hacen al propio proceso histórico.

En la misma línea John Holloway, sostiene que tanto la clase, como el capital, como el Estado son procesos en permanente constitución. "La lucha de clases no tiene lugar dentro de las formas constituidas de las relaciones sociales capitalistas: antes bien, la constitución de esas formas es en sí misma lucha de clases" (Holloway, 2002).

Toda práctica social se enmarca entonces en este antagonismo entre los intentos de definirnos dentro de formas fetichizadas, y el intento de romper los límites para ir "en-contra-y-más-allá" de esas formas, entre la práctica social creativa y libre (componente esencial de la humanidad) y su negación. Ese antagonismo forma parte de cada uno de nosotros. La emancipación es auto-determinación, auto-emancipación. La lucha atraviesa a los sujetos de manera permanente como una contradicción que se manifiesta en ellos mismos, como señala Marx (1995),

[...] en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu (pp.108-109).

## El problema de la libertad

Para discutir el problema de la libertad individual, también debemos tener en cuenta, como veremos en un momento, el concepto de fetichismo. Pero tomemos primero algunos pasajes de Marx y Engels, que se refieren repetidamente a la cuestión de la libertad en el *Manifiesto Comunista*, y nos introducen en el centro de la cuestión de la libertad al presentar el carácter burgués de la libertad que el comunismo quiere combatir:

Se nos reprocha que queremos destruir la propiedad personal bien adquirida, fruto del trabajo y del esfuerzo humano, esa propiedad que es para el hombre la base de toda libertad, el acicate de todas las actividades y la garantía de toda independencia. ¡La propiedad bien adquirida, fruto del trabajo y del esfuerzo humano! ¿Os referís acaso a la propiedad del humilde artesano, del pequeño labriego, precedente histórico de la propiedad burguesa? No, esa no necesitamos destruirla; el desarrollo de la industria lo ha hecho ya y lo está haciendo a todas horas.

¿O queréis referiros a la moderna propiedad privada de la burguesía?

Decidnos: ¿es que el trabajo asalariado, el trabajo de proletario, le rinde propiedad? No, ni mucho menos. Lo que rinde es capital [...] Todo lo que el obrero asalariado adquiere con su trabajo es, pues, lo que estrictamente necesita para seguir viviendo y trabajando [...] A lo que aspiramos es a destruir el carácter oprobioso de éste régimen de apropiación en el que el obrero sólo vive para multiplicar el capital, en que vive solo en la medida en que el interés de la clase dominante aconseja que viva.

En la sociedad burguesa, el trabajo vivo del hombre no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado [...] En la sociedad burguesa se reserva al capital toda personalidad e iniciativa, el individuo trabajador carece de iniciativa y personalidad (Marx & Engels, 1998, pp. 69-71).

Iniciativa y personalidad que constituyen una característica genérica del hombre, que lo diferencia de otras especies por su capacidad intelectual, creativa y material de producir más allá de sus necesidades inmediatas. Cuando el productor es despojado de su producción, se le quita esta vida genérica, “al degradar la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace el trabajo enajenado de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física” (Marx, 1995, p. 113).

La categoría de fetichismo resulta esencial porque señala claramente el proceso de separación entre sujeto y objeto y explica el interrogante básico sobre cómo y por qué el trabajador se somete voluntariamente a su propia explotación. Al convertir al trabajo en una mercancía que posee el trabajador como un objeto que le pertenece en calidad de propietario privado, la relación de explotación aparece como un intercambio libre de mercancías entre propietarios iguales,

[...] una relación de explotación disfrazada de intercambio de equi-valentes (salario por fuerza de trabajo)- que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre otra (Echeverría, 2011, p. 120).

El trabajo enajenado, relación social propia de la sociedad capitalista, priva al hombre, entonces, de su esencia humana, de su libertad, pero al presentar el intercambio fuerza de trabajo por dinero como un libre intercambio de mercancías, supone en el mismo la libertad e igualdad de todos los individuos. De esta manera, la relación de explotación aparece mediada por la mercancía, la dominación no se manifiesta de manera explícita sobre el productor sino sobre el producto, y se esconde tras la protección de la propiedad privada, declarada un derecho natural del hombre. Y esa protección no se ejerce de manera individual, sino a través de instituciones políticas supuestamente autónomas escindidas de la sociedad civil, en donde se realizan los intercambios económicos.

Sin embargo, volvemos sobre la idea de que el Estado es una forma fetichizadas de las relaciones sociales, un espacio de antagonismo en el que la dominación de clase adquiere un carácter institucional, pero no por eso escapa a su carácter de producto histórico. En esta dirección, en el plano político, el fetichismo de la mercancía y la objetivación de los sujetos se traducen entonces en la individualización de los hombres como propietarios privados (a través de la ruptura entre el trabajo individual y el trabajo colectivo de la sociedad), que supone la separación de lo económico y lo político y la consagración de esta ruptura con la constitución del Estado.

La *constitución del Estado* político y la disolución de la sociedad burguesa en los *individuos* independientes –cuya relación es el *derecho* mientras que la relación entre los hombres de los estamentos era el *privilegio*–se lleva a cabo *en uno y el mismo acto...* La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia*, como hacia una *premisa* que ya no es posible seguir razonando y, por tanto, como ante su *base natural...* (Marx & Engels, 1967, p. 37).

A través de los escritos de Marx de diferentes épocas, encontramos como una constante el cuestionamiento de la naturalización de las relaciones sociales capitalistas y sus formas sociales, económicas, políticas y culturales, operados por la burguesía a través de sus pensadores e intelectuales (esta característica, que por cierto no es exclusiva de la burguesía, es la que analiza Gramsci con la categoría de intelectuales orgánicos). Como ya hemos señalado, tal naturalización supone la eternidad de estas formas, y por tanto, la imposibilidad de cambiarlas por una sociedad o una asociación política alternativa.

La forma general del estado representativo –democracia burguesa- es en sí misma el principal cerrojo ideológico del capitalismo occidental, cuya existencia misma despoja a la clase obrera de la idea del socialismo como un tipo diferente de estado, y, con posterioridad, los medios de comunicación y otros mecanismos de control cultural afianzan ese ‘efecto’ ideológico central [...] el Estado burgués representa por definición a la totalidad de la población, abstraída de su distribución en clases sociales, como ciudadanos individuales e iguales. En otras palabras, presenta a hombres y mujeres sus posiciones desiguales en la sociedad civil como si fuesen iguales en el Estado (Anderson, 1981).

Podría discutirse la permanencia de ciertas ideas a lo largo del tiempo y en ámbitos geográficos diferenciados. Podemos pensar que la idea de libertad, tanto como la de justicia y otras, aparecen desde la antigüedad. Pero ¿nos hemos preguntado el significado de estas ideas en los diferentes momentos y lugares? ¿Qué era la libertad para un ciudadano ateniense, o para el mismísimo Jefferson, uno de los padres fundadores del país que se considera tan libre como para someter

a otros en nombre de ella, mientras poseía esclavos negros? ¿Qué significaba la libertad para los revolucionarios franceses y qué significaba para los esclavos negros haitianos?

Es cierto que la idea de libertad es tan antigua como el hombre, pero el contenido de la misma no deja de ser una construcción histórica: la libertad es una categoría histórica en la que se impone cierta idea de libertad, la de la clase dominante, sobre otras.

La historia de las ideas es una prueba palmaria de cómo cambia y se transforma la producción espiritual con la material. Las ideas imperantes en una época han sido siempre las ideas propias de la clase imperantes [...] se nos dirá que las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., aunque sufran alteraciones a lo largo de la historia, llevan siempre un fondo de perennidad [...] la explotación de una parte de la sociedad por otra es un hecho común a todas las épocas del pasado. Nada tiene, pues, de extraño que la conciencia social de todas las épocas se atenga, a despecho de toda variedad y de todas las divergencias, a ciertas formas comunes (Marx & Engels, 1998, pp. 76-77).

### **A modo de conclusión**

A lo largo de este trabajo hemos intentado explicar cómo se construyó el determinismo dentro de la línea hegemónica del marxismo, que se impuso a partir del dominio político del pensamiento marxista por Partido Comunista Soviético y la Tercera Internacional. Creemos que devolver al centro de la explicación histórica la idea de lucha de clases como motor de cambio social, afirma la vigencia del modelo explicativo del materialismo histórico, mientras la categoría de fetichismo nos obliga a adoptar un enfoque crítico de la realidad, y nos permite despegar al marxismo de su interpretación leninista-estalinista (que fetichizó categorías como clase, Estado y lucha de clases), y por tanto de la experiencia del socialismo real, que estuvo fuertemente marcada por la idea de progreso lineal y desarrollo de las fuerzas productivas. En este sentido, pensamos que el determinismo que marcó la línea dominante del materialismo histórico durante el siglo veinte corto, ha demostrado su

fracaso como teoría y como proyecto político, al dejar de lado a los sujetos y experiencias diversas, y adoptar una postura autoritaria e intolerante.

Sin embargo, el enfoque materialista no puede dejar de observar a lo largo de la historia, cómo las condiciones materiales de reproducción social estuvieron fuertemente asociadas a las relaciones de producción que se establecieron en cada caso, y a ciertos tipos sociales, políticos y culturales. No obstante, en todos los casos, son los sujetos quienes participan activamente del proceso de reproducción social, siempre dinámico, y el resultado de sus acciones y el antagonismo que marcan no está predeterminado. La lucha de clases puede adquirir diferentes formas e intensidades, puede avanzar y retroceder, puede ser más consciente o menos, y nada garantiza la resolución del antagonismo en un sentido u otro, pero sí podemos verificar históricamente ese conflicto. Entonces, podríamos pensar que sí existen condiciones para las acciones de los sujetos, pero, en última instancia, éstas no están determinadas por esas condiciones, no implican una relación de necesidad.

En cuanto a la cuestión de la libertad, creemos que el enfoque crítico nos ayuda a pensar el problema desde otra perspectiva. El problema de la libertad plantea la cuestión del significado de este concepto. En este sentido, creemos que como muchas otras ideas, quizás todas, no podemos definir la libertad como un absoluto, sino como una construcción subjetiva de los hombres históricamente situados. Por esta razón, la libertad adquiere sentidos y significados diferenciados dependiendo del momento, el lugar y las voces que la proclaman o la reclaman. En esta línea de pensamiento, podríamos decir que la intención de darle un significado absoluto y eterno, convertirla en una categoría cerrada, fetichiza la idea, como si se pudiera separar de los sujetos que aspiran a vivir en ella y que, en definitiva, son quienes le otorgan significado. Es en el momento en que se intenta imponer un concepto de libertad objetivo que la propia idea deja de tener sentido.

## Bibliografía

- Anderson, P. (1981). *Las Antinomias de Gramsci*. Barcelona: Fontamara.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2011). “Modernidad y capitalismo, 15 tesis”. En B. Echeverría, *Ensayos políticos*. Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, Quito.
- Hardt, M. & Negri, A. (2012). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramienta (editores), 2da Edición, Buenos Aires.
- Holloway, J. (2012). *Acerca de la Revolución*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Marx, K. & Engels, F. (1967). “Sobre la cuestión judía”. En Marx y Engels, *La Sagrada Familia*. México: Grijalbo.
- Marx, K. & Engels, F. (1998). *Manifiesto Comunista*. Madrid: ALBA.
- Marx, K. (1995). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1999). *El Capital: crítica de la economía política*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2009). *Miseria de la Filosofía*. Madrid: Edaf.
- Meiksins Wood, E. (1984). “El Marxismo y el curso de la historia”. *Zona Abierta*, N°33, pp. 1-20.
- Thompson, E. (1984). *Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase*. Barcelona: Crítica.
- Thompson, E. (2002). *Obra Esencial*. Barcelona: Crítica.

## Libertad y desarrollo humano

**Vanesa Lorena Battaglino**

*La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida.*

*Don Quijote de la Mancha*

¿Qué implica tener una vida humana buena?, ¿cuáles son los componentes de una vida floreciente?, ¿en qué consiste el desarrollo humano? Estas son cuestiones sobre las que se discute habitualmente en los análisis económicos, políticos y filosóficos sobre las sociedades, intentando establecer algún parámetro adecuado para juzgar los niveles de bienestar.

Tradicionalmente esta evaluación se ha basado en algunos modelos que toman ciertos indicadores indiferenciados que muy poco o nada parecen decir acerca del modo en que las personas viven realmente sus vidas, tendiendo así a vincular el desarrollo con el mero crecimiento económico. Sin embargo, no parece desatinado señalar que cuando se reflexiona sobre aquello que es importante para alcanzar una vida digna, la mayoría de las personas coincidirían en destacar la relevancia de contar con las oportunidades para elegir entre un estilo de vida u otro, valorando así la libertad de ser y hacer como un fin en sí misma y no sólo en un sentido instrumental.

De modo que, el hecho de cuestionar los enfoques que se centran en el aspecto económico infravalorando la libertad y ofrecer alguna mirada alternativa se plantea como un asunto impostergable al momento de abordar con cierta seriedad el tema del desarrollo. Esta es la tarea que se propone realizar en el siguiente trabajo, reflexionando sobre el concepto de *libertad* en el marco del enfoque de las capacidades elaborado por Amartya Sen y compartido por Martha Nussbaum.

Para ello, en primer lugar se presenta un análisis crítico al modelo del Producto Bruto Interno (en adelante PBI), considerado como el paradigma dominante en el campo de la economía del desarrollo, a fin de mostrar sus limitaciones; y luego se reflexiona sobre los conceptos principales del enfoque de las capacidades. A partir de esto se estiman las repercusiones del mismo a nivel internacional, observando brevemente el estado actual de la discusión sobre el bienestar. De esta manera se espera mostrar los alcances de la concepción del desarrollo en términos de libertad defendida por este enfoque, y así ponderar sus aportes en los debates actuales sobre el tema.

### **El desarrollo como crecimiento económico**

Las teorías de la economía del desarrollo imperantes han tendido a infravalorar la libertad como un elemento central al momento de establecer en qué consiste el desarrollo. Sin dudas entre ellas la visión dominante ha sido aquella que mide el progreso de un país a partir del crecimiento económico tal como se refleja en su PBI per cápita.

Este enfoque muestra algunas ventajas que explican su predominancia a lo largo del tiempo, entre ellas pueden mencionarse: a) El PBI es relativamente fácil de medir, dado que el valor monetario de los bienes y servicios posibilita la comparación de cantidades de tipos diferentes; b) El PBI tiene una atractiva transparencia; y c) El crecimiento económico es un paso en la dirección correcta, por lo que es razonable tenerlo en cuenta (Nussbaum, 2012).

La clasificación de las naciones en función de su PBI sugiere que las situadas en los puestos más altos tienen condiciones de vida más favorables que las que se ubican en los puestos bajos, lo que implicaría un mejoramiento concreto de las vidas humanas. Sin embargo, la idea de que el incremento del PBI de un país se refleja en el mejoramiento de la vida de los ciudadanos es fuertemente cuestionada en la actualidad. Así, en el *Informe de la Comisión sobre la Medición del Desarrollo Económico y del Progreso Social*<sup>1</sup> se sugiere que la renta familiar media sería un

---

<sup>1</sup> Este informe es el resultado del trabajo de los reconocidos economistas Joseph Stiglitz, Amartya Sen y Jean Paul Fitoussi, quienes conformaron una comisión en el año 2008 a pedido del entonces

parámetro más pertinente para conocer el auténtico nivel de vida de los ciudadanos, y el incremento del PBI no tiene una correlación muy elevada con el aumento de la misma. Además, allí también se defiende una concepción del desarrollo que excede el mero crecimiento económico, abarcando aspectos contenidos en la teoría desarrollada por Sen y Nussbaum, que se vinculan directamente con la libertad:

La calidad de vida depende de las condiciones objetivas en las cuales se encuentran las personas y de sus capacidades dinámicas [...] Las informaciones que permiten evaluar la calidad de vida [...] incluyen también la medida de sus funcionamientos [...] y de sus libertades. Lo que importa realmente, en efecto, son las capacidades de las cuales disponen las personas, es decir, el conjunto de posibilidades que se ofrecen a ellas y su libertad de escoger, en este conjunto, el tipo de vida al cual otorgan valor (Stiglitz, Sen & Fitoussi, 2009, p. 13).

Algunos cuestionamientos interesantes a este modelo han sido realizados por Jean Drèze y Amartya Sen (2014) en sus estudios comparativos sobre varios estados indios, mostrando específicamente que el aumento del crecimiento económico no mejora de forma automática la calidad de vida en ciertos ámbitos relevantes como la educación o la salud. Asimismo, otros datos -como la comparación que se establece entre China e India- ponen en evidencia que el incremento del PBI no tiene una correlación con el surgimiento y la estabilidad de la libertad política.

Un problema importante de este enfoque, y de otros modelos similares basados en un promedio nacional, es que no pone atención a la distribución, por lo que puede otorgar notas elevadas a países que contienen desigualdades alarmantes. Un ejemplo claro de esto es el caso de Sudáfrica en la época del apartheid, que solía situarse a la cabeza de la lista de países en vías de desarrollo, dado que contaba con recursos y activos suficientes y al dividir su riqueza por el

---

presidente de Francia, Nicolás Sarkozy, con los siguientes objetivos: determinar los límites del PBI como indicador de los resultados económicos y del progreso social; reexaminar los problemas relativos a la medición; identificar los datos adicionales que podrían ser necesarios para obtener indicadores del progreso social más pertinentes; evaluar la viabilidad de nuevos instrumentos de medición; y debatir sobre la presentación adecuada de los datos estadísticos. La síntesis del informe final fue presentada en septiembre de 2009.

número de habitantes se obtenía un cociente elevado. Pero dicho cociente realmente no indicaba dónde se localizaba la riqueza. Además, el enfoque del PBI no sólo no recoge la información sobre la calidad de vida de las personas en situación de desventaja, sino que tampoco se formula una pregunta relevante, acerca de si hay grupos dentro de la población nacional que estén particularmente sometidos a situaciones de privación y marginalidad.

Por otro lado, este enfoque agrega diversas partes componentes de la vida humana, sugiriendo que un único número es suficiente para dar cuenta de lo que se necesita saber sobre el bienestar de las vidas de las personas, cuando, en realidad, esto no proporciona buena información. En palabras de Nussbaum (2012):

Hace pasar por una especie de embudo unificador aspectos de la vida humana que, no sólo son diferenciados, sino que están escasamente correlacionados entre sí: salud, longevidad, educación, seguridad física, derechos y accesibilidad políticos, calidad medioambiental, oportunidades de empleo, ocio y otros más (p. 71).

Al dejar de lado cuestiones tales como la distribución, la importancia de la libertad política, la posible subordinación de algunas minorías o los diversos aspectos de la vida a los que hay que considerar por separado, este enfoque desvía la atención de estos asuntos urgentes sugiriendo que una nación se está desarrollando bien simplemente cuando mejora su PBI per cápita. De modo que, incluso aceptando que este indicador sea una buena medida aproximada de otras capacidades, no deja de ser más que una aproximación que dice muy poco acerca de lo que es verdaderamente importante en términos de desarrollo. Por lo tanto, se impone la necesidad de contemplar una propuesta alternativa que permita comprender el desarrollo desde una concepción más amplia y anclada en las vidas reales de las personas. Tal es la perspectiva adoptada por el enfoque de las capacidades, que coloca a la libertad en el centro de la escena.

## Un enfoque alternativo: la libertad como capacidad

El enfoque de las capacidades surgió como una alternativa a los enfoques económico-utilitaristas dominantes en las discusiones sobre el bienestar que, como se ha señalado, restringen el desarrollo al crecimiento económico. Al igual que cualquier teoría de la justicia, este enfoque debe elegir un núcleo de información para evaluar una sociedad y juzgar su justicia o injusticia, es decir, para estimar la ventaja general de los individuos. Así como el utilitarismo se concentra en la utilidad (placer, felicidad o cualquier otra interpretación que se haga de la utilidad individual) y otros modelos se centran en los ingresos o recursos, el enfoque de las capacidades se basa en la libertad, entendida como la capacidad para hacer o ser aquello que se considera valioso, consagrando así la noción de libertad positiva.

La valoración de la libertad ha tenido a lo largo de la historia defensores y detractores. En el marco del enfoque de las capacidades se sostiene que es valiosa por dos razones principales. En primer lugar, porque brinda más oportunidad de perseguir los propios objetivos, es decir, aquello que se estima importante para la propia vida. Por lo tanto, contribuye a la habilidad para decidir cómo se quiere vivir y promover los fines que se desean impulsar. Este es el denominado *aspecto de oportunidad* de la libertad. En segundo lugar, también se puede atribuir importancia al proceso de elección como tal. Este es el denominado *aspecto de proceso*.<sup>2</sup> El concepto de capacidad se vincula estrechamente con el aspecto de oportunidad, de tal manera que la ventaja de una persona se juzga menor que la de otra si tiene menos capacidad/oportunidad real/libertad de lograr aquellas cosas que tenga razón para valorar. Por lo tanto, el núcleo del enfoque no es sólo lo que las personas realmente terminan por hacer, sino también lo que ellas son capaces de hacer, independientemente de que elijan o no aprovechar esa oportunidad:<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Amartya Sen (2005, pp. 152-153; 2011, pp. 259-260) analiza estos dos aspectos ofreciendo algunos ejemplos para ilustrarlos que pueden resultar esclarecedores.

<sup>3</sup> Esta característica del enfoque ha sido cuestionada por varios críticos, entre ellos Richard Arneson (1989) y Gerald Cohen (1996), quienes han formulado argumentos a favor de la relevancia de la realización efectiva de actividades, en lugar de poner la atención en la capacidad para elegir entre diferentes realizaciones.

Al evaluar nuestras vidas, tenemos razón para estar interesados no sólo en la clase de vidas que conseguimos vivir, sino también en la libertad que realmente tenemos para escoger entre diferentes estilos y modos de vida. En efecto, la libertad para determinar la naturaleza de nuestras vidas es uno de los aspectos valiosos de la experiencia de vivir que tenemos razón para atesorar (Sen, 2011, p. 257).

De esta manera, las capacidades son consideradas como “libertades sustanciales”, un conjunto de oportunidades (generalmente interrelacionadas) para elegir y actuar. La versión normativa del enfoque<sup>4</sup> incorpora el concepto de *capacidades combinadas* para referirse a esas libertades sustanciales (Nussbaum, 2002; 2012). Esta noción alude a la totalidad de oportunidades de las que dispone una persona para elegir y actuar en su situación política, social y económica concreta. Las capacidades combinadas se distinguen de las capacidades internas, entendidas como ciertas características o estados fluidos y dinámicos de una persona, tales como los rasgos de su personalidad, sus capacidades intelectuales y emocionales, su estado de salud, su aprendizaje interiorizado, y en general aquellos rasgos y aptitudes entrenados y desarrollados en interacción con el entorno. Si bien dichas características son sumamente importantes para las capacidades combinadas, es preciso diferenciarlas,<sup>5</sup> comprendiendo a estas últimas como “la suma de las capacidades internas y las condiciones sociales/políticas/económicas en las que puede elegirse realmente el funcionamiento de aquellas” (Nussbaum, 2012, p. 42).

Las capacidades son importantes, en parte, porque se traducen en funcionamientos, definidos como la realización activa de una o más capacidades

---

<sup>4</sup> Hay al menos dos versiones de este modelo, en parte debido a que ha sido utilizado para dos fines diferentes. Una es la versión comparativa de Amartya Sen, centrada en el uso comparativo de las capacidades para evaluar la calidad de vida, pero sin proponer un concepto definido de la justicia social, aunque interesado en las cuestiones de justicia. Otra es la versión normativa de Nussbaum, que suma algunos elementos relevantes al debate, como una lista de capacidades centrales cuya posesión determina la posibilidad de alcanzar una vida humana digna, y apunta a la construcción de una teoría de la justicia social básica.

<sup>5</sup> Es importante advertir que la distinción entre capacidades internas y combinadas no es diáfana, puesto que una persona adquiere usualmente una capacidad interna gracias a cierta forma de funcionamiento y puede perderla si no tiene la oportunidad de funcionar. Sin embargo, conviene mantener esta diferenciación porque constituye una especie de método heurístico útil para diagnosticar las deficiencias y los logros en una sociedad.

(Nussbaum, 2012). Pero también tienen valor en sí mismas como ámbitos de libertad y elección, es decir, como las libertades sustantivas para alcanzar combinaciones alternativas de funcionamientos. Por eso se afirma que promover capacidades es promover áreas de libertad, lo que no es lo mismo que hacer que las personas funcionen de una determinada manera. De modo que, los objetivos políticos apropiados de los gobiernos deberían ser las capacidades y no los funcionamientos, porque son las primeras las que garantizan la existencia de un espacio para el ejercicio de la libertad. Hay una diferencia moral muy grande entre una política que promueve funcionamientos y otra que promueve capacidades, puesto que la segunda es la que verdaderamente respeta la facultad de autodefinición de las personas. Si bien se reconoce que son los funcionamientos, y no simplemente las capacidades, los que tornan a una vida como verdaderamente humana, para propósitos políticos lo apropiado es ir tras las capacidades, dado que “los ciudadanos deben ser dejados en libertad para determinar, más allá de ellas, el curso que han de seguir” (Nussbaum, 2002, p. 132).

Esta preferencia por las capacidades está estrechamente ligada al tema del respeto por una pluralidad de visiones laicas y religiosas de la vida diferentes y, en consecuencia, a la idea del liberalismo político. Si bien algunas personas que emplean el enfoque consideran que en ciertas áreas el Estado está legitimado para promover funcionamientos, tanto Sen como Nussbaum discrepan con esta postura debido al elevado valor que le atribuyen a la libertad de elección.<sup>6</sup>

### **La libertad como objetivo y medio del desarrollo humano**

En consonancia con el lugar prioritario que se le atribuye a la libertad para evaluar la ventaja general de las personas, el enfoque de las capacidades establece una conexión fundamental entre ella y el desarrollo humano, adoptando como punto de partida la identificación de la libertad como el objetivo principal del desarrollo.

---

<sup>6</sup> Es pertinente señalar que en los casos de personas con graves deficiencias mentales permanentes Nussbaum (2007) admite que habrá más áreas en las cuales el objetivo político adecuado será el funcionamiento más que la capacidad. En general, el trato paternalista sería apropiado si la capacidad de elección y la autonomía del individuo están verdaderamente comprometidas.

Así, este último es concebido como “un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos” (Sen, 2000, p. 19).

Según este enfoque, la expansión de la libertad, además de ser el fin del desarrollo, también es su medio. En este sentido, el desarrollo consiste en la eliminación de algunos tipos de falta de libertad que dejan a los individuos pocas opciones y oportunidades para ejercer su agencia razonada. La eliminación de la falta de libertades es constitutiva del desarrollo. De manera que, la eficacia instrumental de algunos tipos de libertad para fomentar otros es un complemento poderoso de la importancia intrínseca de la libertad de las personas en general, como objetivo central del desarrollo. En este punto es interesante señalar que el enfoque se ha visto enriquecido desde hace algunos años con los aportes de Jonathan Wolff y Avner De-Shalit (2007), quienes proponen los conceptos de *capacidad fértil* y *desventaja corrosiva* para dar cuenta de dicha eficacia instrumental de algunas libertades. El primero alude a aquellas capacidades que tienden a favorecer la presencia de otras; por ejemplo la educación, que abre opciones de muchas clases. Las desventajas corrosivas constituyen privaciones de algunas libertades que tienen efectos muy significativos en diversas áreas de la vida de las personas, repercutiendo en la falla de otras capacidades; la estigmatización y la discriminación serían fuentes de las mismas. Investigar posibles capacidades fértiles y desventajas corrosivas contribuye a detectar situaciones donde pueden intervenir más adecuadamente las políticas públicas, por lo que se trata de una tarea cuyos aportes no deberían ser soslayados en toda sociedad que aspire a promover el desarrollo de los ciudadanos.<sup>7</sup>

Como queda en evidencia, semejante concentración en las libertades humanas contrasta con las visiones más estrictas del desarrollo, que lo identifican con el crecimiento del PBI, con el aumento de la renta personal, con los avances

---

<sup>7</sup> Otro aporte relevante al enfoque realizado por Wolff y De-Shalit es la noción de *seguridad de la capacidad*. Esto supone que las personas no sólo necesitan tener una capacidad *hoy*, sino también una expectativa asegurada de que seguirán teniendo esa capacidad *mañana*. Por lo tanto, se considera que las políticas públicas no deben limitarse a promover capacidades, sino que deben hacerlo de tal manera que las personas puedan contar con ellas de cara al futuro. Estos pensadores han trabajado en Inglaterra y en Israel con colectivos de inmigrantes y han descubierto que la seguridad acerca del futuro es sumamente importante en relación a la posibilidad real de disfrutar de las libertades.

tecnológicos, con la modernización social o con la industrialización. Si bien el crecimiento del PBI o de la renta pueden ser un medio importante para expandir las libertades, lo cierto es que éstas también dependen de otros determinantes, como por ejemplo de los derechos políticos y humanos o de las instituciones sociales y económicas. Asimismo, el progreso tecnológico, la modernización social y la industrialización pueden contribuir significativamente en la expansión de la libertad de los individuos, pero esta última requiere también otros factores. Es por ello que Amartya Sen (2000) sostiene que si lo que promueve el desarrollo es la libertad, entonces existen poderosos argumentos para concentrar los esfuerzos en ese objetivo general y no en algunos medios o instrumentos especialmente elegidos. Por lo tanto, la concepción del desarrollo como un proceso de expansión de las libertades fundamentales lleva a poner la atención en los fines por los que cobra importancia el desarrollo, y no solamente en los medios que desempeñan un papel destacado en dicho proceso. Por esta razón suele afirmarse que el enfoque de las capacidades se concentra en las vidas humanas y no sólo en los recursos o en la forma de posesión o usufructo de objetos de conveniencia, y que supone un cambio fundamental en el foco de atención: de los *medios* de vida a las *oportunidades reales* de vivir que tienen las personas (Sen, 2011).

Es interesante señalar que la libertad es esencial para el desarrollo por dos motivos distintos (Sen, 2000, pp. 20-21):

- I. Por la *evaluación*. El progreso ha de evaluarse en función del aumento que hayan experimentado o no las libertades de las personas. Como puede suponerse, esto se vincula con la idea de que la ventaja general de los individuos debe juzgarse según su capacidad para lograr funcionamientos valiosos.
- II. Por la *eficacia*. El desarrollo depende totalmente de la libre agencia de los individuos, es decir, de su capacidad para elegir y perseguir las propias metas. Esto supone ciertas conexiones entre los distintos tipos de libertad que se refuerzan mutuamente. Son esas interconexiones las que hacen que la libre agencia constituya un importante motor del desarrollo.

La concepción del desarrollo humano como un proceso integrado de expansión de ciertas libertades fundamentales relacionadas entre sí tiene profundas consecuencias al momento de definir en qué consiste el progreso de las naciones y de diseñar políticas orientadas hacia su consecución. En gran medida la superación de muchos de los problemas contemporáneos y el mejoramiento de la calidad de vida de las personas requiere decisiones políticas inteligentes orientadas por una teoría del desarrollo equipada para responder a la complejidad y diversidad de la vida humana de un modo adecuado. Esta sería la alternativa que encarna el enfoque de las capacidades, cuyos aportes son ampliamente considerados por los organismos internacionales dedicados a la evaluación y medición del desarrollo.

### **El desarrollo en la discusión internacional: libertad y sostenibilidad**

Las repercusiones de los conceptos centrales del enfoque de las capacidades en el plano internacional se evidencian especialmente en el trabajo realizado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (en adelante PNUD). En este sentido, cabe señalar que en los Informes sobre Desarrollo Humano se clasifica a las naciones en función del Índice de Desarrollo Humano (en adelante IDH), que evalúa el bienestar desde una perspectiva amplia, no limitada a los ingresos, centrándose en tres dimensiones básicas del desarrollo humano: a) La esperanza de vida al nacer, que refleja la capacidad de llevar una vida larga y saludable; b) Los años promedio de escolaridad y los años esperados de escolaridad, que reflejan la capacidad de adquirir conocimientos; y c) El ingreso nacional bruto per cápita, que refleja la capacidad de lograr un nivel de vida digno (gráfico 1).

Pero, para medir el desarrollo de un modo más completo, se tienen en cuenta, además, cuatro índices compuestos: a) El IDH ajustado por la *desigualdad*, que descuenta al IDH en función de la magnitud de la misma; b) El *índice de desarrollo de género*, que compara los valores del IDH para mujeres y hombres; c) El *índice de desigualdad de género*, que hace hincapié en el empoderamiento de las mujeres; y d) El *índice de pobreza multidimensional*, que mide las dimensiones de la pobreza no referidas a los ingresos. Sin dudas estos aspectos dan cuenta de

una concepción del desarrollo que se aleja de las miradas de los enfoques dominantes, acercándose significativamente a la propuesta del enfoque de las capacidades.



Gráfico 1: Dimensiones del desarrollo humano. Informe sobre desarrollo humano 2015.

Un claro ejemplo de esto puede encontrarse en el *Informe sobre Desarrollo Humano 2016*, donde se apunta al desarrollo para todos, señalando que el mismo tiene por objeto las libertades humanas. Allí la referencia a algunos conceptos centrales del enfoque de las capacidades -tales como las nociones de *capacidad*, *funcionamiento* y *libertad*- para definir el desarrollo es explícita:

El desarrollo humano consiste en ampliar las libertades de modo que todos los seres humanos puedan aprovechar las posibilidades que consideren más valiosas. Estas libertades tienen dos aspectos fundamentales: la libertad de bienestar, representada por los funcionamientos (*functionings*) y las capacidades (*capabilities*), y la libertad de agencia (*freedom of agency*), representada por la voz y la autonomía (PNUD, 2016, p. 1).

En este documento los funcionamientos son definidos como las diversas cosas que una persona podría valorar ser o hacer, como ser feliz o estar adecuadamente alimentada y gozar de buena salud. Las capacidades son concebidas como los diversos conjuntos de funcionamientos (ser y hacer) que puede lograr una persona. Y la agencia es la capacidad para actuar y se relaciona con aquello que una persona es libre de hacer y lograr cuando persigue sus objetivos.

De modo que, se considera que el desarrollo humano entraña una ampliación de las oportunidades que determinan quiénes son las personas y qué hacen. Esas posibilidades se sustentan en varios factores, tales como: una amplia variedad de opciones entre las que escoger (capacidades); las limitaciones sociales y cognitivas y las normas e influencias sociales que determinan las posibilidades; el propio empoderamiento y la agencia (capacidad para lograr resultados); etc. En este marco también se sostiene que la voz y la autonomía, como parte de la libertad de agencia y de bienestar, son elementos indisolubles del desarrollo humano (gráfico 2).

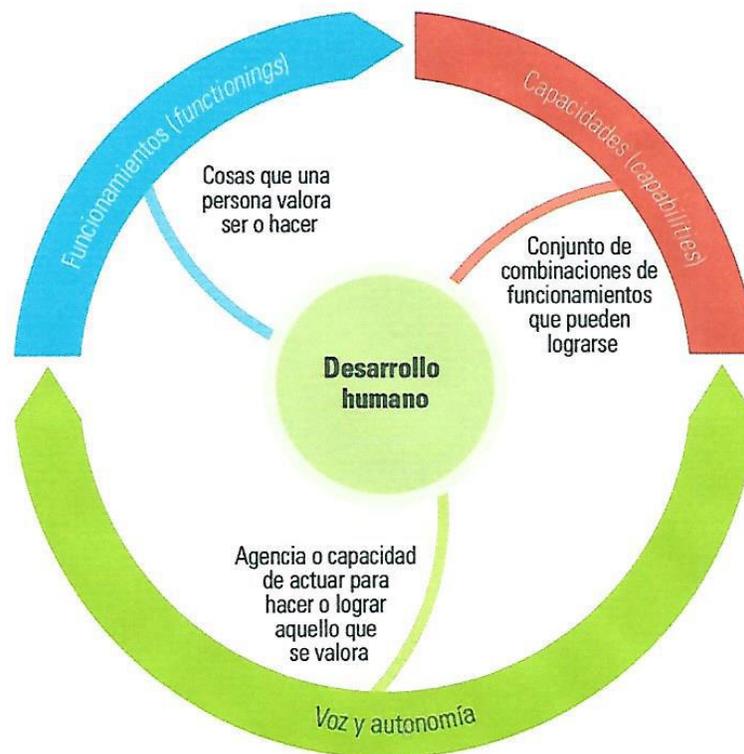


Gráfico 2: Enfoque analítico del desarrollo humano. Informe sobre desarrollo humano 2016.

Por otro lado, también se afirma la idea de que la libertad es un medio para ampliar las oportunidades pero a la vez es el objetivo mismo del desarrollo, dando cuenta de la amplitud que define al enfoque adoptado y distinguiéndolo de otros modelos:

El desarrollo humano es un proceso encaminado a ampliar las oportunidades de las personas. Pero también es un objetivo, por lo que constituye a la vez un proceso y un resultado. El desarrollo humano implica que las personas deben influir en los procesos que determinan sus vidas. En este contexto, el crecimiento económico es un medio importante para el logro del desarrollo humano, pero no es el fin último [...] Se trata de un enfoque más amplio que otros, como el enfoque de recursos humanos, el de necesidades básicas y el de bienestar humano (PNUD, 2016, p. 2).

Sobre la base de esta concepción general se ha elaborado la *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, aprobada por la comunidad internacional en septiembre de 2015 durante el septuagésimo período de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas.<sup>8</sup> En ella se proponen 17 objetivos de desarrollo sostenible y 169 metas, con los que se pretende retomar los Objetivos de Desarrollo del Milenio y conseguir lo que éstos no lograron.<sup>9</sup>

La idea del desarrollo sostenible lleva implícitas las nociones de responsabilidad, solidaridad y libertad/oportunidad; es un principio de organización del desarrollo mundial que vela por el bienestar tanto de las personas como del planeta y se ha convertido en el eje de las discusiones actuales. Desde su aparición este concepto se ha extendido para propiciar un acercamiento entre las

---

<sup>8</sup> Desde el Informe Brundtland de 1987, *Nuestro futuro común*, en el que se popularizó la noción más común de “desarrollo sostenible”, tres reuniones internacionales desempeñaron un papel decisivo en la elaboración de esta agenda: la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (también conocida como Cumbre para la Tierra) en el año 1992, la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible celebrada en Johannesburgo en 2002 y La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible celebrada en Río de Janeiro en 2012.

<sup>9</sup> Los Objetivos de Desarrollo del Milenio se presentaron como ocho propósitos de desarrollo humano en el año 2000, que los países miembros de las Naciones Unidas acordaron alcanzar para el año 2015. Tales objetivos fueron enumerados de la siguiente manera: 1) Erradicar la pobreza extrema y el hambre; 2) Lograr la enseñanza primaria universal; 3) Promover la igualdad de género y la autonomía de la mujer; 4) Reducir la mortalidad infantil; 5) Mejorar la salud materna; 6) Combatir el VIH/SIDA, paludismo y otras enfermedades; 7) Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente; y 8) Fomentar una asociación mundial para el desarrollo (Naciones Unidas, 2015a).

preocupaciones sociales, medioambientales y económicas, con la intención de aunar el desarrollo humano y social, la protección del medio ambiente y la cuestión económica. De esta manera el concepto de desarrollo como expansión de las libertades es ampliado y enriquecido sumando otros aspectos relevantes e incluyendo a las generaciones por venir.

Los objetivos y metas de la Agenda 2030 conjugan las tres dimensiones del desarrollo sostenible: social, ambiental y económica. El espíritu que anima dicha agenda se asemeja notoriamente a los principios y demandas generales impulsados por el enfoque de las capacidades. Así, se declara explícitamente el respeto por la libertad y la dignidad de las personas, se afirma la necesidad de lograr el empoderamiento de los más vulnerables y se postula el compromiso de propiciar la plena realización de las capacidades, reconociendo la diversidad que caracteriza a la vida humana, en consonancia con la concepción de la justicia defendida por el enfoque:

Todas las personas, sea cual sea su sexo, raza u origen étnico, incluidas las personas con discapacidad, los migrantes, los pueblos indígenas, los niños y los jóvenes, especialmente si se encuentran en situaciones de vulnerabilidad, deben tener acceso a posibilidades de aprendizaje permanente que las ayuden a adquirir los conocimientos y aptitudes necesarios para aprovechar las oportunidades que se les presenten y participar plenamente en la sociedad. Nos esforzaremos por brindar [...] un entorno propicio para la plena realización de sus derechos y capacidades (Naciones Unidas, 2015b, p. 8).

Además, se considera que el cumplimiento de la Agenda 2030 es un paso esencial para que las personas puedan desarrollar al máximo su potencial, sustentándose en un firme universalismo, al hacer hincapié en las mejoras de las libertades de todas las personas sin dejar a nadie atrás, incluidas las generaciones futuras.

De esta forma se concibe al desarrollo sostenible como una cuestión de justicia social, relacionada con la equidad intergeneracional, en tanto implica promover las libertades de las generaciones futuras y de las presentes.

## **Palabras finales**

En la búsqueda de respuestas a la pregunta por aquello que es importante para alcanzar una vida floreciente, el enfoque de las capacidades ofrece una perspectiva que pone en primer plano la libertad, reconociéndola como el fin principal del desarrollo. De esta manera dicho enfoque muestra un fuerte compromiso con el respeto por la facultad de autodefinición de las personas y por el pluralismo, al exigir que la sociedad se posicione a propósito de ciertos valores globales orientados a proteger la libertad de elección de los ciudadanos, distinguiéndose así del relativismo cultural y del sometimiento a la tradición. En este sentido constituye una forma de liberalismo político que evidencia el profundo respeto por las elecciones de los individuos. Se trata de un modelo lo suficientemente amplio como para permitir valorar la libertad no sólo en sentido instrumental sino también en sí misma, siendo ambas cuestiones cruciales en el contexto general del bienestar.

Por otro lado, el recorrido propuesto en este trabajo ha posibilitado comprender que la reorientación asumida por el enfoque hacia el concepto de libertad/oportunidad real/capacidad suministra una guía más clara que otras alternativas para ponderar las prioridades de cualquier política orientada a hacer frente a las desventajas en pos de mejorar la calidad de vida de los ciudadanos. Frente a los modelos dominantes que conciben el desarrollo en términos de crecimiento económico infravalorando así la libertad como fin, esta nueva propuesta brinda las herramientas conceptuales necesarias para responder de un modo más adecuado a la diversidad que define las vidas reales de los individuos.

En el plano internacional las repercusiones de esta mirada son contundentes, lo que se evidencia especialmente en la elaboración de los Informes sobre Desarrollo Humano por parte del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. Allí se asume que la libertad es un aspecto esencial del desarrollo, como también su medio. En los últimos años la discusión se ha ampliado hacia la idea de sostenibilidad, abarcando así la libertad de las generaciones presentes y futuras, con vistas a conjugar las dimensiones sociales, económicas y ambientales. De esta manera el desarrollo sostenible es comprendido como una cuestión de justicia

social, un asunto de equidad distributiva dentro de cada generación y entre ellas, que plantea nuevos desafíos al mundo contemporáneo y que invita a pensar los vínculos entre la libertad y el desarrollo desde un punto de vista más abarcador y, a la vez, más complejo.

Por otra parte, lo que este análisis ha pretendido mostrar es que el tema de la libertad puede ser abordado desde múltiples ángulos, y uno de ellos - particularmente relevante para pensar las cuestiones de justicia a nivel global- es el que se orienta al problema de la evaluación del bienestar. Se trata, sin dudas, de un asunto dificultoso que una y otra vez pone contra las cuerdas a los modelos basados en indicadores numéricos indiferenciados, mostrando que el desarrollo es mucho más que una cuestión de números o de crecimiento económico; por lo que exige ser abordado desde un enfoque que sea aliado de los reclamos que tantas personas hacen de un nivel de calidad de vida que satisfaga los requerimientos de la igualdad de dignidad.

Hasta el momento tal parece ser la perspectiva adoptada por el enfoque de las capacidades, que se presenta como una contrateoría necesaria para responder a un mundo caracterizado por problemas humanos acuciantes e inequidades injustificables. Y aunque se trata de un paradigma joven que está en plena evolución, lo cierto es que sus contribuciones, especialmente en lo concerniente al lugar de la libertad al momento de definir qué implica tener una vida digna, suponen un progreso significativo en el campo de la evaluación del bienestar y en el plano teórico que no debe subestimarse. En este sentido, sugiere nuevos métodos para abordar las problemáticas a las que debe enfrentarse la política actual, ofreciendo una mirada original erigida sobre una concepción de la justicia profundamente enraizada en las vidas de los individuos.

## Bibliografía

- Arneson, Richard (1989). "Equality and Equal Opportunity for Welfare". *Philosophical Studies*, Vol. 56, N° 1, pp. 77-93.
- Cohen, G. (1996). "¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades". En M. Nussbaum & A. Sen (Comps.). *La calidad de vida* (pp. 27-53). México: Fondo de Cultura Económica.
- Martins, A. (4 de noviembre de 2010). "Amartya Sen: El desarrollo es más que un número". *BBC Mundo*. Recuperado de [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2010/11/101103\\_desarrollo\\_libertad\\_en\\_trevista\\_sen\\_aw](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2010/11/101103_desarrollo_libertad_en_trevista_sen_aw)
- Naciones Unidas (2015a). *Objetivos de Desarrollo del Milenio. Informe de 2015*. [Versión digital]. Recuperado de [http://www.un.org/es/millenniumgoals/pdf/2015/mdg-report-2015\\_spanish.pdf](http://www.un.org/es/millenniumgoals/pdf/2015/mdg-report-2015_spanish.pdf)
- Naciones Unidas (2015b). *Resolución aprobada por la Asamblea General el 25 de septiembre de 2015*. [Versión digital]. Recuperado de [http://unctad.org/meetings/es/SessionalDocuments/ares70d1\\_es.pdf](http://unctad.org/meetings/es/SessionalDocuments/ares70d1_es.pdf)
- Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- Nussbaum, M (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- PNUD (2016). *Informe sobre Desarrollo Humano 2016. Desarrollo humano para todos*, p. 1. [Versión digital]. Recuperado de [http://hdr.undp.org/sites/default/files/HDR2016\\_SP\\_Overview\\_Web.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/HDR2016_SP_Overview_Web.pdf)

- Sen, A. (1983). "Development: Which Way Now? *The Economic Journal*, Vol. 93, N° 372, pp. 745-762. Recuperado de [http://darp.lse.ac.uk/PapersDB/Sen\\_\(EJ\\_83\).pdf](http://darp.lse.ac.uk/PapersDB/Sen_(EJ_83).pdf)
- Sen, A. (1994). "¿Igualdad de qué?". En J. Rawls, A. Sen & otros. *Libertad, igualdad y derecho. Las Conferencias Tanner sobre Filosofía Moral* (pp. 133-156). Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Sen, A. (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Sen, A. (1996). "Capacidad y bienestar". En M. Nussbaum & A. Sen (Comps.). *La calidad de vida* (pp. 54-83). México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1998). "Las teorías del desarrollo a principios del siglo XXI". *Cuadernos de Economía*, Vol. XVII, N° 29, pp. 73-100. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4934951.pdf>
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Sen, A. (2005). "Human Rights and Capabilities". *Journal of Human Development and Capabilities*, Vol. 6, N° 2, pp. 151-166. Recuperado de [https://www.unicef.org/socialpolicy/files/Human\\_Rights\\_and\\_Capabilities.pdf](https://www.unicef.org/socialpolicy/files/Human_Rights_and_Capabilities.pdf)
- Sen, A. (2011). *La idea de la justicia*. Buenos Aires: Taurus.
- Sen, A. & Drèze, J. (2014). *Una gloria incierta. India y sus contradicciones*. Buenos Aires: Taurus.
- Stiglitz, J., Sen, A. & Fitoussi, J. (2009). *Informe de la Comisión sobre la Medición del Desarrollo Económico y del Progreso Social*. [Versión digital]. Recuperado de [http://www.palermo.edu/Archivos\\_content/2015/derecho/pobreza\\_multidimensional/bibliografia/Biblio\\_adic5.pdf](http://www.palermo.edu/Archivos_content/2015/derecho/pobreza_multidimensional/bibliografia/Biblio_adic5.pdf)
- Wolff, J. & De-Shalit, A. (2007). *Disadvantage*. New York: Oxford University Press.

## **¿Por quién doblan las campanas? La construcción del discurso desde el conocimiento situado**

***Celina Martín***

*Ninguna persona es una isla; la muerte de cualquiera me afecta,  
porque me encuentro unido a toda la humanidad; por eso,  
nunca preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti.*

*John Donne.*

El objetivo de este trabajo es dar pie a una reflexión sobre la construcción de discursos, así como el papel que los mismos juegan o pueden jugar en torno a la posibilidad de reglamentar la prostitución como un trabajo.<sup>1</sup> Asimismo la meta es aprender a mirar en diferentes direcciones, colaborar en desmitificar al trabajo sexual como estado alienante y desmontar los múltiples tópicos sobre las trabajadoras sexuales que tanto obstaculizan su reconocimiento como sujetos y ciudadanas.

A diferencia del discurso abolicionista que se presenta de manera hegemónica en torno a la problemática de la prostitución como trabajo sexual -calando hondo en los corazones de muchas feministas- se intenta, desde el trabajo académico, rastrear y difundir las producciones -también académicas- de reflexiones que han puesto a las voces de las prostitutas en primer lugar y de las

---

<sup>1</sup> Aquí se sigue la línea propuesta por Britos respecto a la denominación de trabajadora sexual como aquella mujer que ofrece servicios como prostituta y al de la actriz que trabaja en las películas pornográficas. Se toma el caso exclusivo de las mujeres porque se quiere hacer énfasis en el tipo de discriminación que ejercen las mujeres sobre la mujer prostituta en función de marcar la diferencia entre la sexualidad de la trabajadora sexual y la propia (Britos, 2009).

mujeres estigmatizadas con ese rótulo mancillante. Para que no prime un solo discurso, y como propone el marco epistemológico del conocimiento situado<sup>2</sup> denunciar ese intento de homogeneidad en el abordaje de la prostitución desde diferentes ciencias como la psicología y la sociología que han colaborado en legitimar la desigualdad entre los sexos al patologizar a todas las mujeres que trasgreden los límites normativos como así también a estigmatizarlas por no seguir los criterios impuestos por la moral pública.

### **Feminismo y prostitución entre abolicionistas y no tanto...**

La posición abolicionista se opone a la regulación de la prostitución; la cual se asienta en supuesto de que es un trabajo como cualquier otro y que este trabajo puede ser libremente elegido o dejado cuando se quiere como cualquier otro. Se argumenta que toda persona tiene derecho a elegir relaciones sexuales comerciales o a definir las modalidades de este intercambio sexual. El abolicionismo considera a la prostitución como un fenómeno de dominación masculina sobre las mujeres que la posición reglamentarista parece pasar por alto.

La cuestión del consentimiento, de la “política de elección personal”, reposa sobre una visión liberal occidental de los derechos humanos que eleva la voluntad y las elecciones individuales por encima de todos los otros derechos humanos y de

---

<sup>2</sup> En términos generales, lo que se plantea con este concepto [de conocimiento situado] es que todo conocimiento se produce en situaciones históricas y sociales particulares, por mucho que se quiera hacer aparecer el verdadero conocimiento científico como universal, neutral y por lo tanto desprovisto de relaciones directas con determinados factores políticos, culturales y sociales. Es más, la condición parcial y situada de ciertos conocimientos, como por ejemplo los producidos por mujeres y otros sujetos históricamente subalternos, puede otorgarles un cierto privilegio epistémico a la hora de dar cuenta de sus realidades, en lo que sería una forma diferente de objetividad. En este sentido, el concepto de conocimiento situado ha sido empleado a menudo para justificar la autoridad que, por lo menos en sus propios términos, tendrían sistemas de pensamiento y formas de conocimiento diferentes de aquellas que han pretendido edificar visiones universales desde el no-lugar de la objetividad científica. De tal forma que el carácter contingente de los procesos de producción de conocimiento, usualmente considerado como un factor que restaba objetividad a las pretensiones de verdad, ha pasado a ser esgrimido como un argumento de peso para justificar la pertinencia y validez de conocimientos subalternos o alternativos frente a sistemas de conocimiento hegemónicos en el mundo occidental (Piazzini, 2014, p. 2).

toda noción de bien común (Barry, 1995). Implica una incapacidad grave para discernir los desequilibrios estructurales sociales, económicos y políticos, las relaciones sexuales de poder entre las mujeres y los hombres que forman el contexto de estas elecciones y decisiones. En nombre de una cierta concepción del ser humano y del bien común, la colectividad ha juzgado necesario con frecuencia poner límites a la libertad individual (venta de órganos, esclavitud, uso de drogas, etc.). Pero, quizá porque los conceptos corrientes de bien común no han incluido jamás el de la clase de las mujeres -tradicionalmente la clase “socialmente dominada” (Charlesworth, 1994).

Frente a esto, la autora y trabajadora sexual Carla Corso postula otra mirada: “la imagen de la prostituta se ha considerado siempre como la de una perdedora, víctima de sí misma, además de víctima de los demás. Pero no es verdad, hay prostitutas de muchos tipos. Y esto, a veces, resulta más cómodo ignorarlo que saber. La gente necesita una imagen de la prostituta que responda a un estereotipo de mujer aplastada por las desgracias, víctimas de la sociedad”.

Aquí se evidencia la necesidad imperiosa de desdramatizar a la prostitución y mostrarla como una práctica entre otras posibles para romper con los estigmas mitificadores de las mujeres que ejercen el trabajo sexual.

### **El feminismo dentro del debate**

Contrario de lo que podría pensarse, la relación entre prostitutas y feministas ha atravesado un camino muy difícil que, incluso, las ha distanciado radicalmente. En primer lugar, muchos movimientos feministas han encontrado en la prostitución una práctica ilegítima en tanto reproductora del orden de explotación capitalista. Una liberación definitiva de las mujeres, para estos movimientos, sólo es posible en el momento en el que las prostitutas dejen de ser el objeto sexual de los hombres y puedan conseguir formas más dignas de vivir. Si la prostitución es consecuencia de un estado de injusticia social, entonces debe buscarse la supresión de esta injusticia y procurar un orden más igualitario; en este sentido hay un feminismo de corte *abolicionista*.

En contraste, otros movimientos -también feministas- se declaran abiertamente *antiabolicionistas*; éstos, formados mayoritariamente por prostitutas, resaltan el libre albedrío de la mujer para decidir sobre su cuerpo. En términos generales, son grupos que ratifican, ante todo, la necesidad de la profesionalización de la prostitución, es decir, se olvidan de las críticas que sobre los actos de sumisión y dominación hacen a la prostitución otros grupos radicales, y se preocupan en determinar las líneas políticas que llevarían a las prostitutas a ser reconocidas públicamente como ciudadanas libres y respetables.

Es cierto que los movimientos pro-abolicionistas manifiestan una tendencia permeada por los discursos más comunes sobre la prostitución; para muchos de ellos, las prostitutas son víctimas, y si no se reconocen como tal, es sólo porque su estado de dominación es demasiado severo. Como quedó claro antes, esto puede tener validez para las prostitutas que ejercen sus trabajos obligados, o bajo condiciones de chantaje, pero no para aquellas que lo han decidido hacer libremente. De cualquier forma, encuentran varios argumentos muy fuertes al momento de no decaer en su batalla. Especialmente, el de considerar a la prostitución como un servicio que prestan principalmente las mujeres para hombres y, si lo prestan los hombres, también es para hombres.

Así, esta perspectiva feminista encuentra que la prostitución, a pesar de la resistencia o negación que puede argüir la mujer trabajadora sexual, mantiene el poder de compra de los hombres, en este caso sobre el placer que produce el sexo. Más aun –y esto parece ser lo que realmente distancia a las unas de las otras- las feministas abolicionistas parecen ver en las prostitutas un grupo social con incapacidad para autogestionarse; en otras palabras, se atribuyen el papel histórico de sacar del “letargo” a las trabajadoras del sexo, y mostrarles por qué su trabajo se inscribe dentro del conjunto de las explotaciones patriarcales. Este hecho, visto por las prostitutas, es totalmente inaceptable ya que sólo ellas conocen y pueden determinar de forma real qué es lo que desean como conjunto.

En esta línea, la posición reglamentarista reivindica a las trabajadoras sexuales como ciudadanas. Sin embargo, es necesario establecer una diferencia entre las políticas de los distintos países sobre la prostitución para examinar el nivel

y tipo de discriminación al que se enfrentan las prostitutas en cada uno de ellos; de este modo, cabe distinguir los estados que regulan la prostitución, de los que la prohíben y de los que la toleran.

Un estado que *regula* la prostitución es aquel que la considera legal, aunque castigue las prácticas de explotación sexual o la incitación directa; por otro lado, un estado que *prohíbe* la prostitución es aquel que la considera ilegal y, por tanto, ha establecido para ella un conjunto de penalizaciones que consideran por igual a prostitutas, proxenetas, propietarios de burdeles, etcétera; finalmente, un estado que *tolera* la prostitución es aquel que permite su práctica sólo bajo ciertas condiciones –de espacio y tiempo-. Sin importar cuál sea la línea política del país en cuanto al comercio sexual, todos incurren en acciones discriminatorias, particularmente respecto de los derechos humanos de las prostitutas.

En varios países europeos, por ejemplo, en los que la prostitución es legal, se ataca fuertemente a través de la prohibición del goce de los beneficios que pueden devenir de ella; así, la prostituta puede ejercer su profesión, pero sus hijos o parejas deben abstenerse de utilizar el dinero ganado con ella, puesto que aquello puede ser visto como explotación sexual. Sucede lo propio en los países en donde la prostitución está criminalizada, ya que aunque la mujer pueda arreglárselas para trabajar -e incluso pagar impuestos al estado-, su dinero siempre será considerado ilegal y, en consecuencia, será rechazado al momento de pedir créditos, pagar la escuela de los hijos o tomar en arriendo un departamento. Y aunque pueda ser legal, en general no es considerado como una profesión; no gozando así, de los beneficios de reconocimiento público que proporciona la Seguridad Social a los trabajadores de cualquier estado: salud, pensión, beneficios por desempleo que están basados en las contribuciones regulares deducidas de un paquete salarial. Sin reconocimiento por parte del estado como trabajadoras muchos de los derechos humanos de las prostitutas son cercenados.

Pero no sólo se transgrede el derecho al trabajo de las prostitutas. Diariamente tienen que afrontar toda clase de violaciones: 1. El asesinato de compañeras que, las más de las veces, queda en el anonimato, dado el bajo rango social que poseen; 2. La falta de garantías que ofrece el estado o los “empleadores”

para su salud física y libertad de elección (cliente, drogas, lugar); 3. La poca igualdad que, frente a otros actores sociales, tienen en términos de justicia y seguridad; 4. El irrespeto a la vida privada y familiar (en Suecia, por ejemplo, hasta hace algunos años, los policías contaban los condones de la basura para sacar un promedio de las ganancias de la prostituta); 5. La prohibición de organizarse políticamente para defender sus derechos, o las continuas amenazas que reciben una vez han empezado a hacerlo.

En nuestro país por ejemplo, el ejercicio de la prostitución a título personal no está prohibido pero sí ofrecer un servicio sexual a través de un clasificado (Decreto 936/11) (Daich, 2013) Y existen otras políticas que dirigidas contra la trata de personas con fines de explotación sexual, criminalizan el ejercicio de la prostitución. Ejemplo de ello son: el cierre de cabarets y whiskerías; allanamientos y clausuras de domicilios particulares; modificación de la ley de trata que trajo aparejada la indistinción entre prostitución forzada y prostitución voluntaria; proyecto de penalización del cliente de prostitución y/o trata que provocarían un aumento de la clandestinización y la vulneración de los derechos humanos de las trabajadoras sexuales así como la estigmatización de éstos y los clientes (Daich, 2013).

No dar lugar al discurso de aquellas mujeres que quieren la prostitución como trabajo reglamentado porque sería igual que legitimar la esclavitud prestando atención a algunas voces de esclavos o esclavas que se declaraban contentos de su suerte reduce la posibilidad de discusión a una notable intolerancia por parte de esos mismos que se autoproclaman defensores de los derechos humanos. Suponer que una mujer que opte por la prostitución es resultado de un proceso de alienación que no la deja despertar de la mercantilización de su cuerpo es tan ridículo como, por otro lado, postular que posee toda la libertad para abortar. En ese sentido los discursos provenientes de las religiones son más consistentes ya que niegan ambas posibilidades.

Luego nos encontramos con la demonización de las trabajadoras sexuales. Aquellas que se niegan a ser consideradas víctimas y/o las que reivindican sus derechos laborales terminan siendo vistas como cómplices o artífices. Se cuestiona

la autonomía y la agencia de estas personas, se cuestionan sus decisiones, sus opciones y su militancia en pos de mejores condiciones de vida. Se las acusa de tener “discursos armados por los proxenetas”, de “hablar por ellos”, se las describe incapaces de tener voz propia. La cruzada contra los volantes de la prostitución como símbolo de la explotación sexual, por ejemplo, es también la condena a la práctica del sexo comercial y a las trabajadoras sexuales porque no deja de poner en cuestión a aquella que voluntariamente pone sus papelitos como forma de publicitarse.

Esta demonización me parece particularmente complicada e injusta porque al ensalzar a la víctima forzada y demonizar a la trabajadora sexual que ha optado por esta actividad seguimos reproduciendo la división entre mujeres buenas y malas, la santa y la puta, la que merece ser reconocida y la que no. La demonización, la construcción de los demonios populares o de los desviados, estigmatiza y, en estos casos de pánicos sexuales, se estigmatiza además en relación con la sexualidad. Porque ¿en qué lugar se pone a las personas que participan voluntariamente de la industria del sexo si el supuesto es que algunos actos sexuales son tan desagradables que nadie en su sano juicio accedería a realizarlos? Finalmente se trata de “sexualidades buenas y sexualidades malas”, deseos sexuales posibles y deseos prohibidos” (Daich, 2013, p. 36).

Entonces esta lógica divisoria nos abre un espectro mayor: los estigmas y los pánicos que dicha estigmatización produce poniendo en riesgo las relaciones mutuamente respetuosas entre ciudadanos. De hecho, Nussbaum afirma (2009):

Los estigmatizados sufren un tremendo daño por la conducta estigmatizadora de otros. A veces, padecen descalificaciones legales y civiles infundadas, como ocurre en el caso de una religión minoritaria o de un estilo de vida minoritario discriminado por la ley a pesar de que no causa ningún daño a terceros que no lo consientan (pp. 263-264).

## **Palabras finales**

El debate sobre el trabajo sexual ubica en agenda pública otros cuestionamientos más profundos, el de las libertades y de no ser selectivos en torno

a su legitimación.; y el pánico y estigmatización que en torno a dicha práctica se suscitan.

¿Qué deberían significar estas cuestiones de legitimación de libertades con las que no precisamente coincidimos? ¿Cómo el estado debería regular esas libertades y qué políticas públicas deberían existir para facilitar el aprovechamiento de las mismas sin caer en la estigmatización de los grupos más vulnerabilizados? ¿No tiene acaso el derecho la función de protegernos en áreas de vulnerabilidad significativa? (Nussbaum, 2006).

Janice Irvine (2000; 2006) señala algunas características de la retórica de los pánicos sexuales, el cual, en un punto, deriva del pánico moral. El mismo transforma a un grupo marginal en un demonio popular o en un grupo desviado:

La parte moral del asunto viene con la condena y la desaprobación social, la valoración en términos de lo que es bueno o malo para los valores e intereses de una sociedad. El pánico, a su vez, es más bien una metáfora para hablar del elemento emocional que acompaña la erupción social, para hablar del lenguaje emocional activado en discursos públicos, algunos rayanos en la histeria y la exageración. Claro que esta parte emotiva del fenómeno no ha de verse como irracionalidad ni como expresión de una pretendida homogeneidad moral, algunas autoras han trabajado ya sobre los guiones emocionales de los pánicos morales y sexuales como eventos políticos (Daich, 2013, p. 32).

El pánico viene acompañado de la estigmatización -concepto acuñado por Erving Goffman-. Estigma es:

[...] la noción del término como menosprecio a un grupo social. Por tanto se trata de una condición, características o comportamiento que hace que su portador sea incluido en una categoría social hacia cuyos miembros se genera una respuesta negativa, una desaprobación social severa, que hace que se les vea como culturalmente inaceptables o inferiores y que sus características se consideren contrarias a las normas culturales establecidas[...] El estigma en el ámbito de la prostitución, proporciona por tanto a la mujer una identidad estereotipada y fija la de “puta”, que va acompañada de una alta dosis de rechazo social, cuando sin embargo “curiosamente” el cliente solo lo es a ratos y pasa inadvertido (Perramon, 2012, pp. 10-11).

Anteriormente mencionamos la demonización respecto a las trabajadoras sexuales y como el pánico moral colabora en la elaboración de políticas públicas que, en pos de combatir la trata de personas, terminan también combatiendo la prostitución. “En el momento en que la ley comienza a humillar a ciudadanos individuales, hay siempre cuestiones de degradación y de humillación por las cuales preocupares” (Nussbaum, 2009, p.282).

Encuentro aquí una relación pertinente entre estigma, pánico y libertad; que ya ha sido desarrollada en la obra de Nussbaum (2009). La autora asocia el término de estigma propuesto por Goffman (1963) al de pánico sexual propuesto por Cohen (1972) como refuerzo de su análisis sobre la vergüenza:

Lo que el análisis de Cohen agrega a este cuadro es el hecho de que esta unión a menudo toma una forma moralizada. La categoría de “normal”, [...], ya es de por sí fuertemente normativa. En muchas circunstancias, esta normatividad es normatividad *moral*. La condena del grupo “desviado” es particularmente efectiva si toma la forma de una invocación a valores morales importantes, para los que el grupo desvaído supuestamente es una amenaza (Nussbaum, 2009, pp. 295-296).

Y posteriormente argumenta:

El primero y más esencial antídoto frente a la manera en que el estigma opera es una firme insistencia en los derechos de libertad individual y una firme garantía a todos los ciudadanos de la protección igualitaria por parte de las leyes. La ley debe ofrecer fuertes protecciones a los individuos contra las instituciones arbitrarias, tanto del poder del Estado como de las presiones sociales para adaptarse. Pensar en la dinámica del narcisismo y la humillación grupal nos ayuda a percibir por qué el individuo siempre está en riesgo en la sociedad, y las razones por las que resultan tan importantes la protección atenta de las libertades millianas y la dignidad igualitaria de todos los ciudadanos. [...] el derecho no debe utilizar la humillación como una parte del sistema público de castigo y debemos negarnos a hacer o invalidar, en el caso de que existan, leyes cuyo propósito primario y único es imponer el estigma a minorías vulnerables. Éstos son aspectos esenciales de una sociedad decente, pero están lejos de ser suficientes (Nussbaum, 2009, p. 321).

## Bibliografía

- Britos, P. (2009) “¿Por qué la prostitución debe ser un trabajo sexual?”. *A Parte Rei Revista de Filosofía*. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>.
- Daich, D. (2013) “De pánicos sexuales y sus legados represivos”. *Zona Franca. Revista del Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre mujeres*, año XXI, N° 22, pp 31-40.
- Doezema, J. (2010) *Sex Slaves and discourse master: The construction of trafficking*. New York: Zed Books.
- Holgado Fernández, I. (2004) “Reseña de “El prisma de la prostitución” de Gail Petherson, “La prostitución: el espejo oscuro” de Dolores Juliano y “Retrato de Intensos colores” de Carla Corso y Sandra Landi”, *Athenea Digital*, primavera N°5, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España. Recuperado de <http://digibug.ugr.es/handle/10481/7396#.WlvaQfLVTAq>.
- Morcillo, S. (2012) “Cuerpos, Emociones y Sociedad”. *Revista Latinoamericana de Estudio sobre cuerpos Emociones y sociedad*, N° 7, año 3 pp. 17-28. Recuperado de [www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/download/149/pdf](http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/download/149/pdf)
- Nussbaum, M. (1999). *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2009). *El ocultamiento de lo humano*. Buenos Aires, Katz Editores.
- Perramon Bacardit, L. (2012) “La prostitución: mirada antropológica”, *Encuentro congregacional*, Cienpozuolos. Recuperado de [www.hermanasoblatas.org/Info/Prostitucion-Mirada\\_Antropologica.pdf](http://www.hermanasoblatas.org/Info/Prostitucion-Mirada_Antropologica.pdf)
- Solana Ruiz, J.L. (2002). *Gazeta de Antropología*, 18, artículo 08. Recuperado de <http://digibug.ugr.es/handle/10481/7396#.WlvaQfLVTAq>

## **Pornografía, libertad y feminismo**

***Patricia Britos***

### **Introducción**

La discusión sobre la mera existencia de la pornografía ha sido muy intensa especialmente en los años 80 cuando hubo un gran desarrollo de la industria filmográfica en Estados Unidos. En ese momento, lo que más se discutió fue la participación de las mujeres en esta industria que tenía un éxito arrollador, se decía que existía una gran probabilidad de que en cualquier casa de Los Ángeles hubiera un equipo de filmación con un buen número de actores y actrices trabajando a cualquier hora. Para cierto sector del feminismo, esta demanda tan grande de pornografía significó la acentuación de la dominación patriarcal. En el medio de la controversia, los argumentos tendían a cuestionar el papel de la mujer en la relación sexual y, en especial, en las que se relacionan con el comercio de oferta de servicios sexuales ya sea en la forma de prostitución como la conocemos o incluso en la de la actuación de actores y actrices en una obra guionada. La discusión sobre este tema significó un enfrentamiento dentro mismo del movimiento feminista que marcó las diferencias y mostró que algunas estaban preocupadas fundamentalmente por el papel que juega la mujer en las relaciones sexuales considerándolo de sometimiento, y otras se ocuparon básicamente de defender la autonomía de la mujer para elegir y la libertad de expresión viendo a las películas pornográficas como expresión artística y, por ende, se concentraron en la lucha contra la censura.

En el presente trabajo, mostraré algo de la discusión sobre la pornografía, que no es otra cosa más que el rechazo por una parte del feminismo de la obscenidad, el sexo, la sexualidad y el trabajo sexual mismo; y, por el otro lado, la defensa de esta actividad como forma de reivindicación de parte de las mujeres, del derecho a disponer de su propio cuerpo libremente, y de enaltecer esa autonomía que traduce la valentía de enfrentar a un mundo que se quedó en el tiempo pensando que ellas no eran suficientemente maduras para tomar este tipo de

decisiones. En todo esto, se pondera la libertad y, tal como se presenta el debate con respecto a la pornografía, en especial, la libertad de expresión.

### **El debate feminista**

Intentaré resumir el debate del feminismo desde sus diferencias para dejar en claro adónde apuntaba cada sector y por qué motivo se hace imposible un acercamiento entre las partes.

El feminismo cultural cuyos exponentes más importantes en el debate de los años 80 fueron Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin, propusieron un proyecto de ley en el Estado de California con el objeto de hacer desaparecer la pornografía. Ellas relacionaban la pornografía con todo lo malo que a la mujer le sucedía; no importa si fuera una cuestión laboral o la sensación de baja estima, todo provenía de la construcción de lo que son los hombres y las mujeres mediante los roles desempeñados en la relación sexual. Y, en su visión de la sexualidad heterosexual, los hombres humillan a sus compañeras dentro y fuera de la cama dado que ellos son dominantes en la relación y se refleja en las representaciones visuales que colaboran con la educación de las mujeres como sumisas. Para estas feministas, la pornografía colabora con los ataques sexuales violentos; además, no conciben la actuación de los que trabajan en la industria, ven a las actrices como mujeres humilladas a través de violaciones, degradación o tortura. Cuando escribieron su proyecto de ley, aclararon también que consideran el caso de las obras de arte de la misma manera, están a favor de la censura porque sostienen que el hombre intenta subordinar a las mujeres mediante el sexo, y la pornografía resulta un arma que ellos usan para conseguir lo que quieren.

Andrea Dworkin (1989) lleva la idea de la violencia como estándar de la sexualidad masculina hasta sus últimas consecuencias, al afirmar que no es solo la falta de consentimiento lo que caracteriza la violación, sino que incluso toda relación heterosexual es en sí misma un acto de violación, aunque la mujer crea participar voluntariamente en él, pues su voluntad está enajenada por la opresión sistémica a la que ha sido sometida. De esta manera, todo consentimiento es solo aparentemente voluntario (Prada, 2010, p. 14).

Se ignora el deseo sexual y las fantasías femeninas; se desconoce el hecho de que las mujeres también disfrutaran del erotismo y que esto no solo pertenece al campo masculino. Para este tipo de feminismo, las diferencias entre hombres y mujeres (no se habla de otros géneros o sexualidades) se basan en que los hombres quieren sexo porque eso significa humillar a las mujeres, y ellas no tienen herramientas adecuadas para negarse a ese tipo de degradación o subordinación.

Ante tal ataque a la pornografía y a la sexualidad misma, reaccionan algunas feministas que no conciben que se ignore el interés de las mujeres por el sexo y que incluso ven a la pornografía como un instrumento para expresarse y construir una nueva propuesta artística que lleve a más feminismo. Así es que fundaron la Organización Feminista contra la Censura (FACT-Feminist Anti-Censorship Taskforce) en 1989 y se aliaron con el Sindicato a favor de las libertades civiles americanas (ACLU-American Civil Liberties Union). Este grupo que considera que la dignidad de las mujeres no está en riesgo en la filmografía con connotaciones eróticas, se ubica en una postura pro-sexo defendiendo el derecho femenino a decidir si quiere o no tener sexo con extraños e incluso ser filmada en pleno coito apareciendo en películas comerciales. De hecho, surgió una pornografía feminista que intentaba cambiar el producto que siempre fue producido para los hombres y lograr que se hiciera para las mujeres respetando sus gustos y sus fantasías. Aunque, esta pospornografía va más allá de una estrategia comercial donde se hacen películas al gusto del público femenino.

Dentro de la clasificación del feminismo, se encuentran una importante cantidad de corrientes que manifiestan una gran variedad de ideas no únicamente en lo referente a la moral sexual. El feminismo liberal, una exponente de la filosofía es Martha Nussbaum, lucha para que tanto hombres como mujeres gocen de igualdad de oportunidades. Y, ya a fines del siglo XVIII, en su texto *Vindicación de los derechos de las mujeres*, Mary Wollstonecraft planteaba la independencia económica de las mujeres mediante la educación y el rechazo a la idea de la obligación de vivir dentro del matrimonio como única alternativa. Y, en la misma línea ideológica, John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill, él uno de los filósofos más importantes y ella una famosa activista por los derechos de las mujeres, también se

expresaron contra el matrimonio como institución que sometía a las esposas y las subordinaba legalmente.

### **El debate sobre la libertad de expresión**

Como el ataque contra la pornografía está ligado al respeto a la libertad de expresión que en Estados Unidos es un principio moral abstracto que forma parte de lo que se denomina *Bill of Rights*, Ronald Dworkin, un hombre que ponderaba la libertad, se dispone a luchar contra la propuesta de censura. Elijo a este autor para el análisis porque dedicó su vida a la filosofía de la ciencia y no a los estudios de género; sin embargo, puso mucho esfuerzo en este debate. Él propone que los jueces o abogados recurran a la lectura moral como método para tomar la decisión más apropiada, cree en que hay una única respuesta. Por eso, hay que decidir si es correcta la interpretación de que la Primera Enmienda permite leyes contra la pornografía. El argumento moral no será ni liberal ni conservador; será la mejor estrategia. Dworkin sostiene, en relación con su teoría interpretativa del derecho que, al momento de decidir sobre casos concretos, los abogados y los jueces deben hacerse una serie de preguntas en relación con la moralidad política. La libertad de expresión es un principio moral abstracto garantizado por la Primera Enmienda de la Constitución de EEUU, que es la que mayor relación tiene con el proceso democrático. Algunas de las preguntas son: ¿dónde está el límite de la libertad de expresión?, ¿se debe permitir que la prensa publique todo –aun las informaciones no confirmadas o dudosas–?, ¿esta libertad colabora siempre con el proceso democrático?, ¿la censura está justificada en algún caso? Para Dworkin, es importante que la Suprema Corte confirme que la Primera Enmienda protege aun el discurso que rechazamos. Si creemos vivir en una sociedad liberal comprometida con la responsabilidad moral individual, entonces cualquier censura sobre el fundamento del contenido es incompatible con la idea de que existe tal compromiso en nuestra sociedad. Sostenía que cuantas más personas se informen y opinen, más garantías habrá de que la democracia funcione. En una palabra, está pensando en que la *voluntad general* debe ser el producto de la deliberación; eso significa que todos y cada uno de los individuos que forman parte de una sociedad, deben opinar

y discutir cada aspecto que tenga que ver con la construcción de la sociedad política.

La idea de que es mejor no limitar el derecho a la libre expresión tal como lo plantea Mill, está extendida en la obra de Dworkin dado que éste la aplica a nuevos derechos que están todavía en discusión. En el caso que nos ocupa, está claro que lo que se debe resolver es si se debe permitir la obscenidad o, si se debe censurar con el pretexto de que lo obsceno no es artístico. Con respecto a lo que sería el discurso basado en el odio, es decir, el odio racial y las pugnas políticas, se debería analizar cuál es límite de lo permitido: ¿es lícito insultar a un miembro de un grupo minoritario (étnico, religioso o político) aprovechándose de la teoría de que se deben permitir expresar todas las opiniones? Contrariamente, no parece conveniente para nadie en una sociedad la regla mordaza que es impuesta por el gobierno en algunos casos. En EEUU, fueron los republicanos quienes la impusieron al personal sanitario para que no aconsejaran, opinaran, o mencionaran siquiera la posibilidad de un aborto.

### **La crítica de Ronald Dworkin a la posición de Catherine MacKinnon**

Aquí voy a presentar cuatro puntos importantes del libro de esta autora, que fueron seleccionados por R. Dworkin para su crítica porque la postura del feminismo radical es muy conocida y aquí me interesa considerar las respuestas al intento de prohibición: 1) ella sostiene que la pornografía incrementa el número de violaciones y de otros crímenes sexuales; 2) la pornografía silencia a la mujer porque se les hace más difícil hablar y menos probable que otros les entiendan lo que dicen; 3) argumenta que las mujeres que actúan en películas pornográficas sufren subordinación sexual real y directa, agravado esto por el hecho de que se filma su degradación para la posteridad; 4) sostiene que, como la pornografía tiene que ver con fantasías masturbatorias, y éstas, con erecciones provocadas por las imágenes, entonces no se trata del derecho de expresión sino de algo más.

El argumento que MacKinnon usa para defender el punto 1) es que algunos violadores y asesinos se reconocen como consumidores de pornografía. La idea de que una violación filmada es una violación es una exageración obviamente. No sólo

ha sido imposible probar estos dichos, sino que, por el contrario, se llega a la conclusión contraria. El informe de la Comisión Nacional sobre Obscenidad y Pornografía, designada por Lyndon Johnson en el año 1970, y el de 1979 de la Comisión Williams en Gran Bretaña, sostienen que la pornografía no es causa de desviación sexual. Es importante recordar el sentido catártico que le da Aristóteles al teatro. Si todo lo que sucede en la pantalla fuera a terminar siendo verdad, entonces no se podrían ver películas de *cow boys* ya que quedaría el tendal de muertos en nuestro living. Es cierto que algunos preferiríamos un poco menos de violencia en las películas, pero no existe relación tan directa entre crímenes y actuación. Además, si hay tanta oferta de películas violentas es porque hay demanda; entonces, ¿no tendría razón Aristóteles y el teatro es como un juego donde nos gusta ver lo que detestamos ver en la realidad? Nada parece estar a favor de la posición de MacKinnon, que ve a los hombres como una horda de violadores y asesinos sólo por ver películas pornográficas. Es más, creo que ha habido en la historia más argumentos a favor de que esta horda se produce por cuestiones menos tangibles como el nacionalismo y las ideologías extremas. Ella toma como una prueba para su hipótesis el hecho de que previo a la guerra, Yugoslavia había sido saturada de pornografía y, por eso, se reportaron tantas violaciones de mujeres croatas y musulmanas por parte de los soldados serbios. Pero R. Dworkin recuerda que en las guerras balcánicas de 1913 hubo muchas violaciones sin que hubiera en ese tiempo tal saturación de pornografía.

Con respecto al punto 2), que trata sobre el silencio de la mujer y la falta de comprensión hacia ella, Dworkin dice que el lenguaje que usa la autora está destinado a resultar chocante; usa descripciones que causan horror, y todas las imágenes que describe son las de mujeres torturadas, violadas y lastimadas. Y en relación con la defensa de la libertad de expresión, cree que MacKinnon usa una proposición inaceptable: "que el derecho a la libre expresión incluye un derecho a las circunstancias que lo ayudan a uno a hablar, un derecho que otros detentan, y el respeto de lo que uno quiere decir" (Dworkin, 1996, p. 232). Dworkin dice que no hay obviamente derechos que cualquier sociedad pueda reconocer. Toma como ejemplos a los que creen en la Teoría de la Creación, los que creen que el mundo

es plano y los fanáticos, que son ridiculizados por todas partes. Muchos insisten en la idea de que para que tenga valor la libertad de expresión, se debe incluir algún derecho a la oportunidad de hablar. Pero en el caso de la insistencia que se plantea en este punto 2), no sólo se requiere oportunidad para hablar, sino también la garantía de una comprensión competente de lo que se dice. Sobre este tema, que enoja mucho a Dworkin, no estoy muy segura de que él esté en lo correcto. Ya la cuestión de las asimetrías discursivas entre el hombre y la mujer ha sido estudiada por quienes no conciben ningún tipo de decisión sino es a través de la argumentación, que sólo puede darse si todos los participantes comparten las mismas condiciones de habla. En realidad, estoy en desacuerdo con MacKinnon por otro motivo más grave, que es que subestima a las mujeres que tienen actividades relacionadas con el sexo. ¿Por qué se supone que no debería ser escuchada y comprendida una mujer por participar en la pornografía? El problema fundamental es que esta autora tiene, ella misma, prejuicios hacia el sexo que no puede dejar de lado.

El punto 3) apunta especialmente al problema laboral. MacKinnon sostiene que muchas mujeres sufren subordinación y, en muchos casos, coerción para participar en estas películas. Uno de los argumentos de Dworkin es que, si hay delito, por ejemplo pornografía infantil, se lo debe castigar; sin embargo, esto no es motivo para prohibir la actividad pornográfica. Asume que es un error creer que todas las mujeres, y aclara que habla sobre los hombres también, aparecen en estas películas de mala gana. Reconoce que el sistema económico ayuda a que las mujeres ingresen en estas actividades porque no consiguen empleos bien remunerados. Pero también es cierto que el sistema colabora para que muchos empleadores –que no son pornógrafos-, como los que manejan cadenas de comida rápida, empleen a muchas mujeres con sueldos muy bajos. Dworkin prosigue diciendo que no hay razón para que se deje sin una oportunidad económica a las mujeres pobres que prefieren estas alternativas. A esto habría que agregar que si los trabajos relacionados con el sexo fueran mejor controlados por las autoridades, entonces no se producirían tantos delitos en relación con éstos.

Por último, el punto 4) se relaciona directamente con el tema del presente trabajo. MacKinnon cree que la Primera Enmienda no protege la pornografía porque ésta no es una forma de expresión, sino que está relacionada con un poder fisiológico. El hecho de que las películas pornográficas puedan producir erecciones, ella lo ve como un proceso mecánico que nada tiene que ver con la excitación que puede producir una obra de arte. Es importante resaltar que la idea de que la libertad de expresión no incluya la pornografía, hace recordar, por lo menos en un país como el nuestro, a la censura impuesta por las dictaduras. Cuando se empieza a prohibir, se hace difícil saber hasta dónde se puede llegar.

### **Libertad vs igualdad, Primera Enmienda vs Decimocuarta Enmienda**

Si como dice MacKinnon, la pornografía ayuda a que se incrementen las desigualdades de las mujeres, entonces ésta debe ser prohibida en base a lo que dice la cláusula de la igual protección, redactada en la Decimocuarta Enmienda como sigue: ningún Estado "negará a ninguna persona la igual protección de las leyes dentro de su jurisdicción". Entonces, si se sigue su argumento, hay que considerar que la igualdad y la libertad entrarían en colisión. MacKinnon pretende modificar la tendencia según la cual la Constitución Norteamericana ha defendido más la libertad que la igualdad. Por supuesto, Dworkin no comparte esta posición, y cree que ante todo debe respetarse la libertad; coincide con John Rawls quien incluye las libertades en primer término en la lista de sus bienes sociales, y las agrega como requisito para pasar a ocuparse de la cuestión de la igualdad. Ambos filósofos comparten la idea de que si no se vive en un país donde se respete el derecho a la libre expresión de las ideas, entonces no habrá nada que ayude a conseguir la añorada convivencia democrática. Dworkin (1996) afirma que "si debemos elegir entre libertad e igualdad [...] -si los valores constitucionales realmente están en un curso de colisión- deberíamos elegir la libertad porque la alternativa sería el despotismo de la policía de pensamiento" (p. 236).

Parece importante recalcar el peligro que subyace en la decisión de "prohibir" si se quiere vivir en una sociedad democrática. Todos los ciudadanos tienen doctrinas comprensivas que por lo general no están dispuestos a dejar de lado y la

idea de que otro individuo con una creencia que está en oposición se proponga imponer alguna acción, o que exista falta de respeto a lo que el otro piense o crea, se convierte en un impedimento para que se forme un consenso social. Y, obviamente, la creencia en ciertos valores que alientan la liberalidad sexual, o lo contrario, es parte de una doctrina comprensiva, es una idea profunda sobre lo que es la sexualidad y sobre cómo queremos que debería ser nuestra sociedad.

La idea de que las mujeres sufren discriminación por la industria pornográfica, y de que la censura solucionaría el problema creando las condiciones para la genuina igualdad de oportunidades, no parece la conclusión de un argumento sólido. En primer lugar, Dworkin señala que cuando se trata de prohibir la discriminación contra negros y mujeres, en sus empleos y en la educación, esta intervención gubernamental tiene lugar para que no se los insulte o se los perjudique. El gobierno prohíbe el hostigamiento racial o sexual en el trabajo, además de evitar que se los rechace en el ámbito laboral o educacional por su condición. La idea es que estudiar o trabajar no se les haga penoso o imposible; en cambio, la solución de MacKinnon apunta a dejar de trabajar en un ámbito, que habría que averiguar si para todos es penoso.

En la pugna entre libertad e igualdad, surge la idea de que la única forma de proteger la igualdad, es defender el derecho de que todos accedan a la misma información y, de esa forma, emerja la verdad. Esta explicación se deriva de lo que dice John Stuart Mill sobre las opiniones que se silencian; aunque una opinión sea falsa, puede contener parte de la verdad; y, aun si fuera enteramente falsa, todos deben tener la oportunidad de juzgar por sí mismos. Ronald Dworkin, asimilando esta posición, dice que los liberales defienden la pornografía, aunque la mayoría de ellos la desprecia, para defender una concepción de la Primera Enmienda que incluye, como al menos uno de sus propósitos, la protección de la igualdad en los procesos mediante los cuales se forma la moral como el ambiente político. La libertad de la Primera Enmienda no es enemiga de la igualdad sino el otro lado de la moneda de la igualdad (Dworkin, 1996, p. 238). En el medio de la polémica, recordaba que los sexistas y los fanáticos no tienen derecho a que las leyes y las instituciones sean sexistas y fanáticas, aun parcialmente, en proporción a sus

números. Simplemente, todos tienen derecho a contribuir al ambiente moral, incluso los que tienen estilos de vida ofensivos y nos provocan disgusto.

## **Conclusión**

Entonces, las posturas sobre la pornografía, el trabajo sexual y la obscenidad es una discusión de la sociedad toda y se debe elegir si se respeta incluso una cultura que puede resultar ofensiva o si se censura. Esto lo digo pensando especialmente en países que han sufrido dictaduras muy duras como la Argentina, país al que pertenezco; todas ellas vienen con la censura incluida y al momento de liberarse de ellas, el momento de retorno a la democracia, la ciudadanía opta por la pornografía antes que la censura. Es decir, no parecerían aconsejables las normas gubernamentales que prohíban la difusión de las obras con contenido sexual si ello significa “prohibición”.

El caso de la pornografía es un buen ejemplo de la resistencia al trabajo sexual de la mujer ya que es eso lo que más molesta. Todo tema que involucra al sexo, contendrá fuertes debates donde el abolicionismo presenta el problema mediante un activismo en pos de la liberación femenina aunque algunas mujeres se sientan liberadas cuando cobran por servicios sexuales. En especial en la industria cinematográfica donde se filman obras que están hechas para por y para las mujeres, hay una gran cantidad de defensoras de la actividad ya que las actrices sienten que lo que están haciendo es arte y no cometen ningún crimen expresándose de esa manera. La pospornografía colabora con la independencia de estas trabajadoras y apuesta a la reivindicación de sus derechos.

En respuesta a la preocupación por actos humillantes y de subordinación, Martha Nussbaum sostiene que “la pornografía es similar a la literatura antisemita o racista: afirma algo que entra en conflicto directo con ideas del mismo valor y protección que son básicas para un orden social liberal” (Nussbaum, 2006, p. 166). Entonces, el problema no parece ser la pornografía en sí misma, sino que tiene relación con convicciones ideológicas más profundas. Y, me arriesgaría a afirmar que la tolerancia y el respeto por el otro está en el centro de la escena.

## Bibliografía

- Dworkin, R. (1994). "Pornografía, feminismo y libertad". *Debate feminista*, Vol. 9, pp. 91-103. Recuperado de [http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/009\\_09.pdf](http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/009_09.pdf)
- Dworkin, R. (1996). *Freedom's Law*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2006). *Justice in Robes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (2012). "¿Tenemos derecho a la pornografía?" En R. Dworkin, *Una cuestión de principios* (pp. 411-456). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Malem Seña, J. (1992). "Pornografía y feminismo radical". *Doxa*, Nº 12, pp. 177-211. Recuperado de [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10729/1/doxa12\\_06.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10729/1/doxa12_06.pdf)
- Mill, J. S. (1869). *El sometimiento de la mujer*.
- Nussbaum, M. (1999). *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.
- Ogien, R. (2005). *Pensar la pornografía*. Madrid: Paidós.
- Potter, C. (2016). "Not Safe for Work: Why Feminist Pornography Matters". *Dissent*, Vol. 63, Nº 2, pp. 104-114.
- Prada, N. P. (Enero-junio de 2010). "¿Qué decimos las feministas sobre la pornografía?". *La manzana de la discordia*, Vol. 5, Nº 1, pp. 7-26.
- Wollstonecraft, M. (1792). *Vindicación de los derechos de las mujeres*.

ISBN 978-987-544-865-0

