



UNIVERSIDAD MICHOCANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

DOCTORADO EN CIENCIAS JURÍDICAS

TESIS

**SOBRE LA NECESIDAD EN LA SOCIEDAD GLOBAL DE UNA COMPRENSIÓN
INTEGRADA –DINÁMICA, FLEXIBLE, ABIERTA– DE LA JUSTICIA, DEL DERECHO Y DE LA
PRAXIS JURÍDICA LOCAL**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN CIENCIAS JURÍDICAS

PRESENTA

VÍCTOR BARRAGÁN BENÍTEZ

DIRECTORES DE TESIS:

DR. MIGUEL ÁNGELES HERNÁNDEZ DR. JOSÉ ALFONSO VILLA SANCHEZ

MORELIA, MICHOCÁN, ABRIL, 2024.

Resumen.

En esta investigación se analiza el modelo de justicia occidental moderna, bajo perspectivas filosóficas, jurídicas, sociales y prácticas, a partir de la razón, de la subjetividad y de la filosofía del sujeto, hasta la consolidación de la racionalidad como uno de los aportes más importantes. Asimismo, a través de esta ruta argumentativa se discurre, principalmente, sobre tres de los fenómenos asociados con el progreso de Occidente: el conocimiento tecnificado, la consolidación del capitalismo y el fortalecimiento del Estado-democrático-social.

Frente a lo que significa el progreso moderno, la investigación también analiza la crítica desde las propias perspectivas con que se inicia, para enfatizar sobre algunos acontecimientos sociales, jurídicos y pragmáticos que han trascendido e influenciado la modificación de aquel modelo tradicional de justicia occidental y que, ya dentro del mundo contemporáneo, exige, según la perspectiva de la tesis, un ajuste que reconozca los grandes aportes del mundo moderno y re programe su perspectiva hacia otras realidades y contextos que requieren una dimensión mayor de los conceptos derecho y justicia.

La guía ideológica de este trabajo de investigación es Jürgen Habermas, a través de su magna obra *Teoría de la Acción Comunicativa*, porque su pensamiento no es disruptivo con la modernidad, a la que considera como estructura y objeto de mejora y transformación en beneficio de las sociedades a través de la participación, la comunicación y el entendimiento, en cuanto formas de reconocimiento a la pluralidad, diferencias y consensos, sin perder de vista la racionalidad.

La investigación coloca sobre la palestra la necesidad de una nueva comprensión del derecho y la justicia en un mundo contemporáneo interconectado y globalizado, cuyas variables son regiones hegemónicas, acuerdos y prácticas comerciales, la democratización de los derechos sociales, el papel de los Estados contemporáneos, el fenómeno criminal organizado, la violencia, la migración y la carrera armamentista.

Palabras clave: modernidad, occidente, justicia, derecho y comunicación.

Abstract

This research analyzes the model of modern Western justice, under philosophical, legal, social and practical perspectives, starting from reason, subjectivity and the philosophy of the subject, until the consolidation of rationality as one of the most important contributions. Likewise, through this argumentative route we discuss, mainly, three of the phenomena associated with the progress of the West: technical knowledge, the consolidation of capitalism and the strengthening of the social-democratic State.

Faced with what modern progress means, the research also analyzes the criticism from the perspectives with which it begins, to emphasize some social, legal and pragmatic events that have transcended and influenced the modification of that traditional model of Western justice and that, already within the contemporary world, requires, according to the perspective of the thesis, an adjustment that recognizes the great contributions of the modern world and reprograms its perspective towards other realities and contexts that require a greater dimension of the concepts of law and justice.

The ideological guide of this research work is Jürgen Habermas, through his great work *Theory of Communicative Action*, because his thinking is not disruptive with modernity, which he considers as a structure and object of improvement and transformation for the benefit of the societies through participation, communication and understanding, as forms of recognition of plurality, differences and consensus, without losing sight of rationality.

The research brings to the fore the need for a new understanding of law and justice in an interconnected and globalized contemporary world, whose variables are hegemonic regions, commercial agreements and practices, the democratization of social rights, the role of contemporary States, the organized criminal phenomenon, violence, migration and the arms race.

Keywords: modernity, the West, justice, law and communication.

Contenido

Resumen.	2
<i>Abstract</i>	3
INTRODUCCIÓN	6
Capítulo 1. El centro filosófico de la modernidad occidental y su decentración a partir de la crítica ideológica	19
1.1. La revolución cognitiva del “ <i>cogito ergo sum</i> ” cartesiano y su relación con el tiempo.....	19
1.2. El sujeto trascendental a través del criticismo kantiano.	29
1.3. De cómo el “ <i>cogito ergo sum</i> ” se constituyó en el Yo-colectivo.	41
1.4. El culto a la razón y sus efectos.....	45
1.5. La decentración de la razón desde la perspectiva de los críticos modernos y de Jürgen Habermas.	49
A. Los discursos críticos de la modernidad a través de la razón (filosofía del sujeto).	50
B. La filosofía de la conciencia histórica sobre la razón.....	52
C. La reconstrucción histórica de la razón y la apertura de la posmodernidad. ..	59
D. Contribución de la teoría crítica para la comprensión de la época contemporánea.....	63
E. La deconstrucción filosófica como alternativa para superar la filosofía del sujeto.	68
F. Una perspectiva lingüística para la superación radical de la filosofía del sujeto.	76
G. El discurso crítico de la modernidad a través de lo heterogéneo.....	78
H. El desenmascaramiento de la razón en su mejor versión estructural.	82
I. El ascenso de la razón y de la filosofía del sujeto.	98

Capítulo 2. De cómo la justicia moderna se occidentalizó y se decentra	100
2.1. El planteamiento de Habermas sobre la acción comunicativa, un primer paso.	100
2.2. Un enfoque teórico de la sociedad moderna a partir de la racionalidad decentrada.....	108
2.3. Occidente como centro y decentro de un modelo explicativo racional.....	124
2.4. Comprensión decentrada de la justicia racional moderna.....	145
2.5. La consolidación evidente de la justicia occidental decentrada.....	157
Capítulo 3. Hacia una nueva comprensión del derecho y la justicia en Occidente decentrado.	161
3.1. Entendimiento y acción comunicativa: dos construcciones racionales y pragmáticas de un nuevo enfoque sobre la sociedad contemporánea.	161
3.2. La transformación de la teoría general del derecho tradicional continental.	171
3.3. El registro empírico de la transformación.	192
3.4. Entendimiento y acción comunicativa: dos construcciones pragmáticas de un nuevo enfoque sobre la justicia contemporánea.....	205
3.5. El paradigma de la acción comunicativa y la extensión del derecho a través de la praxis.	226
3.6. El resultado de la investigación: con Habermas y después de Habermas... ..	249
REFLEXIONES FINALES.....	263
Bibliografía.....	270
Fuentes normativas.....	273

INTRODUCCIÓN

El desencanto del mito: Themis develada.

En el centro del patio principal de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo está la estatua de la diosa Themis que colocaron desde hace bastante tiempo un grupo de alumnos entusiastas, para representar a la justicia e insertar el mito en la formación de la carrera de licenciado en derecho.

La petrificación corresponde a una fémina. Sus ojos están cubiertos con un velo; en la mano derecha sostiene una espada con dirección a las extremidades inferiores; en la mano izquierda una balanza erguida; y, su pie izquierdo pisa una serpiente por encima de un libro. Esta simbología representa la imparcialidad, la proporcionalidad y equidad, el poder, la virtud, la sabiduría y la ley frente a todo tipo de injusticia.

Más allá del patio central, en el salón más emblemático de nuestra Facultad, Miguel Meza, se encuentra una placa con este mensaje breve: el derecho debe ser claro y sencillo.

Finalmente, acá en el trabajo, en todas las oficinas del Poder Judicial del Estado de Michoacán, se han colocado panfletos con el eslogan: justicia eficaz cercana a la gente. En tanto que, en los muros se lee el apotegma del insigne generalísimo José María Morelos y Pavón: "Que todo aquel que se queje con justicia, tenga un tribunal que lo escuche, lo ampare y lo defienda contra el arbitrario ."¹

Con el mito y la imaginación el hombre se eleva por encima de las formas, se despersonaliza, se mimetiza con la ficción y construye un camino paralelo con la realidad, y, sin ser ella, sirve de horizonte para guiar sus pasos, muy similar a la función de las constelaciones para los naufragios de altamar.

El mito enlaza nuestras tradiciones,² le otorga sentido a la vida y permite el desarrollo de la comunidad, incluso, antes del tránsito del estado de naturaleza a la

¹ Cfr. Acuerdo del 7 de marzo de 1999, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 31 de marzo de 1999.

² A modo de orientación, se destaca el *Mito de Dionisio Zagreo en Nono de Panópolis*, comentado por David Hernández de la Fuente, cuya narrativa se enfoca a describir el mito fundamental de la religión griega y su parangón con la religión órfica y dionisiaca, en conexión con el cristianismo sobre la base de la santísima Trinidad y el carácter mesiánico de Jesús. Dionisio es un dios mortal despedazado y comido por los Titanes, que es la trama central, mediante la cual se hace una paráfrasis al Evangelio de San Juan "muy semejante en la forma a la primera inspiración completamente cristiana." Fuente, «Elementos Órficos en el Canto VI de las Dionisiacas», 23.

civilidad. Las comunidades religiosas y autóctonas así lo demuestran, porque en ellas se advierte más la unión por la tradición que por las reglas. De aquí abreva también la utopía, las creencias y los sueños de un mundo mejor, aun cuando la realidad se empeñe en mostrarnos lo contrario.

La justicia bajo esa perspectiva se yergue como aspiración, siempre incompleta, con carácter plural y abierta, con la posibilidad de progreso y conectada con la tradición. Tienen razón Zenorina Guadalupe y Lorella Castorena, cuando en alusión al pensamiento de Ágnes Heller, indican que la justicia es un proceso de continua construcción “consecuencia de la evaluación permanente que las personas hacen sobre sus condiciones de vida.”³ Ágnes Heller es precisa –dicen Zenorina y Lorella: “debemos renunciar, y de hecho hemos renunciado, al ambicioso proyecto del concepto ético-político completo de justicia.”⁴.

Sin embargo, en el concepto de justicia abierta y plural que reconoce la diversidad cultural, y, por tanto, se abstrae de un universalismo dogmático, no se renuncia tampoco al carácter normativo de la sociedad como posibilidad de llegar a acuerdos, a partir de las diferencias generadas por las condiciones sociales de la modernidad. De tal manera que, la libertad e igualdad se erigen como parte de los procesos constructivos más importantes dentro de las sociedades y sustituyendo en el contrato social básico tradicional el concepto de individuos por culturas,⁵ para después matizarse que, quizás la única regla de oro que debe ser universalizada sea la igualdad y la reciprocidad (aparte de la libertad) mediante la racionalidad discursiva,⁶ vista como máxima.

Bajo la idea de Ágnes Heller, Zenorina y Lorella coinciden en que “la justicia, en ese sentido, no es un punto de llegada, sino un proceso de enriquecimiento,”⁷ a partir de lo que la tradición y la memoria histórica van generando en cada tiempo, aun en contra de los avatares a los que se enfrenta la propia historia –en evocación de Hannah Arendt– de que

³ Gómez y Davis, «Introducción a la concepción ético-política incompleta de justicia de Ágnes Heller: algunas claves para seguir pensando una teoría de la justicia para el presente», 11.

⁴ Gómez y Davis, 21.

⁵ Gómez y Davis, 23.

⁶ Gómez y Davis, 25.

⁷ Gómez y Davis, 31.

no ha dejado de mostrar su fecundidad a pesar de los esfuerzos de los tiranos por controlar la libertad de las personas,⁸ incluso, la tendencia a su extinción.

De esta manera, la justicia sigue necesitando del arte, de lo estético y de lo sublime, para preservar el valor de aquellas acciones históricas que se han emprendido en favor de la justicia. Zenorina y Lorella afirman:

Pues estas luchas suponen algo más que la concesión de derechos a determinado grupo social, permiten la eliminación de prejuicios y creencias limitantes para el desarrollo de la vida de las personas. Esto significa que la acción política y discursiva de una generación termina por reconfigurar las prácticas de una cultura. Así, por ejemplo, lo que alguna vez fueron prácticas culturales incuestionables, como la discriminación por género o raza, hoy pueden juzgarse de inadmisibles.⁹

No obstante, por otra parte, la justicia reclama no sólo la normatividad, sino el complemento, o bien, el reemplazo del ordenamiento jurídico por los hechos y por la realidad dentro de un sistema social determinado.

En efecto, la existencia del ordenamiento jurídico por sí mismo es insuficiente para responder a las expectativas de la justicia contemporánea, tanto por la complejidad de la problemática social, cuanto por la incapacidad de la subjetividad y su individualismo, con lo cual se apertura la posibilidad de extender los espacios de acción al contexto social de donde surge el problema y su posible solución.

Por lo tanto, la ley de tradición individualista va requiriendo de extensión fáctica y concreta, cuya respuesta se encuentra precisamente en las categorías de la teoría de la sociedad y de la naturaleza del sistema social, con la consecuente transformación de los canales de comunicación y de la dimensión de los efectos con un carácter colectivo.

Por supuesto, esta nueva extensión modifica el fenómeno jurídico y la comprensión de la justicia, porque ya no sólo se descarga en la positividad del poder, sino en la base del sistema social, con lo que se apertura, según pensamos, la posibilidad de desmitificar el carácter cognitivo-científico tradicional del derecho, la difuminación de las formas estrictas,

⁸ Gómez y Davis, 32.

⁹ Gómez y Davis, 32.

aunque no de la racionalidad procedimental, para incrustarse el conocimiento comunitario (no) especializado.

La repercusión es mayor si esa influencia de las categorías sociales se toma en consideración para el diseño institucional, porque sin negar que los operadores jurídicos deben conocer el progreso de la ciencia y de la incorporación de la técnica en los procedimientos y procesos para acceder a la justicia, lo trascendente será el sentido de pertenencia a la comunidad, solidaridad y corresponsabilidad. El resultado de esta transformación es la consolidación del binomio legalidad-sociedad.

El mundo contemporáneo que es y al que pertenecemos, caracterizado por el definicionismo de globalización, interconexión virtual, redes sociales e inteligencia artificial, desformalizan *per se* el conocimiento científico, lo reduce a difusión cultural y lo coloca al alcance de casi todos. Los grandes tratados del conocimiento especializado, el progreso ideológico, la historia del derecho y de la práctica jurídica están a un clic de nosotros. Este es un logro importante de la modernidad.

Por eso, ahora que tenemos el conocimiento a nuestro alcance producto del progreso, el siguiente paso es la transformación de las sociedades hacia una filosofía de lo concreto, capaz de generar el acercamiento entre los miembros de la comunidad, reducir hasta donde sea posible las diferencias sociales y crear mejores niveles de desarrollo. Estamos convencidos que todo conocimiento es inútil si no tiene la generosidad de transformar para bien nuestras vidas.

Estas exigencias en prospectiva desmitifican a la diosa Themis de la tradición griega. Hoy a nadie conviene una justicia ciega, ignorante, alejada de su objeto máspreciado: la equidad. La espada sin dirección, a diestra y siniestra puede herir aun a los inocentes; y, nada podría colocarse en la balanza, si antes no se ha visto el contenido de lo que se pesa: trigo, ajeno, piedras, plata u oro.

Necesitamos una diosa Themis que descubra su cara, que oiga, que hable lo necesario y que siga conservando su espada y su balanza, pero que, con conocimiento, mire a su alrededor, que esté consciente del lugar donde se encuentra, que vaya en auxilio de

los desprotegidos y sea capaz de enfrentar con valentía al poder y a todo aquel que pretenda eliminar su nombre y su propósito —fin del mito—.

Esta introducción inusual que relata el desencanto del mito sobre la diosa Themis, es el mismo que corresponde a la teoría general del derecho tradicional continental y a la comprensión del derecho y la justicia en Occidente y México. A tal descripción y justificación se refiere este trabajo de investigación cuyos trazos se exponen enseguida.

Esta tesis es el resultado de un proceso formativo grupal, motivado por la inquietud de investigar y comprender la justicia moderna occidental en su dimensión historiográfica, filosófica, social y jurídica, por medio de un análisis ordenado, sistemático y coherente de las categorías de esas líneas de investigación. Se destaca el momento crucial de la época moderna, la razón, la filosofía del sujeto y el ascenso del hombre al centro de una visión que delimita un cierto modo de ser que ya no quiere permanecer en el pasado inmediato anterior. La ruta de esta empresa es el pensamiento de Jürgen Habermas, principalmente la *Teoría de la Acción Comunicativa*, porque proporciona una base conceptual que da cuenta de la modernidad y de sus críticos, esforzados en abandonar el círculo de la razón y avanzar hacia mejores posibilidades de evolución cognitiva y progreso humano.

Uno de los propósitos iniciales de la tesis fue investigar los conceptos fundamentales que caracterizan la época moderna occidental, en su relación con la razón, la filosofía del sujeto y la sociedad, porque a través de esa perspectiva logramos comprender y explicar la estructura heterogénea de un modo de ser del derecho y la justicia desde su fuente original, extrapolada después al contexto mexicano, con lo cual se da cuenta de nuestra cultura jurídica tradicional.

Sin embargo, el objetivo fundamental fue indagar y comprender por qué ese modelo individualista se encuentra agotado y ya no responde a las expectativas del mundo contemporáneo, principalmente occidental y mexicano, sobre la base de las siguientes preguntas: ¿qué ocurrió a nivel cognitivo, filosófico, social y jurídico durante la modernidad para que el paradigma jurídico y de justicia deviniera en insuficiencia para resolver los problemas del mundo contemporáneo? ¿Cuáles son las alternativas que se presentan para repensar desde nuestra región una nueva comprensión jurídica de la justicia? ¿Cómo y

mediante qué categorías teórico-descriptivas, filosóficas, sociales y jurídicas podemos construir esas nuevas alternativas?

La tesis central que se ha comprobado al final de la investigación, es que el pensamiento contemporáneo de Jürgen Habermas, principalmente a través de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, proporciona las categorías claves para una nueva comprensión jurídica de la justicia en Occidente y México, con una repercusión directa en la teoría general del derecho continental tradicional que posibilita su extensión teórica-descriptiva y dogmática-analítica.

Esta tesis es un momento de reflexión que se comparte, no sólo con quienes cultivan los conocimientos especializados de historia, filosofía jurídica, sociología, derecho, litigio estratégico y función jurisdiccional, sino también con quienes están interesados en la comprensión del derecho, la justicia y nuestra realidad jurídico-social actual, desde la perspectiva regional (latina-mexicana) comunitaria.

En efecto, frente a la época que le precedió –y que en cierto sentido es creación suya–, la época moderna construyó su comprensión legal de la justicia a la par que fue depurando su concepción del hombre como sujeto racional y como individuo autónomo e independiente, ciudadano de un estado de derecho, cuyo origen es precisamente un contrato social entre individuos racionales, autónomos y libres. En todo caso, el hombre entendido como individuo vino a ser el centro de gravedad de los diversos paradigmas de la justicia que construyó la época moderna, y de los cuales siguen viviendo y alimentándose de forma preponderante las instituciones que en nuestro tiempo tienen la tarea de administrar la justicia.

Pero ese modelo hace tiempo que presenta signos de un cierto agotamiento: incapacidad para hacer frente a problemas colectivos de violencia e inseguridad, pérdida de autoridad, cumplimiento de compromisos internacionales, efectividad en los procesos de justicia y equilibrio en los factores de producción y distribución de la riqueza, principalmente. Desde los innegables avances que representa el modelo moderno de justicia jurídica, ¿se puede pensar un modelo cuyo centro de gravedad no sea ya el concepto de individuo generado en la época moderna?

La hipótesis de esta investigación—reiteramos— sostiene que se puede generar un modelo de justicia legal, más acorde a nuestro tiempo, si el centro de gravedad son las categorías de la acción comunicativa y el entendimiento, propuestas por J. Habermas, y no el individuo, con impacto directo en la teoría general del derecho continental tradicional y que abre la posibilidad de su extensión.

El título de esta investigación ya contiene elementos de su hipótesis, a saber: mostrar que la razón comunicativa y el entendimiento pueden mostrarse como una nueva centralidad en los paradigmas jurídicos de justicia contemporáneos de Occidente, ante cierto agotamiento de la tradición moderna.

El punto de partida es la modernidad y Occidente, porque representan la fuente de nuestras tradiciones, costumbres y cultura jurídica: teoría del conocimiento, teoría del derecho, sistemas jurídicos, procesos históricos, filosofía general y aplicada, sociedad, política, Estado y justicia.

La modernidad occidental es un proceso paradigmático en muchos sentidos y sin el cual posiblemente no podríamos comprender en toda su magnitud el tiempo presente. Estamos convencidos que, entre los siglos XV y XVIII, se delinean plataformas teóricas y sistemáticas para explicar, por un lado, el surgimiento y desarrollo de un modo de pensar, acompañado de fenómenos científicos, sociales y culturales, pero, por otra parte, la crítica de esa forma de plantear y resolver problemas, también ante cierto desdoblamiento de situaciones que ameritan una reflexión en prospectiva en todos los ámbitos de la vida social, cognitiva, jurídica y política. No obstante, el uso lingüístico con que es identificada la modernidad en la tesis no es sólo en su sentido histórico (epocal), sino como categoría cultural y filosófica.

La perspectiva a través de la cual se aborda el estudio de la modernidad es la razón centrada en el sujeto (filosofía del sujeto), con un propósito específico: averiguar el origen racionalista de la modernidad, convertido en el centro de la discusión occidental, con influencia en la ciencia, el derecho, la sociedad, el poder, el Estado y los paradigmas de justicia.

Si bien la palabra justicia es polisémica, porque tiene distintos sentidos, dependiendo del contexto histórico y del paradigma que aborde su estudio, en nuestro caso comprende su concepción racional moderna y abarca los siguientes marcos de referencia: justicia retributiva, justicia distributiva, justicia contractual, justicia intuitiva, justicia utilitarista y justicia jurisdiccional, no en sentido difuso, sino circunscritos a los propios elementos racionales de la modernidad.

De este modo, la investigación se desarrolla con tres enfoques, a saber: a) historiográfico, cognitivo, filosófico; b) social, jurídico cultural; y c) crítico, propositivo.

Consideramos que los objetivos generales y específicos trazados al inicio de la investigación se cumplieron cabalmente, pues al final ella puede ser vista, en sentido metafórico, como una columna horizontal (transversal) donde se ubica el origen moderno de la racionalidad subjetiva, su crítica desde las entrañas de la razón, y, con base en una de esas posiciones críticas, específicamente la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas, proponer una nueva centralidad para los paradigmas jurídicos de justicia en Occidente, a partir de la teoría general del derecho continental tradicional.

Son tres los capítulos que comprenden esta tesis.

En el primer capítulo se aborda la modernidad desde la perspectiva de la razón centrada en el sujeto, a partir del pensamiento de René Descartes, por ser el pionero del pensamiento moderno a través de su obra emblemática titulada *Discurso del Método*. Sobre todo, porque a partir de la relación *res cogitans-res extensa*, sienta las bases de la evidencia intuitiva como fundamento del método científico moderno, con orden y mismidad, generando el inicio de una nueva filosofía que se opone al discurso de una tradición dogmática fundada en el principio de autoridad.

Asimismo, en este primer capítulo se estudia el empirismo inglés y se desarrolla parte del pensamiento de Leibniz, antecedentes necesarios para comprender después el criticismo kantiano, que viene a cerrar el círculo de la llamada filosofía de la conciencia con un subjetivismo trascendental que modifica la relación sujeto-objeto, con efectos en la teoría del conocimiento y en la conducta humana, por medio de la *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio*.

Desde esta perspectiva –y ya para este momento de la investigación– estamos mostrando una parte de la historia de la filosofía dedicada al origen, ascenso y centralización de la razón en el individuo con dos de sus protagonistas principales: Descartes y Kant.

No obstante, para no perder el hilo conductor y evitar confusiones, enseguida se aborda el origen de la crítica de la filosofía del sujeto y esos intentos intelectuales filosóficos que se producen en Occidente para salir de ella. La ruta de esa discusión son las doce lecciones escritas por Jürgen Habermas en 1985, bajo el título *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, por medio de las cuales se va planteando una crítica racional frente a la filosofía del sujeto en cuyo frente se encuentra Hegel, seguido por Friedrich Nietzsche, Horkheimer y Adorno, Max Weber, Herbert Marcuse, Husserl, Martín Heidegger, Derrida, Bataille y Michel Foucault.

Es conveniente tomar en cuenta que estos autores se sitúan en una línea de pensamiento común, caracterizada por una inconformidad contra la razón subjetual y proporcionan categorías de análisis, a veces coincidentes o difusas, pero que al final están de acuerdo en que el modelo moderno presenta signos claros de agotamiento y, con ello, debe postularse una decentración de la razón.

Esto se enfatiza, porque, ciertamente, aunque el análisis, reflexión y explicación se refieren a discursos y teorías (filosóficas, sociales, jurídicas y culturales), corresponden a fenómenos (facticidad) del mundo de la vida y a una forma de interpretación, ya sea como historicidad, tiempo-espacio, co-presencia, posibilidad y apertura; y, por supuesto, comunicación (Habermas).

Por lo tanto, el primer capítulo cumple su propósito con la capacidad explicativa en un plano historiográfico y reflexivo abordado por la filosofía de la historia occidental, donde queda de manifiesto el pensamiento moderno en torno a la filosofía del sujeto y sus intentos intelectuales por abandonarla frente a otras posibilidades de conocimiento.

Por otra parte, mediante el segundo capítulo de la investigación, bajo la ruta trazada por Jürgen Habermas, se muestra el ascenso de la racionalidad en cuanto tema fundamental

de la filosofía y su impacto con las ciencias sociales, el mundo de la vida y el sistema social occidental, hasta configurar una teoría de la sociedad estrictamente normativa.

El derecho y la justicia son en ese contexto el resultado de la ideología moderna occidental, desarrollada a partir de la crítica, del fenómeno capitalista, del Estado y sus instituciones, bajo un modo concreto de ser, supeditado precisamente a estas superestructuras.

La *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas trata de los fundamentos de una teoría de la sociedad moderna y contemporánea que, sobre la base de las contribuciones de Kant y Hegel, Marx, Weber, Lukács y la teoría crítica perfecciona un discurso que después reconoce las aportaciones de George Herbert Mead y Emile Durkheim para su consolidación.

Sobre este nuevo paradigma se erige la hipótesis central de la investigación, de que la acción comunicativa y el entendimiento desplazan el centro racional gravitatorio de la comprensión jurídica tradicional de la justicia y lo reemplaza por otro, cuyas características principales son: abierto, convencional, plural, dinámico, crítico, concreto, transversal, multidisciplinario, de-centrado cada vez, transistémico, dialógico y transformador. Por lo tanto, no es disruptivo, deconstructivo o nihilista.

La *Teoría de la Acción Comunicativa* es muy explícita en que la especialización del conocimiento y el desgaste de las categorías que configuraron la teoría clásica de la sociedad muestran cierto agotamiento y, coincidiendo con Piaget, se sostiene que hay una decentración de la imagen mítica del mundo, con lo cual los individuos se desconectan, quedan sometidos a la crítica y pueden llegar a acuerdos. Por esta ruta hay una conexión evidente entre el pensamiento de Habermas y Heidegger, porque se brinda la posibilidad filosófica existencial a través del *Dasein*, en que el conocimiento y el mundo de la vida quedan circunscritos a contextos situacionales de vez en vez.

En ese sentido, el segundo capítulo contiene el ascenso de la razón, el tránsito del hombre en su estado natural al Estado social, la conexión con el conocimiento y su especialización.

Además, ligado al concepto de convención y sus cláusulas, sobre todo a partir del reconocimiento del individuo y su subjetividad, se enfatiza en el surgimiento y justificación

del derecho, la justicia, la aparición del capitalismo y el Estado, conceptos interdependientes que permanecen hasta nuestros días con un enfoque estrictamente normativo.

Se hace también hincapié en que Occidente-Europa-modernidad, en su origen, son conceptos equivalentes, porque representan la cuna de un conjunto de acontecimientos geográficos, políticos, científicos, sociales y culturales, de tal manera que al formar parte del mundo de la vida adquiere el prototipo de un modelo explicativo racional.

No obstante, también se destacan un conjunto de hechos sociales ocurridos en el siglo XX que dan cuenta de una transformación trascendental y que modifica estructuralmente el concepto de Occidente para la época contemporánea y de lo que hay que seguir hablando para encontrar las raíces de nuestro presente.

Por lo tanto, el segundo capítulo cumple con su objetivo al mostrar una comprensión decentrada de la justicia racional moderna, punto de partida para el capítulo final de la investigación en el que habrán de ser analizadas las alternativas en prospectiva.

En efecto, ya en el tercer capítulo de esta tesis, los esfuerzos se concentran en destacar (primer paso) el planteamiento de Jürgen Habermas a través de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, para conectar directamente con el tema central de la hipótesis, de que el entendimiento y la comunicación constituyen el nuevo centro gravitatorio de la comprensión jurídica de la justicia.

El punto de partida es un nuevo enfoque teórico de la sociedad contemporánea que, bajo la idea de progreso obtuvo como legado el carácter normativo, la positividad, el conocimiento especializado (cientificidad), el uso de la técnica y la consolidación del capital a través del mercado y la burocracia estatal. La idea es mostrar que la modernidad, sobre la base del pensamiento de Jürgen Habermas, sea considerada como un modelo que requiere revisión. En tanto que, por nuestra parte, comprobamos que la delimitación de una teoría de la sociedad es básica, en función de que sus categorías merecen ser incorporadas a la teoría general del derecho continental tradicional, para generar un nuevo enfoque y comprensión jurídica de la justicia occidental, desde la perspectiva mexicana.

En ese sentido, no bastó asentar que el entendimiento y la acción comunicativa son racionales y pragmáticas. Su verdadera trascendencia está en el hecho de que, como categorías de un planteamiento específico relacionado con la teoría de la sociedad, pueden complementar la teoría general del derecho que, durante la modernidad, gracias a las contribuciones de Hans Kelsen, había logrado reunir a la teoría del ordenamiento jurídico y a la teoría del Estado.

La nueva composición tripartita de la teoría general del derecho (teoría del ordenamiento jurídico, teoría del Estado y teoría de la sociedad) permite la reconfiguración del fenómeno jurídico y lo decentra de la tradición moderna, sobre todo, lo confronta con las nuevas exigencias complejas de la problemática social. Esta tesis amplía la dimensión del derecho moderno y genera una nueva interpretación del mundo de la vida en el que la justicia se transforma en carne y hueso viviente, dejando de lado la decimonónica construcción de conceptos alejados de la realidad.

Se trata de concebir desde el ámbito teórico un derecho dinámico, más allá de la propuesta de Kelsen que, por cierto, en cuanto visionario se adelantó a su tiempo. Un derecho vivo que no sólo pueda leerse y escribirse en los tratados y en los manuales de los litigios estratégicos, sino que, renunciando a su pureza permita la incorporación de los juicios del ser (porque a nivel teórico la pureza se refiere a los juicios del deber ser). Por supuesto, esta propuesta modifica la teoría general del derecho tradicional continental y la coloca dentro de las categorías de análisis que Habermas aborda desde la teoría de la sociedad: pragmatismo, estructuralismo y funcionalismo.

Estas consideraciones no son osadía, ni tampoco aporías, pues en el análisis hay un esfuerzo importante por mostrar que esos elementos ya se encuentran siendo practicados en culturas jurídicas como la nuestra (extendidas en América latina) de tradición europea continental.

Con la incorporación de la teoría de la sociedad a la teoría del ordenamiento jurídico y teoría del Estado, el entendimiento y la acción comunicativa no pierden su carácter normativo, siguen girando en torno al concepto habermasiano de racionalidad procedimental (discursivo racional en palabras de Ágnes Heller), pero, con nuestra

propuesta, a través del arte, de lo estético y lo sublime, lo jurídico y la justicia adquieren una nueva dimensión que, en prospectiva, complementa la legalidad con lo social.

El resultado de esta incorporación permite la configuración de una línea horizontal donde lo jurídico se mimetiza con el hecho, la sociedad y el Estado, con la posibilidad de mostrar una nueva naturaleza a la solución de los problemas complejos de las sociedades contemporáneas, porque ya no pueden ser substanciados bajo los canales de comunicación de cuño individualista.

La tesis arroja una piedra a la inmensidad del océano y propone la develación de la diosa Themis, como un modo de desmitificar la justicia tradicional que, se ha mantenido muy desgastada ya en nuestro tiempo, ante la cerrazón de su permanencia, cuya comprensión corresponde a un mundo de la vida que amerita ser rehabilitado.

Capítulo 1. El centro filosófico de la modernidad occidental y su decentración a partir de la crítica ideológica

1.1. La revolución cognitiva del “*cogito ergo sum*” cartesiano y su relación con el tiempo. 1.2. El sujeto trascendental en el criticismo kantiano. 1.3. De cómo el “*cogito ergo sum*” se constituyó en el Yo-colectivo. 1.4. El culto a la razón y sus efectos. 1.5. La decentración de la razón desde la perspectiva de los críticos modernos y de Jürgen Habermas. A. Los discursos críticos de la modernidad a través de la razón (filosofía del sujeto). B. La filosofía de la conciencia histórica sobre la razón. C. La reconstrucción histórica de la razón y la apertura de la posmodernidad. D. Contribución de la teoría crítica para la comprensión de la época contemporánea. E. La deconstrucción filosófica como alternativa para superar la filosofía del sujeto. F. Una perspectiva lingüística para la superación radical de la filosofía del sujeto. G. El discurso crítico de la modernidad a través de lo heterogéneo. H. El desenmascaramiento de la razón en su mejor versión estructural. I. El ascenso de la razón y de la filosofía del sujeto.

1.1. La revolución cognitiva del “*cogito ergo sum*” cartesiano y su relación con el tiempo.

La asunción de la modernidad en cuanto punto de partida de esta investigación, sirve para identificar la tradición cultural occidental, el pensamiento filosófico, político, jurídico, social y cognitivo, lo que debe permitir, *a posteriori*, situarnos en el centro de la filosofía del sujeto: la razón. La idea es mostrar una perspectiva capaz de explicar el origen, desarrollo e influencia de la filosofía del sujeto en Occidente.

Se elige esta época y no otra, primero, por la necesidad de concreción, y, en segundo lugar, por su funcionalidad explicativa en el seguimiento de la ruta del surgimiento de la razón y su trascendencia para el mundo posmoderno. Aunque, sobre todo, consideramos que debe servir para la comprensión y explicación de la tesis central de este trabajo: mostrar que la razón comunicativa y el entendimiento pueden generar una nueva centralidad en los paradigmas jurídicos de justicia contemporáneos de Occidente, ante la decentración de la razón, a través de la ruta crítica iniciada por Kant, Hegel, Friedrich

Nietzsche —entre otros—, y continuada por Max Horkheimer, Adorno, Marcuse, Max Weber, Husserl, Martín Heidegger, Derrida, Bataille y Michel Foucault. Sobre todo, a partir de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas.

La modernidad representa para Occidente la piedra de toque a partir de la cual el mundo ya no es “como antes.” Hay optimismo por las cosas nuevas, se abren otros horizontes a través de la superación de la Edad Media. Se inaugura la ciencia natural moderna, cuya autoría se reconoce ahora a Galileo Galilei (1564-1642), heredero de Copérnico (1473-1543) y su teoría heliocéntrica. Este hecho es significativo y paradigmático, no sólo para el mundo occidental, sino para la ecúmene en toda su extensión, por varias razones, de entre las cuales destacamos: a) constituye la superación de la idea judeocristiana de que la tierra es el centro del universo y de la teología cristiana como único instrumento del conocimiento; b) es el punto de partida de las sociedades del conocimiento; y c) es una rebelión del hombre en contra de la fe, reemplazada por la intuición, la conciencia, la evidencia, la demostración. Con ello, la confianza en el propio conocimiento del hombre.¹⁰

Sin embargo, aquí cabe precisar, a modo de Kant, la importancia del tiempo en cuanto intuición-condición *a priori* del conocimiento, pues la historicidad del sujeto y de las cosas se asumen en cuanto categorías previas sobre los objetos de estudio.

Ya la narrativa de la modernidad hace referencia *a priori* de un tiempo que debe ser delimitado desde ahora dentro de la estructura más elemental: pasado, presente y futuro. Pues si la modernidad, Occidente, la razón y la filosofía del sujeto corresponden a una perspectiva histórica “material,” separada por tiempos irrepetibles en el constante fluir, historiográficamente serán pasado, situados en línea recta sin posibilidad de retorno, porque en este modo de ser de la historia, lo que se vive, se toca y experimenta pertenecen

¹⁰ Son estos rasgos, principalmente, los que caracterizan la modernidad, contrastados con elementos empíricos, de trascendencia social y cognitiva, muy marcados en Occidente, desde Europa continental e insular. En efecto, la decentración científica de la tierra coincide con expansión del viejo mundo a través de la colonización de América y la consecuente extrapolación de la cultura eurocéntrica hacia el nuevo mundo; la superación del oscurantismo y de la espiritualidad se generan gracias al método científico; y, las rebeliones en contra del conservadurismo están muy bien representadas por la Reforma protestante y por la Revolución Francesa de 1789.

a lo efímero, el mundo de lo que ha sido; el presente será lo que es aquí y ahora; en tanto que el futuro lo que todavía no es.

En este modo de la historia clásica, estamos bajo el supuesto de una separación epocal que, considerada como categoría dentro de la narrativa de la modernidad, del sujeto y de la razón, corresponde a momentos concretos del pasado, con la consecuente separación entre los conceptos modernidad, posmodernidad y contemporaneidad. digámoslo también así: un constante diálogo entre lo viejo y lo nuevo, lo que ha sido y lo que es aquí y ahora, frente a lo que todavía no existe (inexistencia).

No obstante, hay otra manera de apreciar la historia y es también la que se elige en el desarrollo de este trabajo de investigación, a saber, considerar a la historia en su sentido existencial, continuo, fluido, abierto y resuelto, en la perspectiva de Martin Heidegger sobre el tiempo.

En efecto, cuando Martin Heidegger se refiere al tiempo, lo hace desde la analítica existencial que se pregunta por “ser ahí como totalidad, el ser en el mundo que corresponde asimismo a la conciencia de sí.”¹¹ Por supuesto, no ignora que la muerte es el fin del “ser ahí” en el modo elemental de la experiencia, el estar ante los sentidos;¹² pero, “la estructura del gestarse histórico y sus condiciones existenciales”¹³ significan la posibilidad de “una comprensión ontológica de la historicidad,”¹⁴ conforme a la cual tiene que ser abandonada la interpretación vulgar de la historia del “ser ahí,”¹⁵ porque el estar ahí, aunque se manifiesta cada vez, en esencia es abrirse e interpretarse históricamente ya de por sí. Sobre esta cuestión Martin Heidegger es preciso cuando señala:

La tematización de la historia, es decir, el abrir *historiográficamente* la historia, es el supuesto de la posible “construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu”. La exégesis existencial de la historiografía como ciencia se endereza únicamente a mostrar cómo la historiografía procede ontológicamente de la historicidad del “ser ahí.” Únicamente partiendo de aquí es posible trazar los límites dentro de los cuales debe exponerse a las contingencias de las cuestiones

¹¹ Heidegger, *El ser y el tiempo*, 402.

¹² Heidegger, 403.

¹³ Heidegger, 405.

¹⁴ Heidegger, 405.

¹⁵ Heidegger, 406.

de la ciencia una teoría de ésta que busque su orientación en el trabajo fáctico de la ciencia misma.¹⁶

Heidegger se rebela en contra de la versión clásica de la historia que, supone la referencia a algo (el ser ahí) que ya no está entre nosotros y que no tiene acción, experiencia y vida propia.¹⁷ Se decanta por un sentido ontológico de la historia actuante, presente cada vez con acciones positivas,¹⁸ a través de un flujo continuo de devenires en que se mezclan experiencias que ocurren en un plano horizontal en los tres sentidos de uso común del tiempo: pasado, presente y futuro, en constante correspondencia. Por lo tanto, uno de los modos en que podemos acotar la esencia existencial del tiempo en Heidegger es afirmando: el pasado es el tiempo presente que es y el futuro el tiempo presente que todavía no es.

En nuestro modo de interpretar a Heidegger, el presente es “el tiempo bisagra” que une el pasado continuo que es aquí y ahora, en prospectiva de un presente que todavía no es, con posibilidades de abierto y resuelto en el flujo. La manera en que esto ocurre se explica magistralmente por Heidegger, con trascendencia para las ciencias consideradas del espíritu y a través de una función reconstructiva que capitaliza mudanzas, contingencias, experiencias y destinos del ente, por medio de la cultura y la tradición.¹⁹

Bajo esta perspectiva heideggeriana –que es la que se asume en esta investigación respecto de la modernidad, Occidente y razón–, el “ser ahí”, arrojado y resuelto, no se agota en lo individual con la muerte, sino que se prolonga y se proyecta fácticamente a través de otras posibilidades, por vía hereditaria, para decirlo trivialmente,²⁰ porque la cultura, la tradición y la reiteración²¹-práctica permiten la gestación histórica generacional mediante

¹⁶ Heidegger, 407.

¹⁷ Heidegger, 408.

¹⁸ Heidegger, 409.

¹⁹ Heidegger, 409.

²⁰ Heidegger, 414.

²¹ *La “reiteración” es la “tradición” expresa, es decir, el retroceso a posibilidades del “ser ahí” “sido ahí”. La reiteración propia de una posibilidad de existencia “sida” se funda existencialmente en el “precursor estado de resuelto.”*

la simultaneidad del destino individual que, se reconoce a cada ente, por un destino colectivo, el ser con los otros.²²

Consecuentemente, la reconstrucción historiográfica de la modernidad, de Occidente, razón, filosofía del sujeto, sociedad, derecho y justicia, temas fundamentales de la tesis, comprenden dos niveles históricos: el nivel clásico o común (“vulgar”) y el ontológico o existencial. Esto implica que, la división epocal de la historia (clásica griega, clásica romana, edad media, época moderna, posmodernidad, contemporaneidad, entre otras divisiones académicas afines), aunque es una referencia (hechos) en el tiempo indiscutible de que algo ya no es y que no está presente entre nosotros, sin embargo, sí lo está cada vez, simultáneamente entre nosotros (presente) por medio de la reiteración, la cultura y la tradición, con las posibilidades de abiertos y resueltos, siempre proyectados en algo que todavía no es: el presente es lo que la cultura, la tradición y la reiteración hacen el aquí y ahora cada vez, con proyección de lo que todavía no es, pero que seguramente será. En este plano existencial la profundidad de Heidegger es ilustrativa y a ella nos adherimos en este trabajo de investigación. No se trata de una resurrección del “pasado”, “ni tampoco una vinculación retroactiva del “presente” a lo que “se ha ido para no volver,” “sino que la reiteración *replica* más bien la posibilidad de existencia,”²³ sin añoranza por el pasado real, ni por la motivación de un progreso prometido, pues ambas actitudes son indiferentes al existencia misma.²⁴

En este contexto, René Descartes (1596-1650) inaugura la filosofía moderna (racionalismo) con una actitud reflexiva,²⁵ para superar un *status quo* de desconfianza, ante

²² Heidegger, *El ser y el tiempo*, 416-17.

²³ Heidegger, 416.

²⁴ Heidegger, 416.

²⁵ En el prólogo efectuado por el filósofo español, Manuel García Morente, sobre la obra *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, tercera edición (1937), se describe a René Descartes como el filósofo del Renacimiento y “el pórtico de la filosofía moderna”. Comparte créditos con artistas, poetas, teólogos y científicos -Leonardo da Vinci, Ronsard, Galileo, Lutero- y con todos aquellos que presentan un nuevo aliento y fuerza en todas las producciones humanas. El Renacimiento es una época de crisis y desconfianza sobre lo pasado. “El quebrantamiento de la unidad religiosa, el descubrimiento de la tierra, la nueva concepción del sistema solar, la admiración por el arte, la vida y la filosofía de los antiguos, los intentos reiterados de desenvolver una sensibilidad nueva en la producción artística, poética, científica.” En suma, una gran crisis de la cultura europea. Por eso, señala Manuel García Morente, “que el hombre del Renacimiento se queda entonces sin filosofía. Más el hombre no puede vivir sin filosofía; porque cuando le falta una convicción básica

la crisis del realismo escolástico.²⁶ Será precisamente en este punto, en la crítica al silogismo escolástico, por no ser un método para el descubrimiento sino para defender tesis o exponer teorías, que surge el método cartesiano,²⁷ fundado en el análisis como instrumento de descubrimiento, para después, una vez planteado el problema, considerarlo en bloque y dividirlo en partes,²⁸ donde quede destacado lo que es claro y evidente²⁹, a través de la intuición o del conocimiento inmediato.³⁰

Con mayor precisión, en la segunda parte del *Discurso del Método*, Descartes inicia el proceso cognitivo con la duda metódica, para evitar precipitación y con carácter preventivo, excepto lo que se presente en forma clara y distintiva al espíritu (yo pienso, yo soy, yo existo); un segundo paso es la división de las dificultades en cuantas partes sea posible y en cuantas se requieran para su mejor solución; el tercer paso está representado por la ordenación de los pensamientos más “simples y más fáciles de conocer,”³¹ para progresivamente ascender a lo más complejo, en una forma de categorización y enlace entre lo evidente y lo no evidente (u objeto a investigar como nueva verdad); y el cuarto paso consistente en el recuento integral o revisión general sin ninguna omisión. El resultado debe ser una trabazón ordenada de evidencias en forma deductiva.³²

en que apoyar las plantas, siéntese perdido y como naufrago en el piélago de la incertidumbre.” Descartes, René, *Discurso del método*, 7 y 10.

²⁶ Descartes, René, 11.

²⁷ Descartes habría de explicar lo que es el análisis en un pasaje de la geometría “... Si se quiere resolver un problema, hay que considerarlo primero como ya resuelto y poner nombres a todas las líneas que parecen necesarias para construirlo, tanto a las conocidas como las desconocidas. Luego, sin hacer ninguna diferencia entre las conocidas y las desconocidas, se recorrerá la dificultad según el orden que muestre, con más naturalidad, la dependencia mutua de unas y otras.” Descartes, René, 18.

²⁸ Descartes, René, 18.

²⁹ La evidencia aquí se asume como criterio de verdad, con claridad y distinción. Claridad significa cuando puede ser separada y conocida de las demás ideas. “Nótese, pues, que la verdad o falsedad de una idea no consiste, para Descartes, como para los escolásticos, en la adecuación o conformidad con la cosa. En efecto, las cosas existentes no nos son dadas en sí mismas, sino como ideas o representaciones, a las cuales suponemos que corresponden realidades fuera del yo. Descartes, René, 19.

³⁰ En tanto que, después de la intuición como mecanismo para descubrir lo evidente y claro, se produce la deducción como mecanismo de enlace o concatenación de las intuiciones en forma enumerada, pasando de una a otra hasta llegar a lo que queremos demostrar en forma de complemento y como definitiva forma del análisis: “conocer es aprender por intuición infalible las naturalezas simples y las relaciones entre ellas, que son, a su vez, naturalezas simples.” Cita de Manuel García Morente sobre Hamelin. Descartes, René, 20.

³¹ Descartes, René, 47.

³² Descartes, René, 47.

A la duda metódica debe vérselo como algo heredado del Renacimiento, en que todo se encuentra sujeto a revisión por la pérdida de credibilidad, sin asideros seguros, según las afirmaciones de Manuel García Morente.³³

Ahora bien, si hemos destacado el *Discurso del Método* cartesiano, es con el propósito de clarificar el inicio de la modernidad y su perfil netamente cognitivo que, como el propio Descartes lo señala, sirve “para dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias.”³⁴ Tal precisión es trascendente, porque se refiere a dos temas novedosos. Por una parte, a través de las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes aborda el problema de Dios, de la duda, del yo-pensamiento-existencia (evidencia), para hacernos saber que la proposición “yo pienso, luego soy” es una verdad, una evidencia y una regla general, por ser una expresión que en el fondo tiene origen en Dios.³⁵ Pero, por otro lado, para denotar –como lo señala Manuel García Morente–, “la inclusión del mundo en el sujeto,”³⁶ a través de las representaciones como puras ideas; por lo tanto, el criterio de la verdad es interior y en las ideas mismas,³⁷ en tanto que uno de sus problemas será “salir del yo y verificar el tránsito de las ideas a las cosas.”³⁸

Sin embargo, la razón quedó atrapada en el sujeto, cuya relación con el mundo exterior (*res extensa*) queda reducida a la propia cosa pensante³⁹ a través del yo-existencia-evidencia, permaneciendo en el mundo de las ideas.⁴⁰

³³Descartes, René, 21.

³⁴ Descartes, René, 29.

³⁵ En esta parte consideramos que, se refleja a plenitud la influencia de la escolástica, así como la prueba de que en los temas culturales los reemplazos de los paradigmas y el cambio de tradición no se equiparan a un cambio de “chip,” dicho en términos posmodernos. Descartes, René, 61 y 62.

³⁶ Descartes, René, 19.

³⁷ Descartes, René, 19.

³⁸Descartes, René, 19.

³⁹ En la tercera meditación se manifiesta la naturaleza del yo pensante: “soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quiere, y también imagina y siente” ... “Sin embargo, seguro de que esos momentos de pensar, que llamo sentimientos e imaginaciones, en cuanto que sólo son modos de pensar, reciben y se hallan ciertamente en mí” ... “Y en esto poco que acabo de enumerar creo haber dicho todo cuanto sé verdaderamente o, al menos, todo cuanto he notado que sabía hasta aquí.” Descartes, René, 137.

⁴⁰ Descartes lo dice de este modo: “pues mientras contengo mi voluntad dentro de los límites de mi conocimiento, sin juzgar más que de aquellas cosas que el entendimiento representa claras distintas, no puede suceder que me equivoque, porque toda concepción clara y distinta es, sin duda, algo, y, por lo tanto, no puede provenir de la nada, y debe necesariamente ser obra de Dios.” Descartes, René, 166.

Descartes aporta a la modernidad un método revolucionario de carácter instrumental que pretende averiguar, mediante pasos precisos, cómo llegamos a la intuición, es decir, “cómo llegar a una intuición indubitable de la verdad.”⁴¹ Se trata de un método preintuitivo, analítico. El cambio es radical, porque se produce una interpretación del mundo distinta a la tradición platónica en que el mundo que habitamos es el reflejo de otro mundo que no se vive, mientras que para Descartes el mundo que se habita corresponde al mundo de la verdad: son uno mismo.⁴²

Puede que no haya consenso en la interpretación de la obra de Descartes.⁴³ Pero de lo que sí suele haber unanimidad es de su trascendencia para la cultura de Occidente y de que inaugura la práctica de la meditación personal,⁴⁴ sobre todo, que con él inicia la filosofía del *cogito* y su embrionaria relación con el objeto. Tan importante es su pensamiento que de él se ocupan filósofos posteriores y la modernidad se sostiene en gran medida gracias a sus ideas.

Edmund Husserl (1859-1938) es sólo uno de los filósofos más destacados del siglo XX que dedicó parte de su obra al estudio de las *Meditaciones Cartesianas*, con el propósito de indagar cómo es posible desprenderse del Yo pensante-existencial con relación al otro co-presente (apresentación),⁴⁵ a través de la intersubjetividad en la vida comunitaria del sujeto, como formas del presente del mundo.⁴⁶ “Esta co-presencia funda el presente del mundo [...]. Yo soy en relación con otros a los que pongo como siendo co-constituyentes.”⁴⁷ Narrativa que nos lleva a otra cuestión de interés para el objeto de esta investigación, a saber, averiguar el límite de absorción entre el sujeto y la comunidad en esa afirmación de la “*posibilidad de creación de sí mismo por sí mismo*,”⁴⁸ para lo cual se acepta la definición

⁴¹ García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 31.

⁴² García Morente, 31.

⁴³ Así lo advierte Francisco Larroyo al introducir preliminarmente el *Discurso del Método*, asegurando que tiene varias connotaciones dependiendo del autor de que se trate. Para algunos es metodólogo, un clásico de la historia de la filosofía y de la ciencia; religioso; ontológico, etc. Descartes, René, *Discurso del método*, Introd.

⁴⁴ Descartes, René, Introd.

⁴⁵ Iribarne, *Edmund Husserl*, 161.

⁴⁶ Iribarne, 162.

⁴⁷ Iribarne, 162.

⁴⁸ Iribarne, 167.

de ser humano con el carácter de despierto, activo, dueño de experiencias e intuiciones, con objetivos y valoraciones que apuntan [...] “a él en un hacer realizador”.⁴⁹

La situación descriptiva del Yo cartesiano tiene importancia aquí (y por eso se destaca), porque está vinculado en la relación con otros Yos (permítaseme esta expresión apresurada) con las mismas posibilidades y equivalencias en una comunidad, donde por supuesto cabe interpretar que hay otros sujetos con los mismos valores, propósitos y experiencias de pensamiento y existencia, a partir de que “la vida personal evoluciona en la modalidad de tiempo subjetivamente orientado.”⁵⁰ De modo tal que, el concepto de conciencia no es sólo unipersonal sino en relación con el otro, dentro de un presente común.⁵¹

Es precisamente bajo esta perspectiva que el pensamiento cartesiano, bajo la regla simple del “*cogito, ergo sum*”, transforma su vocación cognitiva de método instrumental *per se*, respecto un contenido de carácter moral, jurídico y social, porque la regla de la cosa pensante que es el sujeto es el conocimiento de su propio sentido⁵² como evidencia: lo indudable de su pensamiento y existencia, en lo que también queda incluido el concepto de comunidad por deducción.

La duda metódica cartesiana, el Yo pensante-existente y la evidencia son coincidentes con la teoría del conocimiento y, por lo tanto, son conceptos relacionados con el fundamento de las ciencias como formas de vida⁵³ y sobre los que hay que volver cuantas veces sea necesario en forma voluntaria y reflexiva, para retrotraerse sobre sí mismo. Esta es la perspectiva con la que Edmund Husserl se retrotrae al pensamiento de Descartes en sus *Meditaciones Cartesianas*, para reconocerle un carácter sempiterno, por ser el punto

⁴⁹ Iribarne, 167.

⁵⁰ Iribarne, 168.

⁵¹ Iribarne, 168.

⁵² Iribarne, 168.

⁵³ En efecto, sobre ello Manuel García Morente señalaría que, la característica del pensamiento moderno es su debut por una epistemología, por una Teoría del conocimiento, después de un largo pasado filosófico en la realidad histórica. Destacando que Descartes busca una verdad primera que resista toda duda, en busca de certidumbre y el criterio de que se vale es precisamente la duda. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 109 y 110.

de partida de la filosofía moderna y el “prototipo de la reflexión filosófica”.⁵⁴ Además, como base estructural de su tesis fenomenológica trascendental.

Cuando Husserl insiste en que el pensamiento cartesiano es una directriz de la “*fundamentación absoluta de la ciencia*”,⁵⁵ reconoce en él su gran mérito de ser el fundador del método científico y todas las connotaciones que ha tenido para la modernidad: la regularidad, autenticidad, universalidad, experiencia, evidencia, “*un orden del conocimiento que va desde los conocimientos anteriores en sí a los posteriores en sí.*”⁵⁶

En ese sentido, si el pensamiento es un acto voluntario manifestado en la existencia en sí, esta afirmación vendría a ser un pilar importante para la fenomenología de la conciencia de Husserl y que después, como lo afirma José Gaos en la introducción de las *Meditaciones Cartesianas*, fue retomada por Martin Heidegger en el análisis del *Dasein*,⁵⁷ lo cual produce como resultado “*el ego cogito como subjetividad trascendental*”⁵⁸, reafirmando de esta manera la cosa pensante y su relación con el objeto.

Dentro de la subjetividad trascendental la razón asume una forma de estructura “*esencial y universal*”⁵⁹ que, en términos del criticismo kantiano se reduce a lógica trascendental, en cuanto experiencia-evidencia verificable. Por eso, Edmund Husserl se refiere al origen “*fenomenológico o de los conceptos fundamentales y principios lógico-formales*,”⁶⁰ con lo cual la razón es congruente con el orden, coherencia y sistematización del pensamiento. De este modo, el acto voluntario de la conciencia sobre el Yo pensante-existencial asume posicionamiento formal.

En sus *Meditaciones Cartesianas*, Husserl habría de destacar un rasgo del conocimiento: su socialización, mediante las posibilidades de otros egos dentro del concepto de mundo objetivo que debe ser entendido como un mundo “*determinado como uno y el mismo mundo para cualquiera, incluido yo mismo*”,⁶¹ mediante una comunidad de

⁵⁴ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 37-40.

⁵⁵ Husserl, 47.

⁵⁶ Husserl, 53.

⁵⁷ Husserl, 26.

⁵⁸ Husserl, 59.

⁵⁹ Husserl, 108.

⁶⁰ Husserl, 111.

⁶¹ Husserl, 169.

yo es en tanto objetos del mundo,⁶² a la que le es propia una intersubjetividad trascendental que constituye el mundo objetivo.⁶³

A partir de estas consideraciones, pensamos que el Yo cartesiano en su relación con el otro (no-yo), determina en conjunción este mundo objetivo al que corresponde cada uno con sus diferencias, pero conectados mediante el entendimiento (pensamiento), base estructural de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas, cuya ruta estamos mostrando ahora embrionariamente. La reflexión de Husserl permite extender el “*cogito, ergo sum*” más allá de los linderos de un solipsismo incomprendido para un mundo compartido por otros que tienen las mismas posibilidades de pensamiento.

Pero, finalmente, será a partir de Descartes que el pensamiento activo ocupe un lugar central en la filosofía y que la razón adquiera un predominio absoluto, inaugurando el intelectualismo, la era del racionalismo, para abarcar “todos los problemas del mundo, de la ciencia y de la vida”.⁶⁴

1.2. El sujeto trascendental a través del criticismo kantiano.

Antes de abordar el pensamiento de Immanuel Kant, consideramos acertado el hilo conductor que Manuel García Morente va desarrollando en sus *Lecciones Preliminares de Filosofía*, porque va encadenando razonamientos coherentes a partir del pensamiento cartesiano,⁶⁵ pasando por el empirismo inglés y Leibniz, hasta llegar al propio Kant. Tal conexión nos permite apreciar el continente total de la tradición racionalista y la centración de la razón en el sujeto.

Con este propósito, conviene detenernos un poco en la reflexión que, después de Descartes, Europa insular desarrolló su forma particular de pensar a través del empirismo, con una repercusión sobre la teoría del conocimiento. En efecto, si la versión cartesiana del conocimiento es una correlación entre un sujeto y un objeto mediante un pensamiento, dice Manuel García Morente que lo que viene hacer el empirismo inglés es desconectar sus

⁶² Husserl, 169.

⁶³ Husserl, 169.

⁶⁴ García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 123 y 124.

⁶⁵ García Morente, 147-57.

tres elementos, tomar el pensamiento y despojarlo de toda relación con los otros dos objetos (sujeto y el objeto) y reducirlo a vivencia pura.⁶⁶

Para los ingleses, principalmente para John Locke (1632-1704), el pensamiento es un simple hecho que está ahí.⁶⁷ Esta afirmación se enfrenta inmediatamente con el racionalismo en la discusión del origen del conocimiento, pues mientras para el empirismo el origen del conocimiento radica en la experiencia, para el racionalismo existen las ideas innatas.

Por lo tanto, al asumir la vivencia como vehículo del pensamiento quitándole su carácter lógico, se deja sin sentido al sujeto, sin posibilidades de afirmar o negar algo sobre determinado objeto, reduciéndose la experiencia a una figura vendada, el hecho por sí, sin contenido enunciativo o discursivo, así como su valor objetivo.⁶⁸

De este modo, señala Manuel García Morente que el gran mérito de Leibniz (1646-1716) es haber encontrado la falla del empirismo inglés, “por reducir lo racional a lo fáctico, la razón a puro hecho”, pues “si lo racional se convierte en fáctico deja de ser racional, porque lo fáctico es lo que es sin razón de ser, mientras que lo racional es lo que es razonablemente, es decir, no pudiendo ser de otra manera.”⁶⁹

El punto central de la filosofía de Leibniz es la distinción entre las verdades de razón y verdades de hecho.⁷⁰ Las primeras son aquellas que anuncian que algo es de tal modo que no puede ser más que de ese modo; en cambio, las verdades de hecho, son aquellas que enuncian que algo es de cierta manera pero que podrían ser de otro modo contingentemente.⁷¹ Las verdades lógicas y matemáticas son de razón, en tanto que las verdades de la experiencia física son verdades de hecho, igual que las verdades históricas.⁷²

⁶⁶ García Morente, 147 y 148.

⁶⁷ García Morente, 149 y 150.

⁶⁸ García Morente, 148 y 149.

⁶⁹ García Morente, 153.

⁷⁰ Leibniz y Larroyo, *Discurso de metafísica*, Introd.

⁷¹ Está confrontación intelectual entre empirismo y racionalismo es el preludio de la filosofía kantiana y que vale la pena rescatar, porque está conectada con otro de los conceptos del sujeto trascendental y Teoría del conocimiento, relacionado con los juicios analíticos y sintéticos sobre los que hemos de regresar posteriormente.

⁷² García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 154.

Para dar respuesta a la vieja frase de origen latino de que “nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos”, Leibniz habría de agregar que nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos, a no ser el propio intelecto “con sus leyes, con sus gérmenes, con todas esas posibilidades de desarrollo que no necesitan más que desenvolverse en el contacto con la experiencia.”⁷³

Hemos recurrido a estas precisiones y las tomamos como elementales, porque la filosofía kantiana consideraría estos antecedentes en su desarrollo, no en el vocabulario de Leibniz, con la distinción de verdades de razón y verdades de hecho, pero también marcando una diferencia entre dos tipos de conocimientos: aquellos que proceden *a priori* y que no se deben a la experiencia (lógica, matemática y geometría), para ser diferenciados de los contingentes (hechos físicos o descriptivos). Sobre todo, es básica para comprender cómo es que el método racional de las verdades de razón le fue ganando terreno a las llamadas verdades contingentes, en la medida que fueron surgiendo otros ámbitos del conocimiento especializado, psicología, ciencias sociales, derecho y otros relacionados con la conducta humana, con lo cual el método científico fue acomodándose más bajo un perfil cuantitativo, ocupando un lugar central y prototipo en la investigación.⁷⁴

Con Leibniz la ciencia y el racionalismo se fortalecen e influyen toda la filosofía europea. El método científico adopta las categorías de las verdades de razón, por medio de la lógica, las matemáticas, la geometría y la física, bajo los principios de universalidad, necesidad, orden, congruencia y sistematización.⁷⁵ El propósito ideal del racionalismo habría de consistir en que todo el conocimiento humano alguna vez puede estructurarse bajo la idea de las verdades de razón. De esta forma, la razón ocupa un lugar central en Europa.⁷⁶

Así pues, con los antecedentes de Descartes, del empirismo inglés y de Leibniz, Kant (1724-1804), vendría a dar por terminada la actitud sólo idealista fundada en la intuición

⁷³ García Morente, 155.

⁷⁴ Las razones de hecho están fundadas en la razón suficiente, en tanto que podamos buscar y dar la razón del por qué; pero la verdad de hecho deja de ser verdad de hecho y se transforma en verdad de razón, surgiendo entre nosotros un conocimiento real puro, como sucede con los hechos de la física. García Morente, 155.

⁷⁵ Leibniz y Larroyo, *Discurso de metafísica*, Introd.,.

⁷⁶ García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 171.

del Yo,⁷⁷ con la oferta de un panorama total del idealismo trascendental que llega hasta en Edmund Husserl. Señala Manuel García Morente que, a partir de Kant, ya no se va a hablar “*del ser en sí*”; y si se habla de él será en un sentido distinto⁷⁸. Kant hará un esfuerzo por mostrarnos que en la relación del conocimiento lo que llamamos ser es un objeto para ser conocido, un ser puesto lógicamente por el sujeto cognoscente mismo, como objeto de conocimiento “*pero no en sí ni por sí*”, como una realidad trascendente.⁷⁹

Para conocer el pensamiento kantiano es necesario tomar en consideración que durante la época en la cual desarrolla su pensamiento había como antecedentes tres grandes corrientes ideológicas en el siglo XVIII: el racionalismo de Leibniz, el empirismo inglés de David Hume y la ciencia positiva físico matemática de Newton.⁸⁰

Recordemos que Descartes se rebeló en contra del realismo escolástico y, consecuentemente, en contra del silogismo clásico. De tal manera que, al cerrarse con Kant el capítulo de la actitud racionalista del “*cogito ergo sum*” significa, no el olvido del anterior conocimiento, sino el reemplazo de un paradigma filosófico y de su modo de ver el mundo, porque culturalmente no siempre es posible distinguir, como se distingue el agua del aceite en una botella, el momento predecesor del momento sucesor.

De esta manera, la filosofía kantiana se caracteriza por ser –coincidiendo con Manuel García Morente– un idealismo trascendental. Igual que Descartes y Leibniz, Kant inicia con la teoría del conocimiento.⁸¹ Esta puntualización es trascendente en términos filosóficos y de la filosofía del sujeto dentro de la modernidad, aunque también para todas las investigaciones que se hagan o se pretendan realizar en el futuro, porque toda investigación, si se quiere llegar a buen puerto, debe establecer las bases teóricas, conceptos, metodología y técnicas, como un *a priori* de piso seguro, capaz de identificar las rutas, obstáculos, objeciones y perspectivas distintas del objeto de estudio, muy parecido a

⁷⁷ García Morente, 173.

⁷⁸ García Morente, 173.

⁷⁹ García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 173.

⁸⁰ García Morente, 173.

⁸¹ García Morente, 176.

lo que realizan los espeleólogos cuando se introducen en las sinuosidades de las grutas que inspeccionan.⁸²

Pues bien, estas condiciones *a priori* son las que resalta Manuel García Morente cuando se refiere a la filosofía kantiana, al señalar que los predecesores de Kant, al desarrollar una teoría del conocimiento, se refieren a un conocimiento que va a ocurrir o se va hacer en prospectiva. Kant, en cambio, habla del conocimiento que ya es una ciencia física matemática ya establecida. En términos kantianos este es el hecho de la razón pura: este hecho es la ciencia físico matemática de la naturaleza.⁸³

Para la modernidad, según nuestro punto de vista, estas afirmaciones tienen como propósito considerar el conocimiento como parte de un proceso iniciado mucho antes de cada uno de nosotros, con avances y resultados *a priori*; es el reconocimiento de los esfuerzos del pasado en términos de metodología y resultados científicos. Es algo que ya es un hecho concreto, razón pura; por lo tanto, creemos que así se desarrolla la ciencia y se realizan las nuevas investigaciones, no se trata de descubrir el hilo negro o la piedra filosofal bajo el sol, lo que se requiere para el trabajo científico es el reconocimiento de la ciencia que ya es, que ya funciona y conforme a la cual hay que obtener otros resultados.⁸⁴

En el caso de Kant, lo que estamos haciendo es precisando que reconoce el esfuerzo de lo que la ciencia ya es y le asigna ese valor cognitivo para los efectos de la teoría del conocimiento. De esta manera, Kant parte de la idea de que la ciencia se compone de juicios, afirmaciones, tesis y proposiciones: hay un sujeto del cual se habla algo, se predicen afirmaciones o negaciones.⁸⁵

⁸² Precisamente, a esto obedece que para la comprensión de los paradigmas jurídicos de justicia tradicionales de la modernidad se haga hincapié en la perspectiva cognitiva, sobre todo, en el ámbito de los sistemas procesales, porque todo proceso exige un mínimo epistemológico de justificación para promover y obtener justicia.

⁸³ García Morente, 177.

⁸⁴ Si bien es cierto en este sentido que también en no pocas ocasiones lo que se hace es deconstruir el conocimiento del pasado para crear otros conceptos, desarrollar otras hipótesis y obtener otros resultados, lo cual también es válido

⁸⁵ García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 177.

Pero estos juicios, a diferencia del empirismo, no son vivencias, no son hechos de la conciencia subjetiva, sino que son enunciaciones objetivas acerca de algo, tesis de carácter lógico que, por consiguiente, son verdad o error.⁸⁶

Estos juicios lógicos se dividen en dos grandes grupos: los juicios llamados analíticos y los juicios que Kant llama sintéticos.⁸⁷ Los juicios analíticos son aquellos en los cuales el predicado del juicio está contenido en el concepto de sujeto.⁸⁸ Por ejemplo, el triángulo tiene tres ángulos. Los juicios analíticos son necesarios y universales, porque valen para todo tiempo y lugar, son necesarios porque las cosas no pueden ser de otro modo, el sujeto no puede ser de otro modo. Son también juicios tautológicos, porque no tiene sentido hablar de lo mismo y se rigen por el principio de identidad para efectos del conocimiento. Esto es sumamente trascendente, porque hay un conocimiento seguro *a priori* que debemos tomar en consideración y en contra del cual no podemos ir. Si quisiéramos realizar un ejercicio intelectual para encontrar una analogía con las investigaciones que se hacen en ámbito del conocimiento que no son ni de la matemática ni de la lógica, encontraremos que el juicio analítico donde el predicado se encuentra contenido en el sujeto, permite precisamente tomar en consideración la seguridad. El investigador debe conocer cuál es su pista de despegue; si esta pista de despegue no se conoce y no se explora para determinar su seguridad, no podemos utilizarla, ni como pista de aterrizaje, ni como pista de despegue, para colocarnos en un lenguaje aeronáutico. El juicio analítico, aunque no proporciona conocimiento en estricto sentido, marca un asidero seguro.⁸⁹

Los juicios sintéticos, en cambio, son aquellos en los que el predicado no está contenido en el sujeto, por ejemplo, el calor dilata los cuerpos. Por más que se analiza el concepto de calor no encontraremos el concepto de dilatación de los cuerpos, tal como lo encontramos en el concepto de triángulo; son sintéticos porque el juicio consiste en unir sintéticamente elementos heterogéneos en el sujeto y en el predicado. Si quisiéramos hacer

⁸⁶ Esos juicios son la totalidad del saber científico matemático y los considera como enunciados lógicos, como tesis objetivas, afirmaciones acerca de objetos. García Morente, 177.

⁸⁷ García Morente, 177.

⁸⁸ Todo juicio consiste en un sujeto lógico del cual se dice algo y en un predicado que es lo que se dice de ese sujeto

⁸⁹ García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 176-78.

un ejercicio analógico de lo que ocurre en las investigaciones que no son de las áreas de la física matemática y lógica, encontraremos que los juicios jurídicos de una decisión judicial vendrían a ser sintéticos, pero habría que preguntarnos si dentro de la propia teoría del derecho no es posible encontrar a nivel teórico juicios analíticos *a priori* que surgen por el principio identidad, tal como ocurre con las afirmaciones: la ley es un imperativo atributivo, la ley establece consecuencias jurídicas, entre otras, que, son juicios necesarios y universales. En cambio, decir que la ley representa la justicia es un juicio sintético. El fundamento de los juicios sintéticos está en la experiencia⁹⁰; y es aquí donde debemos tomar en consideración que uno no puede desligarse totalmente del conocimiento pasado, pues mientras Leibniz se refería a las verdades de razón, Kant se refiere a los juicios analíticos para mostrar o referirse a la seguridad cognitiva.⁹¹

Ahora bien, cuando se trata de determinar qué tipo de juicios componen la ciencia, se llega a la conclusión que los verdaderos juicios que la componen son los juicios sintéticos *a priori*. Significa que la ciencia necesita, por un lado, juicios que tengan de los juicios analíticos la virtud de ser *a priori* universales y necesarios, independientes de la experiencia, es decir, que tengan una parte de los analíticos y de los sintéticos para que sean objetivos, son los que aumentan el conocimiento. Cuando decimos que la línea recta es la más corta entre dos puntos, estaríamos en presencia de juicios sintéticos *a priori*. A nadie se le ocurriría llevar a cabo la medición: ha sido la experiencia continua lo que le da el carácter de sintético *a priori*.⁹²

Sin duda que la filosofía de Kant es profunda, puede dar lugar a interpretaciones distintas, discordantes y ser la base de muchos juicios. Sin embargo, para efectos de esta investigación de la filosofía del sujeto, nos interesa sobremanera exponer cómo es que la filosofía kantiana representa la culminación de un proceso iniciado por Descartes. Este es el esfuerzo que estamos haciendo, para mostrar cómo el Yo cartesiano, como sustancia y

⁹⁰ Los juicios sintéticos son particulares por derivar de la experiencia, se verifican en un lugar, aquí y ahora, y, por lo tanto, su validez es limitada, son circunstanciales y contingentes

⁹¹ García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 178 Y 179.

⁹² Por ejemplo, cuando decimos en “la mecánica racional que en todo movimiento que se transmite de un cuerpo a otro la acción es igual a la reacción” es esto es un juicio sintético *a priori*, la ley de la inercia y las leyes del movimiento que Galileo consiguió son sintéticas *a priori*. García Morente, 182 Y 183.

como cosa en sí, con la filosofía de Kant esa cosa en sí se transforma y, para decirlo de un modo, se despersonaliza. La manera en que se hace es precisamente a través de los juicios sintéticos *a priori*, que se logran a través de la inferencia, ya sea por deducción o inducción, temas a través de los cuales Kant pone bastante atención en la *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio*. Para este propósito tendría que señalar, primero que, existen elementos *a priori* que no pertenecen a las cosas en sí y que no es necesario verificar por la propia experiencia, como es el caso de las intuiciones de tiempo y espacio (también el principio de causalidad para los fenómenos naturales), presentes en las cosas, pero no en las cosas en sí. Por eso, dice Manuel García Morente que, el gran mérito de Kant es lo que es en sí en el cartesianismo, por una negativa de aceptación y por una existencia o sustancia en sí y por sí.⁹³ Así es como llega al idealismo trascendental, cuyo primer trámite es la Estética trascendental, la teoría del espacio y el tiempo como formas y bases de la sensibilidad.⁹⁴ Aquí está el fortalecimiento de la filosofía del sujeto.

Es importante tomar nota de que, aunque lo notable del idealismo trascendental resulta de hacer énfasis en la conexión indisoluble entre sujeto y objeto, para sustituir el yo cartesiano como equivalente de la cosa en sí, para efectuar una especie de transmutación en la crítica kantiana quitándole esa propiedad y considerándola propia de la relación entre sujeto y objeto, a partir de intuiciones puras del conocimiento cuya función se lleva a cabo por el tiempo y el espacio en cuanto condiciones de tal conocimiento bajo la idea de una Estética trascendental,⁹⁵ su estudio se convierte en necesario si queremos realmente adentrarnos en la filosofía del sujeto, porque a partir de esas consideraciones, mediante la

⁹³ “Lo que el objeto es no lo es en sí y por sí, sino en tanto en cuanto es objeto de un sujeto. Lo que el sujeto es, tampoco lo es como un ser absoluto en sí y por sí, sino en tanto en cuanto es objeto destinado a conocer un objeto”. “En esta indisoluble, en esta irreductible e inquebrantable correlación de sujeto y el objeto, está el secreto todo de lo que se llama idealismo trascendental”. “Pues de esta manera se despersonaliza el objeto en sí, y entonces todo se constriñe a esa relación entre sujeto y objeto. Pero no por sí, sino en función de esa relación sobre la cosa, por lo tanto, no son las cosas, sino en cuanto sean extensas tendidas en el espacio y sucesivas en el tiempo como acontecimientos de un yo, lo único que tendría sentido será hablar no de las cosas en sí mismas sino descubiertas de las formas espacio y tiempo y esas cosas descubiertas de la forma de espacio y tiempo la llama Kant fenómenos. Por eso, se dice que no podemos conocer las cosas en sí mismas sino fenómenos, y los fenómenos son las cosas provistas ya de esta forma del espacio y tiempo que no le pertenecen en sí mismas, pero que le pertenecen en cuanto lo son objetos para mi vista siempre en correlación objeto- sujeto”. García Morente, 204.

⁹⁴ García Morente, 203.

⁹⁵ García Morente, 206.

deducción, podemos advertir la profundidad en la teoría del conocimiento que tiene la revolucionaria filosofía kantiana, vista como *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio* considerados como estudio. Pues si la relación entre sujeto y objeto se vuelve indisoluble y se desenvuelve categorialmente a través de las intuiciones puras del conocimiento de tiempo y espacio, entonces cada época asume la gran responsabilidad de asignar determinado contenido a esas cosas que no son en sí sino que dependen de cada época y, en tal sentido, habría que preguntarnos si aquellas filosofías que pretenden ser críticas de la modernidad no lo hacen desde la propia posición kantiana, sobre los mismos elementos, sin lograr zafarse de esas categorías básicas como condiciones del conocimiento. Pues si las cosas en sí no tienen un valor, una determinada delimitación y definición, sino que están delimitadas por el sujeto y objeto, eso puede tener una dimensión individual y una dimensión colectiva. En sentido individual, cuando el hombre empieza a conocer y desarrolla una actividad sobre las cosas y en él queda comprendido el tiempo y espacio como intuiciones puras del conocimiento que no dependen de la experiencia, es lo que le da significación al conocimiento humano desde la perspectiva que sea científico, social, jurídico y cultural; en tanto que, en sentido colectivo, cada época será dueña y responsable de sus propias determinaciones.

En un afán de redondear el argumento, Manuel García Morente insistirá en que Kant elimina por completo el residuo de realismo aristotélico al fijar la correlación fundamental del sujeto y el objeto en el conocimiento. No es objeto del conocimiento sino en tanto cuanto se provea de las condiciones del conocimiento. Ahora bien, esas condiciones del conocimiento es el sujeto del conocimiento el que se las da al objeto, el que convierte la cosa en sí misma en objeto de conocimiento. Así es que, tanto el sujeto como el objeto del conocimiento, son términos correlativos que surgen en el ámbito del pensamiento humano.⁹⁶

⁹⁶ “Cuando el hombre no contento con vivir como animal quiere conocer... Cuando el Yo psicológico el Yo de las vivencias, el Yo de Descartes, el Yo de los ingleses, resuelve un buen día ser sujeto de conocimiento o dicho de un modo más vulgar, cuando el hombre siente la curiosidad de saber qué son las cosas en el acto mismo en que el hombre dice que son las cosas ya este ya no es el yo biológico, psicológico y natural, sino que se convierte en sujeto de conocimiento, sujeto cognoscente, el Yo es la unidad pura vital de nuestro ser de nosotros mismos, pero cuando el Yo se convierte en sujeto cognoscente, ese acto de convertirse en sujeto cognoscente consiste en proponerse un objeto a conocer, y ese de proponerse un objeto conocer, no consiste

Por otro lado, a través de la razón práctica, Kant rescata el concepto aristotélico para referirse a los conceptos bueno o malo, conceptos que son vacíos, pues sólo la conducta voluntaria del hombre a través de los imperativos categóricos sirve para desentrañar la conciencia moral⁹⁷. Por lo tanto, toda conducta se presenta como un imperativo bajo determinada forma de mandamiento, categórico o hipotético.⁹⁸

Será Kant el que con su criticismo (de la razón pura, del juicio y razón práctica) termine de colocar a la razón en el centro de la filosofía del sujeto a través del sujeto trascendental. Primero, en oposición al empirismo inglés de David Hume (1711-1776) y John Locke (1632-1704); y, en segundo lugar, un paso adelante del racionalismo continental para suponer que el conocimiento es *a priori* e independiente de toda experiencia (aun cuando no niega la importancia de esta en la razón), al expresarlo del siguiente modo:

Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos; de aquí pasa al entendimiento y termina en la razón. Sobre ésta no hay nada más alto en nosotros para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento.⁹⁹

De esta manera, la experiencia en sí misma no produce conocimiento, sino que necesita del entendimiento como facultad de subsumir bajo determinadas reglas y concluir con la razón como facultad de unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Son los conceptos la unidad *a priori* que es a su vez la unidad de la razón.¹⁰⁰

La razón concentra la verdad a través del juicio. Kant lo expresa de este modo:

En la relación del objeto con nuestro entendimiento [...]. En un conocimiento que concuerde completamente con las leyes del entendimiento no hay error [...]. En una representación de los sentidos no hay tampoco error (pues no contiene ningún juicio... En los sentidos no hay juicio ni verdadero ni falso [...]).¹⁰¹

De hecho, actualmente las definiciones de razón y juicio son netamente kantianas, entendidas como facultades de entendimiento, verdad y falsedad¹⁰².

en otra cosa sino en prestar, en imprimir en las cosas a conocer los caracteres categoriales del ser de la sustancia, de la causalidad del tiempo y del espacio." García Morente, 214-16.

⁹⁷ García Morente, 230.

⁹⁸ García Morente, 230.

⁹⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, 168.

¹⁰⁰ Kant, Immanuel, 169.

¹⁰¹ Kant, Immanuel, 166.

¹⁰² Cfr. [www. Rae.es](http://www.Rae.es).

La razón tiene una manera muy particular de concentrar el conocimiento a través de principios que se conocen por conceptos. “Así, todo raciocinio es una forma de deducir de un principio un conocimiento.”¹⁰³ Más adelante Kant señala que:

En todo raciocinio, pienso primero una regla (Mayor) por medio del entendimiento. Segundo: subsumo un conocimiento bajo la condición de una regla (menor) por medio del juicio. Por último, determino mi conocimiento mediante el predicado de la regla (conclusión) por tanto a priori, por medio de la razón.¹⁰⁴

La razón es el centro de la filosofía kantiana y desarrolla una función epistemológica importante frente a la multiplicidad de las reglas, ante la exigencia de la unidad de los principios, por ser a su vez la exigencia de la razón. “Para poner el entendimiento en concordancia universal consigo mismo.”¹⁰⁵

Consecuentemente, la razón posee una estructura formal y lógica en los raciocinios, “lo cual constituye el principio trascendental de la razón.”¹⁰⁶

La relación entre sujeto y objeto, permanente en la filosofía del sujeto, se manifiesta en la unidad que reclama la razón. La unidad absoluta incondicionada del sujeto pensante está presente en el súper-Yo; está representada por la serie de las condiciones del fenómeno; y la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general.¹⁰⁷

Ahora bien, mientras que la *Crítica de la Razón Pura* se refiere a la teoría del conocimiento, la *Crítica de la Razón Práctica* se refiere a la ética, la filosofía moral, la voluntad, la acción y la libertad del sujeto, pero bajo los mismos derroteros de los principios *a priori*: deber, dignidad humana, ley moral, concepción de lo bueno, etc.¹⁰⁸.

La conducta humana, la libertad, la voluntad y la dignidad se guían por normas internas y autónomas, con el rango de imperativos categóricos universales: “obrar de tal

¹⁰³ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, 169.

¹⁰⁴ Kant, Immanuel, 170.

¹⁰⁵ Kant, Immanuel, 170.

¹⁰⁶ Kant, Immanuel, 171.

¹⁰⁷ Kant, Immanuel, 181.

¹⁰⁸ La razón práctica consiste en un cuerpo de proposiciones de cierta universalidad de la voluntad; en la vertiente subjetiva vale para el sujeto, en tanto que en su carácter objetivo tiene validez para todo ser racional y promueve la unidad de la sociedad. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

manera que tu máxima de acción pueda ser considerada una ley universal,” representa racionalmente la posibilidad del sujeto, hipotética o categóricamente. Pues toda la práctica representa una acción posible como buena.¹⁰⁹

El valor de la ley universal es ser el canon del juicio moral, con posibilidades de valer en todo lugar. La razón práctica apela porque se considere la humanidad como un fin en sí mismo y no como un medio¹¹⁰. De este modo, la libertad no puede consistir en hacer algo en perjuicio de otro. La libertad de uno termina donde empieza la libertad del otro sujeto a través del imperativo categórico del deber ser, lo cual habría de ser considerado después como un límite que sólo puede ser marcado por la ley.¹¹¹

Toda legislación moral práctica de tipo universal tiene una voluntad legisladora¹¹². La razón práctica entonces implica que todo ser racional se encuentra sujeto a una legislación universal de tipo interno, pero a su vez sujeto a la legislación de los otros en un mundo de seres racionales¹¹³. Y aunque dentro de los principios morales pueden distinguirse también aquellos de carácter empírico que tienen como propósito la felicidad, los racionales se apoyan en la perfección; por eso, los principios empíricos nunca sirven para fundamentar leyes morales.¹¹⁴

Una moralidad centrada en el sujeto, en la razón práctica, en la voluntad y libertad, supone por otro lado, el respeto mutuo entre los miembros de una colectividad. Decidir entre lo bueno, lo malo y lo útil, constituyen los puntos de escape de esta filosofía para enderezar en su contra la crítica de la razón centrada en el sujeto.

¹⁰⁹ El objeto de la razón (materia) consiste en esa facultad de desear en variedad de sentidos. La regla práctica es siempre un producto de la razón que prescribe la acción como medio para un determinado fin. Kant, Immanuel, 37.

¹¹⁰ Immanuel Kant habría de sentar como ley fundamental de la razón práctica esta frase: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal.” Esta frase representa el fundamento interno de todo el derecho occidental (máxima de la ley moral). Kant, Immanuel, 122.

¹¹¹ Kant, Immanuel, 49.

¹¹² Un principio objetivo racional busca la felicidad de uno mismo. Por eso, cuando es determinada para una comunidad se asume como necesariamente. Esto significa que la unidad de la sociedad se guía por principios prácticos que son proposiciones de una determinada voluntad. Kant, Immanuel, 51-53.

¹¹³ Los únicos objetos de la razón práctica son el bien y el mal, pues lo primero se entiende como objeto necesario, en tanto que, por lo segundo, lo que se debe aborrecer. Kant, Immanuel, 146.

¹¹⁴ Kant, Immanuel, 58.

El yo trascendental, la discusión moral centrada en el sujeto, así como la verdad en el juicio y en la razón mediante principios *a priori*, sin posibilidad de extensión, difusión o expansión hacia otros ámbitos que no sean los de la propia razón, habrían de constituir los principales motivos en aquellos discursos críticos sobre ella.

Así las cosas, en lo sucesivo la conciencia de la modernidad y su crítica oscila precisamente sobre la razón centrada en el sujeto, en un intento por desmontar todo el modelo eurocéntrico exportado hacia el resto de Occidente, como se analizará cuando se abordan los tópicos críticos a partir de Hegel.

1.3. De cómo el “*cogito ergo sum*” se constituyó en el Yo-colectivo.

El pensamiento cartesiano constituye un punto de partida obligatorio si queremos comprender la modernidad y su trascendencia filosófica, científica, jurídica y social. Es emblemático para el conocimiento, la razón y el sujeto.

Antes de Descartes, los registros históricos dan cuenta de un contexto de dominación a través del feudalismo, la religión y las monarquías, un hartazgo generalizado en la región occidental. Pero, por otra parte, con un propósito revelador de avanzar hacia otros destinos más prometedores que la fe.

La evidencia, la duda y la elevación del pensamiento para mediar la relación entre sujeto y objeto al extremo existencial, con el enunciado que se expresa: pienso, luego soy-existo, tendrían una honda significación para la Ilustración, el positivismo y la posmodernidad.

Descartes inaugura una época confusa, que antes había tenido tentativas invaluable a través de Copérnico y Galileo Galilei, para ilustrarnos que la tierra no ocupa el centro del universo, porque durante la Edad Media, el judeocristianismo y la doctrina escolástica enseñaron que Dios ha venido a salvar al hombre y a la humanidad, pero antes, hay que sufrir la vida, morir y resucitar, para conseguir la eternidad. Dios representa, por conducto de la Iglesia, el camino para aspirar a la salvación de los pecados y resurrección de los muertos. La consecuencia lógica es una iglesia poderosa, centro de la autoridad, autojustificada con la fe y dueña de la verdad. Las preguntas y las respuestas se encuentran en los filósofos clásicos y en los padres escolásticos, sin otras alternativas.

Cuando se llevan a cabo este tipo de meditaciones sobre nuestro pasado, asumimos que siempre hay la posibilidad de errar en nuestros juicios y que ninguna narración puede abarcar la totalidad de lo que realmente ocurrió. Cuando contamos lo que ya pasó, sólo nos quedamos con una parte muy diminuta que surge de la interpretación de los registros de eventos significativos y a partir de los cuales podemos afirmar o negar. En el caso de Descartes, hay un consenso en el sentido de que el *Discurso del Método* marca el paradigma de la modernidad; abandona la tradición de la fe; otorga un nuevo significado al conocimiento por medio del pensamiento y fija una conexión indisoluble entre sujeto y objeto, colocando al individuo en el centro. Por lo tanto, ya no es Dios el que habrá de salvar al hombre, sino el hombre es quien se salva a sí mismo, por medio de la evidencia: el hombre es el único que puede salvar al hombre.

El Yo pienso, luego soy, existo, pronto encuentra extensión en: Yo incorporo a mi mente los objetos, decido su extensión y limitaciones, Yo le doy sentido y significación existencial, Yo me convierto en el dueño de mí y asumo la responsabilidad de la libertad con la que adquiero la denominación de persona. Todo inicia y termina en el propio pensamiento, la intuición, la evidencia, el método, la aritmética, la matemática y la geometría.¹¹⁵

La frase simple: pienso, luego soy-existo, es la única evidencia en el método cartesiano a través de la representación de las ideas; concentra en el pensamiento todas las cosas, porque la cosa es en sí misma y el pensamiento representa la unidad.

Ya no es Dios la fuente del poder, ya no es la disyuntiva de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Ahora, simplemente es el hombre, su pensamiento. Si bien, la espiritualidad no es negada por conveniencia interior y la religión seguirá prolongándose en las sociedades occidentales con las limitaciones impuestas por la Reforma protestante, ya no será para organizar y determinar la vida del hombre. El hombre ha adquirido la mayoría de edad, y con esta emancipación traza la ruta de su propio destino, para mal o para bien. Con la libertad de pensamiento, con la igualdad, con el estado de naturaleza, con el contrato social, con la convención por necesidad de seguridad y paz, el

¹¹⁵ En esta relación simbiótica sujeto-objeto, la cosa es pensada sí, evidentemente.

hombre permanece en su estado subjetivo para transformar la vida externa, en lo que él decida, equivale a confiar en sus propias acciones.

Con el pensamiento y la relación indisoluble entre sujeto y objeto irremplazables como guías de organización social, política y jurídica, el hombre también se asume como rebelde contra la propia historia y contra aquellos que han hecho de la historia un medio para oprimir las voluntades. Por eso, la filosofía política liberal atenta contra el dogma y descarga en el propio sujeto la responsabilidad de su destino.

A partir de estas consideraciones de orden, logicidad, congruencia y libertad, el individuo y la razón se desplazan hacia el centro y ocupan el lugar que antes tuvo la teología y la fe en Dios.

A posteriori, con la llegada de Kant, a través del reconocimiento del pasado, sobre todo en el ámbito de lo que se conoce hasta ese momento como ciencia racional (matemática, lógica, aritmética, geometría y física newtoniana)¹¹⁶, con la denominación de juicios analíticos (tautológicos) sujetos al principio de identidad, en que el predicado se entiende contenido en el sujeto en forma necesaria y universal¹¹⁷, según nuestra posición, se genera un paso importante, no sólo para la ciencia y la superación del método cartesiano, sino que tal significado se incorpora también a lo que la modernidad ya ha conseguido hasta ese momento en otros ámbitos del conocimiento, como es el caso del conocimiento de la sociedad, el Estado y el derecho como instrumento de la razón. Esto implica el reconocimiento, por supuesto, de la filosofía liberal y sus conceptos inherentes, libertad, igualdad, contrato, seguridad, paz, legalidad, Estado, ley, división de poderes, etc.

Lo que hace la filosofía kantiana en la teoría del conocimiento, a través de la *Crítica de la Razón Pura* es ya no considerar al sujeto y el objeto en sí sino en función de que ese sujeto y ese objeto se unan como un objeto del conocimiento, gracias a las intuiciones de tiempo y espacio, así como a las categorías del entendimiento, *a priori* a todas las cosas¹¹⁸, pero que para efectos del conocimiento sólo cobran actualización en la medida en que ese

¹¹⁶ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Introd.

¹¹⁷ Kant, Immanuel, Introd.

¹¹⁸ [...] “el hombre no es sólo un ser pensante, como creyó Descartes: es, además, voluntad y sentimiento; y por estas vías completa su esencia personal, salvando su fe, cumpliendo sus deberes con los demás hombres y recreándose en el arte.” Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Introd.

sujeto-objeto se encuentren unidos con el propósito de conocer. Ya no se trata de un sujeto o de un objeto por sí, como en la filosofía cartesiana, sino una relación entre sujeto y objeto en función de esas intuiciones *a priori* de tiempo y espacio; de tal manera que el conocimiento de las cosas en sí será negado por la filosofía kantiana y lo reduce sólo a los fenómenos.¹¹⁹

Otra diferencia más entre Descartes y Kant respecto del conocimiento, es que mientras para Descartes el pensamiento en sí mismo es evidencia-existencia, para Immanuel Kant la intuición está relacionada con leyes lógicas *a priori* (tiempo y espacio), así como con categorías de entendimiento (sustancia - accidente, causa - efecto),¹²⁰ pero negándose en todo momento la existencia de las cosas en sí, porque todo acto de conocer se encuentra relacionado con ese conocimiento *a priori*.¹²¹

Sin embargo, en esta disertación conectiva entre Descartes y Kant, todavía hace falta responder a una pregunta fundamental: ¿cómo el Yo y el sujeto trascendente podrían constituirse en el súper Yo estatal? La respuesta está implícita en la dinámica del idealismo trascendental. Pensamos que, si el sujeto es capaz de reconocerse a sí mismo con relación a un objeto determinado, mediante el tiempo y espacio, intuitos *a priori*, el yo individual, pronto ya es, está transformado, ha transitado al Yo colectivo en cuanto objeto. Por eso, el Estado es también una persona, un individuo que se determina así mismo con su propio objeto, debido a las intuiciones *a priori* de tiempo y espacio, que son el momento histórico de cada individuo. No equivale a pensar en la comunidad en sí misma como objeto, sino en una relación entre sujeto-objeto, en la misma forma de los juicios analíticos y sintéticos *a priori*, porque si afirmamos: El Estado tiene orden y seguridad, se asume tautológicamente

¹¹⁹ Efecto, Immanuel Kant señalaría “ [...] Nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno [...] ” Asimismo, en otra parte de su texto señala: [...] La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios”; [...] Kant, Immanuel, 13 y 18.

¹²⁰ Kant, Immanuel, XX.

¹²¹ Incluso, para despejar cualquier duda, en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, en el año de 1787, se establece que conocer un objeto es demostrar su posibilidad, según el testimonio de la experiencia, la realidad o a priori por razón. En tanto que, el pensar puede ser reducido a un simple concepto posible, aunque no puedan afirmarse el conjunto de todas las posibilidades que le corresponden a un objeto, De ahí que la filosofía kantiana niegue la existencia de las cosas en sí y se concrete a los fenómenos por las mencionadas leyes lógicas a priori. Kant, Immanuel, 18.

y por el principio de identidad al Estado moderno, en cuanto juicio necesario y universal. Pero si lo que hace ciencia y contribuye a la teoría del conocimiento son los juicios sintéticos *a priori*, en la misma manera en que Manuel García Morente lo señala¹²², entonces por conclusión podemos tomar todos aquellos juicios contingentes relacionados con la ley, la justicia y la paz.¹²³

De esta manera, los conceptos de comunidad, pueblo, soberanía y ley asumen el sentido de la razón y del sujeto trascendental kantiano.

Ahora bien, esta transmutación genera lógicamente una separación entre el soberano y el súbdito, cuya relación se define a través de los imperativos categóricos. Sin embargo, el resultado de esta simbiosis es no abandonar la relación entre sujeto-objeto y, por lo tanto, la razón centrada en el sujeto.

Cognitivamente no hay posibilidad de salir de los imperativos categóricos, porque nadie negará, cuando menos para Occidente, que el imperativo categórico: obra de tal manera que tu norma de acción pueda ser considerada una ley universal, es un enunciado contingente *a priori*, porque nadie en su sano juicio se detendrá a cuestionar su valor dentro de la propia crítica de la razón práctica, como norma de conducta. Igualmente, nadie negará la dignidad de las personas, o bien, que el hombre no pueda ser como un medio, sino como un fin en sí mismo.

1.4. El culto a la razón y sus efectos.

A la época moderna occidental se le identifica entre los siglos XV y XVIII. Está relacionada con algunos sucesos históricos trascendentes, entre otros, el descubrimiento de América en 1492, la Reforma protestante en el Siglo XVI, con Martín Lutero y Juan Calvino, la Revolución Francesa en 1789, así como con la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica en 1776.

Si bien el fundamento filosófico para la modernidad centrada en la razón se inicia con Descartes en el siglo XVII, a través del "*cogito ergo sum*", en otros ámbitos de la vida, sobre todo en la religión, ciencia, cultura y sociedad, el mundo ya había venido cambiando

¹²² García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 50-80.

¹²³ Por ejemplo, juicios de esta clase serían: El Estado emite leyes justas, el Estado brinda seguridad y paz a sus ciudadanos, el Estado busca el bienestar de la colectividad, el Estado busca el bien común, etc.

con anterioridad, por ejemplo, en el tema religioso con la Reforma protestante, y en la ciencia a través de Copérnico y Galileo Galilei. El motivo común de estos movimientos intelectuales es la inconformidad en contra de un estado de cosas circunscrito en el control y dominación del feudalismo y de la iglesia: una voz en contra del fanatismo y de la ignorancia.¹²⁴

Con el *Discurso del Método* cartesiano y las *Meditaciones Metafísicas*, esa inconformidad en contra del pasado continuaría, con una expresión de enfado y recriminación, pero ahora tomando como centro a la razón, con una ruta metodológica mucho mejor trazada, ante la apertura del conocimiento.

Ya se señaló con anterioridad que, el empirismo inglés y el pensamiento de Leibniz contribuyeron en gran medida a ampliar el espectro racionalista fundado en el método cartesiano para dar orden, sentido y estructura al pensamiento que, posteriormente, durante el siglo XVIII sería concentrado en la Ilustración o Siglo de las Luces, mediante un número importante de autores occidentales que influyeron en el inicio y desarrollo de movimientos intelectuales y sociales importantes.

Tal es el caso del Enciclopedismo francés de D' Alembert (1717-1783) y Denis Diderot (1713-1784), cuya labor permitió recopilar y difundir los conocimientos más influyentes de la época, favoreciendo de ese modo la comunicación de la tradición occidental y su contribución determinante para la Revolución Francesa de 1789.

El precedente de la obra en mención lo encontramos con el éxito editorial en Inglaterra del *Diccionario Universal de las Ciencias y las Artes* (1728), de Ephraim Chambers; por tal motivo, el editor francés André Le Breton obtiene en 1745 una licencia para efectuar una traducción al francés de la obra de Chambers; después, Le Breton le encargó al ilustre

¹²⁴ Sí bien podría contraargumentarse que, en la Edad Media también la escolástica contribuyó en alguna medida a la expansión del conocimiento, sin embargo, la doctrina judeocristiana concentrada en un Dios omnipotente a través de sus mandamientos y credo subyugó a través de la fe durante mucho tiempo a los pueblos de Occidente, a juzgar por esos registros históricos, por ejemplo, queda de manifiesto la inconformidad de la iglesia en contra de Galileo Galilei que, siguiendo el pensamiento de Copérnico había afirmado que la tierra no es el centro del universo. Quizás este hecho en sí mismo no revele la totalidad de la actitud judeocristiana, pero es relevante, porque con él podemos inferir que cuando la Iglesia Católica se sintió amenazada con la impugnación de la ciencia en contra de la fe, la institución pudo desencadenar un conjunto de acciones de represión.

Diderot y D'Alembert la elaboración editorial de la *Enciclopedia*, lo cual tuvo un efecto impensable debido a que transformaron por completo el proyecto editorial de la simple traducción a la creación de una obra de mayor amplitud, destinada a la vulgarización de los conocimientos de la época, con trabajos inéditos y numerosos grabados. Posteriormente, en 1751 se publicó su primer volumen, mismo que provocó una fuerte oposición en algunos sectores de la sociedad francesa, trayendo consigo que, para el año de 1759, la obra entrará a formar parte del famoso "Índice de libros prohibidos" por la Iglesia católica. La *Enciclopedia* francesa tiene una composición de 21 volúmenes de texto, 12 volúmenes de láminas, 2 volúmenes de índice general, 25,000 páginas, 71,818 artículos y 2,885 ilustraciones. La fobia político-cristiana se entiende, dado su espíritu científico impregnado por los llamados "enciclopedistas", entre los cuales se encuentra el propio Denis Diderot, Jean Le Rond D'Alembert, el Barón de Montesquieu, Voltaire y Juan Jacobo Rousseau.¹²⁵

El discurso preliminar de la *Enciclopedia* francesa, escrito por D'Alembert, está considerada como la obra más representativa del siglo XVIII, según opinión de Ortega y Gasset,¹²⁶ porque representa una puerta del conocimiento más profundo de una época entera. Ya para el siglo XVIII la filosofía anterior, ya sea el racionalismo de corte cartesiano continental o el empirismo británico, habían cumplido su propósito marcando las directrices de la Revolución Francesa y estaba en la puerta otro movimiento importante para el hombre europeo llamado por algunos "la religión de la ciencia, proceso que va a culminar en el siglo siguiente con el positivismo."¹²⁷

El discurso preliminar de la *Enciclopedia* permite concentrar la estructura. En una parte, los conocimientos humanos, como diccionario razonado, ciencia, arte, principios generales, la genealogía de las distintas ramas del saber, un cuadro histórico de la evolución

¹²⁵ Mayos, Goncal, *La ilustración*, 39-41. Blom, Philipp, *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, 464. Barragán Rodríguez, Víctor, «La impartición de Justicia en México: problemas y posibles soluciones.», 19 y 20.

¹²⁶ D' Alembert, *Discurso preliminar de la enciclopedia*, Introd.

¹²⁷ Había un entusiasmo por la ciencia, el progreso y una tendencia de difusión. Es cierto que un esfuerzo de esta naturaleza había tenido sus predecesores en otro tiempo, por ejemplo, la historia natural de Plinio, las compilaciones de Marciano Capella, San Isidoro, San Mauro, entre otros que, de los siglos V a IX, permitieron conservar el conocimiento de los sabios, pero esas labores tenían como propósito conservar lo que estaba en riesgo de pérdida. El enciclopedismo en cambio tiene una labor deliberadamente difusiva o de propagación en 1751. D' Alembert, Introd.

de los conocimientos desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII.¹²⁸ En su propósito de difundir el conocimiento inmediato anterior y actual, va dejando registro de las ideas más sobresalientes y determinantes para llegar hasta el Siglo de las Luces. Por eso, representa una referencia obligada en la investigación de la razón, porque siendo un instrumento de conocimiento y difusión nos ayuda a comprender la tradición moderna occidental en torno a ella.

Del mismo modo, Denis Diderot, a través de su obra *Pensamientos Filosóficos*, escrita en 1746, es otro de los textos más polémicos, incluso condenado por el Parlamento de París y enviado simbólicamente al fuego, por su crítica de la religión positiva, por el ensalzamiento de la razón frente a la superstición; elementos que ya habían aparecido por otro hombre ilustrado, Voltaire (1694-1778). Pues Diderot considera que la superstición es más peligrosa que el ateísmo. Para Diderot, “el ateo es un hombre que utiliza la razón, cosa que no hace supersticioso.”¹²⁹

La superstición, dice Diderot, es lo más peligroso para Dios, incluso que ser ateo, porque el ateo puede ser enfrentado por el deísta, en cambio, el supersticioso actúa con un Dios imaginario.¹³⁰ Esta afirmación es lapidaria, porque refleja la naturaleza de la ignorancia que no puede ser vencida bajo ningún supuesto. El resultado es el fundamentalismo y la reacción violenta.¹³¹

Diderot realiza una dura crítica en contra del cristianismo, por su carácter punitivo en contra de aquellos que no siguen sus mandamientos.¹³² Pero, sobre todo, debemos rescatar de su obra que todas las impugnaciones se basan en la razón y a través de ella cuestiona los dogmas religiosos: “si la religión que me anuncias es verdadera, su verdad

¹²⁸ D' Alembert, Introd.

¹²⁹ Diderot, Denis, *Pensamientos Filosóficos*, Introd.

¹³⁰ Diderot, Denis, 31.

¹³¹ En la lección XXXIII se refleja la influencia de la duda cartesiana, pues señala textualmente: “Se arriesga lo mismo creyendo demasiado que creyendo demasiado poco. No hay ni más ni menos peligro siendo politeísta que ateo; ahora bien, sólo el escepticismo es capaz de prevenir por igual, en todo tiempo y lugar, estos dos excesos opuestos.” Diderot, Denis, 46.

¹³² Diderot, Denis, 50.

puede ser puesta en evidencia y demostrarse por razones invencibles. Encuentra esas razones”.¹³³

Más adelante, en otra de las lecciones, queda de manifiesto el carácter espiritual del pasado como forma de conocimiento y una recriminación por no obedecer a la razón, pues halaga en uno de sus pasajes el pensamiento de San Agustín que, de acuerdo con Platón, coinciden que “el juicio de la verdad y la regla del discernimiento no pertenecen a los sentidos sino el espíritu”¹³⁴. Por consiguiente, “desde el momento en que el testimonio de los sentidos contradice o no complementa la autoridad de la razón, no hay elección posible: en buena lógica, es con la razón con la que es preciso quedarse”.¹³⁵

Por la época en que Diderot escribe esta obra, es rechazada toda acción que atente contra el dogma religioso, así se desprende de la lección LVIII, al afirmarse la condena de que fueron objeto Descartes, Montaigne, Locke y Bayle.¹³⁶

1.5. La decentración de la razón desde la perspectiva de los críticos modernos y de Jürgen Habermas.

La estructura de este subcapítulo sigue la ruta de las doce lecciones agrupadas bajo el título *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, escritas por Jürgen Habermas en 1985. Son eso: aleccionadoras, no sólo por la información que contienen, ni tampoco por la erudición con que se manejan las interpretaciones de los autores que ahí se citan, sino porque proporcionan herramientas didácticas para la investigación y docencia en el área de las ciencias sociales.

La erudición de Jürgen Habermas permitirá identificar características de la modernidad, su origen, desarrollo, discusión filosófica y paradojas, así como el enfoque a partir del cual estructuramos esta tesis, cuya hipótesis es mostrar que la razón comunicativa y el entendimiento pueden generar una nueva centralidad en los paradigmas jurídicos de justicia contemporáneos de Occidente, ante la decentración de la razón, a través de la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

¹³³ Diderot, Denis, 60.

¹³⁴ Diderot, Denis, 61.

¹³⁵ El juicio de la verdad no está en los sentidos. Diderot, Denis, 61 y 62.

¹³⁶ Diderot, Denis, 46.

Las ventajas de recurrir al pensamiento de Jürgen Habermas para hablar de la modernidad se traducen en múltiples razones. Se trata de un discurso reciente, apenas de finales del siglo pasado; lo hace mediante el análisis de autores representativos identificados con un enfoque común, a saber, superar a la filosofía del sujeto; y, proporciona elementos diferenciados entre lo que es la modernidad europea y el resto de Occidente.¹³⁷

Otra razón más es de carácter epistemológico. Pues con la modernidad se produce un giro trascendental en el ámbito de las ciencias que, en su concepción tradicional, permanecían enclaustradas en modelos cerrados de racionalidad. La afirmación de que las ciencias experimentales, las artes, la moral y el derecho, cedieron su lugar a los principios, mediante los cuales “*desarrollaron esferas culturales de valor que posibilitaron un proceso de aprendizaje de acuerdo en cada caso con la diferente legalidad interna de los problemas teóricos, estéticos y práctico-morales*”,¹³⁸ da cuenta de la transformación del conocimiento, y por supuesto, habla de una nueva dimensión del derecho y de la sociedad como objeto de estudio extenso de las ciencias consideradas del espíritu.¹³⁹

A. Los discursos críticos de la modernidad a través de la razón (filosofía del sujeto).

La modernidad se relaciona con el rompimiento de las estructuras tradicionales, con la superación de lo viejo, anquilosado y deteriorado¹⁴⁰. En suma, con un conjunto de acontecimientos sociales, científicos y culturales sin precedentes.

Los siglos XV y XVI representan para Europa un avance sin precedentes en los distintos ámbitos del conocimiento, nuevas formas de organización social, política, cultural

¹³⁷ Esta separación entre Europa y el resto de Occidente es determinante para tener conciencia del tiempo y espacio en el que se desarrolla América Latina – por supuesto México– dentro de la modernidad. También sirve de orientación considerar que el proceso llamado de desencantamiento de Europa por medio del desmoronamiento de las imágenes religiosas. Paradójicamente a través de la racionalización se lleva a cabo la profanación de la cultura occidental y toda la evolución de las sociedades modernas. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 11.

¹³⁸ Habermas, 11.

¹³⁹ Jürgen Habermas realiza un esfuerzo importante para superar a la razón centrada en el sujeto, igual al que realizaron sus predecesores cuando se dieron cuenta del desencanto del hipotético progreso de la Ilustración que adecua sus postulados a determinados fines y medios con un perfil instrumental.

¹⁴⁰ Lo moderno es lo opuesto a lo viejo, tradicional o desfasado, aunque no se sabe con precisión dónde termina un modelo y dónde empieza el otro. A este concepto le son inherentes otros tantos que se refieren la revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, espíritu de la época, etc.

y económica. La decadente relación entre Iglesia y sociedades fue reemplazada por el capitalismo y la nueva forma de organización burocrática, entendida por Jürgen Habermas y Max Weber como *“la institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines”*¹⁴¹.

Sin embargo, no basta comprender a la modernidad como sinónimo de progreso racionalizador con arreglo a fines, sino también como una forma de profanación a la cultura tradicional; se trata de un cuerpo más complejo caracterizado por elementos más radicales y trascendentales en un plano superior a la tradición y al regionalismo. En ese sentido, precisa Jürgen Habermas, con el auxilio de E. Durkheim y G. H. Mead, que la modernidad es un mundo de la vida reflexivo con tradiciones, universalización de normas de acción y de valores, patrones de socialización que *“tienden al desarrollo de identidades del yo abstractas y que obligan a los sujetos a individuarse”*¹⁴². *“Esta es a grandes rasgos, la imagen de la modernidad, tal como se la representaron los clásicos de la Teoría de la Sociedad”*.¹⁴³

Jürgen Habermas admite que la nueva definición de la modernidad surge de los críticos de Max Weber, se introduce en los años cincuenta del siglo pasado como un proceso acumulativo donde intervienen otros micro procesos reforzados mutuamente, movilización de recursos, desarrollo y productividad, implementación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales, difusión de derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal.¹⁴⁴

Es en el relato de los procesos acumulativos como encuentra sentido el abandono de la racionalidad, la muerte de las premisas de la Ilustración, acogiendo el vocabulario de Arnold Gehlen.¹⁴⁵ A partir de estas consideraciones, la razón es desenmascarada como mera subjetividad¹⁴⁶ y voluntad de dominación instrumental. La modernidad se ha servido de esa misma racionalidad, de la razón centrada en el sujeto mediante la autorreflexión y

¹⁴¹ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 12.

¹⁴² Habermas, 12.

¹⁴³ Habermas, 12.

¹⁴⁴ Esto sólo es posible una vez que los procesos de modernización son sometidos a investigación. Habermas, 13.

¹⁴⁵ Habermas, 14.

¹⁴⁶ Habermas, 14.

autorreferencia a modo de un círculo vicioso que es necesario superar por todas las vías posibles.

Por lo tanto, para comprender cómo se ha producido la decentración de la razón, poco a poco, es conveniente exponer las líneas argumentativas de los principales autores que han llevado la reflexión a nivel filosófico, con sentido crítico y desde la perspectiva de la filosofía del sujeto, punto toral para la comprensión de los paradigmas jurídicos de justicia tradicionales en Occidente.

B. La filosofía de la conciencia histórica sobre la razón.

Ha sido Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)¹⁴⁷ el primero en considerar la modernidad como parte de un proceso de desgajamiento respecto del pasado a través de la crítica a la tradición y las experiencias de la Reforma y el Renacimiento, pero sobre todo, tomar el autocercioramiento de la modernidad en el siglo XVIII como el problema fundamental de su filosofía, así como identificar como principio de la edad moderna la subjetividad, debido a lo cual explica la superioridad y su propensión a la crisis, por ser ella una relación del sujeto consigo mismo.¹⁴⁸

En efecto, Jürgen Habermas lo explica del siguiente modo. La edad moderna genera un intercambio de conceptos entre subjetividad por la libertad y la reflexión: “[...] *la grandeza de nuestro tiempo consiste en que se reconoce la libertad, la propiedad del espíritu de estar en sí cabe sí.*”¹⁴⁹ La subjetividad comprende cuatro situaciones, a saber: individualismo infinitamente particular para hacer valer pretensiones; derecho de crítica, conforme al cual se reconoce que aquello que se muestra se justifique; autonomía de la acción, para ser dueño de lo que se hace por sí mismo; y, que la filosofía aprenda la idea que se sabe a sí misma.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Hegel se refiere a la modernidad como la nueva época, que corresponde en el modo francés e inglés. Determinados hechos históricos de carácter general sirven para identificar una época de la otra. Incluso esta clasificación es usual todavía para hablar de la edad moderna, edad media y antigua. Pero sólo en el siglo XVIII se entiende retrospectivamente el comienzo de la nueva época, a partir de lo cual se empieza a tener conciencia con esta nueva denominación de edad moderna.

¹⁴⁸ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 28.

¹⁴⁹ Habermas, 29.

¹⁵⁰ Habermas, 29.

Pero la subjetividad no ha surgido de la nada, ni se trata de una suerte de generación espontánea. Antes bien, explica Jürgen Habermas, es el resultado de tres acontecimientos históricos trascendentes para la humanidad: la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Así, la fe religiosa se tornó reflexiva con la existencia de Dios y sus postulados, el mundo divino ha devenido en algo colocado por nuestra propia interpretación; contra el dogma de la autoridad en la predicación y la tradición, el protestantismo reclamó la dominación del sujeto a raíz de su capacidad de atenerse a sus propios actos; y, frente al derecho histórico existente, la proclamación de los derechos del hombre y del código napoleónico reclamaron un lugar al sujeto como parte de un proceso histórico generado por él mismo¹⁵¹.

Se trata de una subjetividad omnímoda y omnipresente en todos los espacios públicos, privados, religiosos, culturales, morales y científicos. Esta voluntad subjetiva se materializa en leyes generales, pero sólo la voluntad subjetiva puede encarnar libertad, que es donde cobra vida real.¹⁵²

Esta subjetividad se nutre, asimismo, del pensamiento de Descartes (*cogito ergo sum*) y de Kant (autoconciencia absoluta).

Se trata de la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprenderse asimismo como en la imagen de un espejo, mediante una filosofía de la reflexión. La razón se asume como el Tribunal Supremo ante el que ha de justificarse todo lo que en general se presente con la pretensión de ser válido.¹⁵³

Si para Immanuel Kant no hay una escisión en la razón centrada en el sujeto, para Hegel sí se produce un desgarramiento y un desprendimiento desde la propia razón.

La subjetividad lleva en su nacimiento un pecado original que no le permite comprenderse más allá de los confines de su existencia. Si bien a través de ella la reflexión fue un motor determinante para romper con la religión durante la Ilustración, sin embargo, fue colocada junto a ésta, sin poder superarse a sí misma.

¹⁵¹ Habermas, 29.

¹⁵² Habermas, 30.

¹⁵³ Habermas, 31.

No obstante, Hegel cree que la razón muestra un poder unificador, para superar a la propia subjetividad. “La crítica al idealismo subjetivo es el tiempo de la crítica de una modernidad que sólo por esta vía en que se queda transida por el concepto puede cerciorarse de sí misma y con ello estabilizarse desde sí misma.”¹⁵⁴ Esto sólo es posible a través de una dialéctica inmanente al principio de la Ilustración.

Paradójicamente, precisa Jürgen Habermas, Hegel pensó en la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto, negando con ello la autocomprensión de la modernidad y la posibilidad de una crítica a ella. Pues la crítica a la subjetividad elevada al poder absoluto acaba frustrándose.¹⁵⁵

Hegel es un rebelde de la razón centrada en el sujeto, pero vuelve a ella para absolutizarla y concederle un poder conciliador. Vaya paradoja.

Por la época en que Hegel eleva a problema el autocercioramiento de la modernidad a través de la crítica a la razón, quedaba clara la separación entre fe y saber. La nueva concepción dentro de la Ilustración es una religión de la razón. Pero la razón con su poder unificador y carácter universal debe ser fundada a su vez en una razón de carácter universal. Hegel lo expresa en el sentido de que todas las necesidades de la vida, las acciones públicas del Estado pueden conectar con ellas.

No hay que perder de vista que la modernidad, de la mano de la razón, generó estragos en la organización política, social, jurídica y conceptos morales que el joven Hegel identificaba con un positivismo religioso, estatal y moral. La modernidad y la subjetividad positiva abarcan todo a su paso. Jürgen Habermas, al ilustrar el pensamiento Hegel ya lo indica: “*por eso la Ilustración sólo es el reverso de la ortodoxia*”.¹⁵⁶ Tal absorción generó un desencanto en las leyes que perdieron su vieja vida. “*Las formas jurídicas y políticas congeladas en positividad se han convertido en un poder extraño*.”¹⁵⁷ Hegel afirma que la religión y el Estado se han degradado tanto y convertido en un simple mecanismo, en un engranaje, en una máquina.

¹⁵⁴ Habermas, 31.

¹⁵⁵ Habermas, 35.

¹⁵⁶ Habermas, 41.

¹⁵⁷ Habermas, 42.

A partir de estos defectos de la positividad es que, Jürgen Habermas, interpretando a Hegel, precisa que la razón, así concebida ha entrado en crisis y que es necesario oxigenarla para consolidar y unificar un sistema de vida nuevo. El principio de la subjetividad genera en la disputa entre ortodoxia e Ilustración una positividad que en todo caso provoca la necesidad objetiva de su propia superación.

Veamos cómo pretende Hegel, superar la positividad a partir de la propia dialéctica de la Ilustración y de la subjetividad centrada en el sujeto.

Desenmascara la subjetividad a través de fenómenos modernos de carácter positivo que dejan muy mal parada la razón y le adscriben e identifica como un principio de dominio, mediante el cual el hombre se convierte en un hombre oprimido y la razón con un carácter represivo debido a la estructura de la relación del sujeto consigo mismo, un sujeto en relación y que se toma como objeto de sí mismo. Por eso, Hegel le apuesta a una razón recta, conciliadora y hace sentir a los sujetos con un poder unificador. Piensa que la razón centrada en el sujeto, pueda ser superada a través del propio sujeto con un poder unificador de una intersubjetividad que se presenta bajo los rótulos de amor y vida. Pues se considera que, en la relación reflexiva entre sujeto y objeto, mediada por la acción comunicativa, puede obtenerse la superación de la subjetividad. Es precisamente de esta relación intersubjetiva que Jürgen Habermas pretende desarrollar su planteamiento de la *Teoría de la Acción Comunicativa*. Se trata de la razón en cuanto poder reflexivo, más allá de la simple subjetividad, como encuentra sentido el esfuerzo por la superación de la filosofía del sujeto, y ese es uno de los méritos de *Hegel* para ser estudiado, apunta Jürgen Habermas¹⁵⁸.

El poder unificador de la razón trasciende al arte en prospectiva hacia el futuro. La nueva concepción de religión racional debe tener el mérito de convertirse en una religión popular. El monoteísmo de la razón y del corazón debe unirse con el politeísmo de la imaginación y crear una mitología el servicio de las ideas. Una totalidad ética que no reprima ninguna fuerza, que permitan un igual desarrollo de todas las fuerzas inspiradas en una religión de base poética

¹⁵⁸ Habermas, 55-80.

El afán desmesurado de la razón por capturar a través de todas sus posibilidades intelectuales los ámbitos del conocimiento, religión, Estado y moralidad, constituyen falsas identidades y una fachada blanca en cuyo interior se albergan los esqueletos de una modernidad que exige ajustes y superación.

La propuesta hegeliana de superación de la subjetividad dentro de los confines de la filosofía del sujeto, si bien supone pensar en la razón como relación del sujeto consigo mismo, no se limita imponer la voluntad de uno sobre el otro como poder absoluto, sino el impedir esa concentración elevando la autoconciencia, de modo que los conceptos de unidad y diferencia, infinito y finito no sean considerados una sustancia del sujeto, sino como un proceso mediador de la autorrelación que se produce a sí misma, exenta de toda condición.

Este poder conciliador de superación de la subjetividad encuentra en el arte una solución que se traslada a la filosofía, lugar que reclama la paternidad para la crítica de la modernidad y superación de la razón concentrada en el sujeto, de modo que con esta determinación el discurso de la modernidad no pierde su perfil filosófico, aun cuando los procesos de la modernidad pueden ser abordados desde múltiples perspectivas.

La modernidad vendría a ser considerada entonces un concepto con definiciones ambivalentes. Unas veces para identificar el progreso, el surgimiento de formas económicas distintas al pasado, pero también la mirada hacia el futuro a través de los movimientos violentos ocurridos en el mundo de la vida; es la ruta de la importancia de la historia, su autoconciencia para la explicación de los movimientos sociales.

La profundidad del pensamiento hegeliano se manifiesta también con sus aportaciones en economía y sociedad. Por la época en que desarrolla su análisis de la modernidad y la considera como un problema principal de tipo filosófico, hace una separación entre la esfera pública del Estado y la privada de la sociedad, cuando aborda el problema del tratamiento científico del derecho natural. Su concepto de sociedad civil es un parteaguas para las relaciones económicas a través de un acto llamado de sociación no estatal, pero que, por medio de la subjetividad se desarrolla una fuerza centrífuga controlada por el Estado y reduciendo al sujeto a unidad. La razón ha sido dentro del

movimiento moderno un instrumento de dominación que se mueve entre el juego universal y al mismo tiempo, en relación como un yo individual que se presenta como una entidad más entre otras entidades.¹⁵⁹

De tal manera que lo absoluto adquiere una forma de subjetividad infinita donde lo universal en lo particular solamente pueden pensarse en el marco de referencia del autoconocimiento monológico. De ahí que lo universal concreto acoja al sujeto como individuo.

La solución a esta problemática es a través de la intersubjetividad en un orden superior, que es el desarrollo y formación no forzados de una voluntad colectiva en el seno de una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar¹⁶⁰.

Por otra parte, como se ha destacado, el pensamiento hegeliano eleva a problema filosófico la modernidad desde la razón centrada en el sujeto, debido al desenmascaramiento de los subterfugios de la propia razón en el siglo XVIII. Sin embargo, debe concederse un espacio también a la crítica desde la posición del arte. Jürgen Habermas concede en ese sentido importancia a unas cartas de Schiller publicadas en 1795, a partir de las cuales expone que no es la religión, sino el arte en forma de comunicación, la que interviene en las relaciones intersubjetivas para superar a la propia razón y a la modernidad¹⁶¹.

Si bien, se concede que esa precisión es evocada por Jürgen Habermas para dotar de sentido a su planteamiento sobre la *Teoría de la Acción Comunicativa*, no dejan de tener importancia las afirmaciones que sobre el arte se realizan, de que es la fuerza fundadora de la comunidad y solidaridad en su carácter público. De nueva cuenta a través del arte, se produce un enfrentamiento entre lo antiguo y lo nuevo, como un punto de arranque de autocercioramiento de la modernidad.

Lo trascendente aquí es entender el arte como una forma de comunicación que unifica la sociedad porque genera la unión sobre lo que es común a todos. Schiller concede al arte un poder reconciliador estético desarrollando una estructura comunicativa más allá

¹⁵⁹ Habermas, 48-54.

¹⁶⁰ Habermas, 57.

¹⁶¹ Habermas, 64 y 65.

de sus fueros internos, es lo que permite el entendimiento estético y los ajustes de las convivencias. Lo bello, lo amigable y lo hermoso están abiertos y son equivalentes a lo solidario, al bien, lo justo, lo equitativo, en una comunión entre lo que es la justicia como belleza y lo que debe ser comunicado y compartido en la comunidad.

Hegel abrió el discurso de la modernidad y otorgó rango filosófico al momento histórico,¹⁶² a partir de lo cual toda filosofía no es otra cosa que el pensamiento de su tiempo. Es considerado el último de los filósofos, revolucionario, rompió con la tradición sin que se diera cuenta de ello, de lo cual sólo la generación siguiente tuvo conciencia sobre esa realidad.

Hegel hace confluír dos conceptos de filosofía considerados antes por caminos distintos. El de filosofía académica y el de filosofía en su concepto mundano. El primero reservado al sistema de los conocimientos de la razón y el segundo necesariamente a lo que interesa a todo el mundo. Después de su muerte esos conceptos vuelven a ser separados, cada uno por caminos distintos. La filosofía académica se especializó a través de las ciencias concretas y mediante el surgimiento de las corrientes de pensamiento como el positivismo, el historicismo y el pragmatismo, a través de sus propios procesos de conciencia histórica sin mediación de la filosofía. Pero, asimismo, la tradición de la filosofía del mundo de la vida, esa que interesa a todos siguió su marcha por otros derroteros puntillosos como Hegel que siguieron criticando a la modernidad a partir de la propia subjetividad, al considerar que la razón centrada únicamente en el sujeto generó durante la modernidad una dimensión ilusiva:

como en el conocimiento y en la acción, el sujeto, lo mismo hacia dentro y hacia fuera, siempre tiene que referirse a objetos, incluso en los actos cuya finalidad sería asegurar el autoconocimiento y la autonomía el sujeto se vuelve opaco a la vez que dependiente. Éste límite inscrito en la propia estructura de la relación consigo mismo permanece inconsciente en el proceso por el que el sujeto se torna consciente de sí.¹⁶³

Ahora bien, es absolutamente claro que el inicio de la crítica a la modernidad a través de la subjetividad y elevado a problema filosófico es un mérito de Hegel, lo mismo que

¹⁶² Habermas, 69.

¹⁶³ Habermas, 74.

haber develado a la razón en su verdadero espíritu, ser un instrumento de dominación y control. Este sería *a posteriori* un hilo conductor que no fue abandonado entre los filósofos sucedáneos, partidarios o no de Hegel. Pues ya no quedó en tela de juicio suponer que el Estado, sus instituciones y toda forma económica guardan en sus entrañas la verdadera esencia de mecanismos positivados de sujeción y subyugación. Lo que seguiría presentando la modernidad, en todo caso, son las nuevas formas estéticas de control mediante un movimiento aparentemente renovador, pero dentro de la razón centrada en el sujeto. Marx, Husserl, Martin Heidegger, Bataille, Lacán, Derrida y Nietzsche, sólo por citar algunos, continuarán su crítica poniendo énfasis en la subjetividad como una forma insuperable de control generada en el propio poder.

El resultado de estas consideraciones es el abandono del discurso de lo viejo europeo por su alto contenido de desprestigio que no han hecho otra cosa que acrecentar la clase burguesa y ante lo cual surge, en el siglo XIX, la declaración de obsolescencia de la modernidad.

Además, por otro lado, la inviabilidad de los programas de la filosofía revolucionaria para hacer posible el aterrizaje de la teoría en la práctica, han venido favoreciendo el acrecentamiento de los procesos modernos centrados en la subjetividad.

Pero, será el arte la estafeta de continuidad en esa crítica de la modernidad y de la razón centrada en el sujeto, como un poder vivificante que permita la rehabilitación del discurso y de la lucha por las causas nobles de la comunidad, prescindiendo de los viejos modelos de positivación, y, con la ayuda de la imaginación, idear un mundo más justo que no renuncie a los sueños de la humanidad.

C. La reconstrucción histórica de la razón y la apertura de la posmodernidad.

Jürgen Habermas expone que, con Hegel, la filosofía tomó conciencia histórica de la modernidad elevándose a problema mediante la crítica a la razón centrada en el sujeto. De entre otras consecuencias, la filosofía en lo sucesivo habría de representar el pensamiento

de un tiempo determinado e interpretar el mundo como lo que es y no como lo que debiera ser¹⁶⁴.

Hasta ahora se ha pretendido entresacar el hilo conductor de un planteamiento fundado en la crítica de la modernidad, a raíz del falso ropaje con que se ha vestido la razón para llevar a cabo la dominación y control de positivaciones encarnadas en instituciones que han contado con el auxilio del arte para mostrar una apariencia de lo que en esencia no es.

Hegel es el primero en tratar de exponer que una de las causas funestas de la modernidad es la subjetividad, la autorrelación del sujeto consigo mismo, y por eso, una de las vías para salir del círculo vicioso lo constituye la intersubjetividad. Sin embargo, apunta Jürgen Habermas, esta empresa fracasó porque la razón centrada en el sujeto se mostró insuperable, cuando menos desde la posición hegeliana.¹⁶⁵

Ahora bien, cuando se enfatiza en que hemos llegado a un punto superior del estado de la cuestión de la modernidad, para situarnos en este neologismo llamado posmodernidad, seguimos bajo el mismo pensamiento de Jürgen Habermas, quien para dar cabida al análisis del pensamiento de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) como plataforma giratoria a este nuevo concepto, lo hace a partir de un aspecto que hasta el momento no se ha destacado, a saber, que la época moderna ha logrado algunos beneficios para la humanidad, entre los que destaca la *“libertad subjetiva, asegurada en términos de derecho privado para la persecución racional de los propios intereses”* y en la configuración de entes institucionales como el Estado, que sirven para regular los distintos intereses en la *“formación política de la voluntad colectiva”*¹⁶⁶. Dice Jürgen Habermas que, la modernidad contribuyó a que la esfera privada como autorrealización de prácticas del ser humano pueda ser considerada un autofin y encontrar espacios en la vida pública como un proceso de correspondencia¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Habermas, 69-70.

¹⁶⁵ Habermas, 74 y 75.

¹⁶⁶ Habermas, 109.

¹⁶⁷ Habermas, 109.

Esta importancia de la Ilustración está fundada, sobre todo, en que los procesos de aprendizaje se guardan en una memoria y se tornan irreversibles. De tal manera que lo de una generación se asume como causa de un efecto de la siguiente generación, sobre las ideas de progreso y evolución.

Los intentos de Hegel de fundar una crítica de la modernidad capaz de abandonar la subjetividad desde la propia filosofía del sujeto, mediante la concesión de un poder absoluto a la razón, originó un efecto contrario, la absolutización de la propia razón y el fortalecimiento del control y dominación.

Friedrich Nietzsche se da cuenta perfectamente que la modernidad ha producido algunas ventajas y otras desventajas en una especie de círculo compensatorio¹⁶⁸, como un tejedor que realiza remiendos en una parte de la frazada, pero deja agujeros en otro de sus extremos, sin que se sepa con claridad qué es mejor hacer: dejar la frazada intacta en sus desperfectos o continuar con sus enmiendas.

Ante ello, Nietzsche entonces tenía dos opciones. Continuar dentro del sistema de la filosofía del sujeto o abandonar el programa en su conjunto. De acuerdo a Jürgen Habermas tomó la segunda alternativa y se sitúa en el cuestionamiento del historicismo que Hegel había elevado a problema filosófico. Le reclama a la historia y a su memoria una continuidad de calamidades y deformaciones que han trascendido la modernidad, por lo que es necesario dejar a los muertos descansar y abrirse hacia el futuro. Jürgen Habermas precisa que Nietzsche “se sirve de la escalera de la razón histórica para al cabo tirarla y hacer pie en el mito, en lo otro de la razón.”¹⁶⁹ Pues el origen de la cultura historiográfica es contradictorio radicalmente con el espíritu de la edad moderna, y por lo tanto, ese origen tiene que ser aprendido a su vez, en términos historiográficos. Es el saber histórico el que tiene que resolver el problema.

En este juego perverso de la razón, el arte ha ocupado un espacio de rémora, de rebaño del propio poder, de la positividad, del control y del dominio a través de una ficción que pretende embellecer el discurso, pero que no cambia la naturaleza del hombre, en

¹⁶⁸ Habermas, 110 y 11.

¹⁶⁹ Habermas, 112.

reencarnación de esa célebre frase Thomas Hobbes (1588-1679), en el sentido de que el “hombre es el lobo del hombre”. Habría que cuestionar entonces el origen de la tragedia, pues el historicismo de la Ilustración refuerza las tradiciones y les otorga continuidad.

Con Jürgen Habermas hemos atestiguado la crítica a la modernidad en forma de discurso, respecto de la razón centrada en el sujeto, ante una subjetividad exacerbada y traducida en control y dominación.

Hegel, seguramente dándose cuenta de la fuerza de la filosofía del sujeto, edificó su discurso desde la propia razón, con carácter totalitario y conciliador. Con ello, abrió la puerta a una discusión prolongada hasta nuestros días, dentro de la misma línea de superación de aquélla, tratando de encontrar asideros distintos al autorreflexión y autorreferencia del sujeto.

Pero, en la forma narrada por Jürgen Habermas, esta crítica ha encontrado un peldaño superior de continuidad a través de Friedrich Nietzsche que, constituye una puerta giratoria a una nueva dimensión, ya ubicada en otro momento de autocercioramiento denominado posmodernidad.

Este nuevo enfoque tiene el mérito de sentar sus reales en la crítica historiográfica y desenmascarar desde ahí la voluntad del poder que, valiéndose del arte, ha superado su propia naturaleza a través de una apariencia que le permite continuar con su tradición de control. Lo estético y lo moral asumen el rol de acciones racionales adecuadas a fines y medios diseñados para el mismo control en una especie de círculo vicioso. Pero, paradójicamente, el arte es la manera mediante la cual la modernidad debe superarse a sí misma desde la crítica a su propia historicidad.

La razón degeneró en un reduccionismo de adecuación a medios y fines, y el arte constituye su instrumento en forma estética a través de convenciones cotidianas con una acción racional.

Por eso, en la crítica a la modernidad debe haber una rebeldía en contra de la razón centrada en el sujeto, porque se ha perdido a través de experiencias pragmáticas, de esquemas habituales:

sólo cuando se vienen abajo las categorías del hacer y del pensar tejidos por el intelecto, cuando caen las normas de la vida cotidiana, cuando se desmoronan

las ilusiones de la normalidad en que uno ha crecido; sólo entonces se abre el mundo de lo imprevisible, de lo absolutamente sorprendente, el ámbito de la apariencia estética que ni oculta ni manifiesta, que no es fenómeno ni esencia, sino que no es más que superficie.¹⁷⁰

La apuesta de Nietzsche es el desenmascaramiento de la razón transportada a un arcaísmo y subjetividad que, ya no tiene centro, porque está delimitada por una actividad racional con arreglo a determinados fines, y, por lo tanto, para superarla hay que partir de su relevación. En ese sentido, la modernidad se ha mostrado con hipocresía desmedida; toda su potencia creadora expresada en discursos y organizaciones pragmáticas ha favorecido una voluntad del poder a través del arte.

Ahora bien, si hacemos referencia a este hilo conductor desde la posición de Hegel a Nietzsche, encontraremos una especie de reivindicación del arte, ya sea como una manera de superar la filosofía del sujeto, ya sea con un carácter conciliador (en el modo hegeliano) o como una superación de la voluntad del poder¹⁷¹.

El mérito de la crítica a la modernidad, siguiendo el análisis que realiza Jürgen Habermas, está en que esas ideas continúan con otros autores bajo el mismo criterio de rebelión, en contra de la razón centrada en el sujeto. Una rebelión que ha tenido dos caminos y sucesores, a partir de Friedrich Nietzsche.

Así, por ejemplo, señala Jürgen Habermas, que la vía del escepticismo con métodos antropológicos, psicológicos e históricos ha encontrado como sucesores a Bataille, Lacan y Foucault; en tanto que, el camino crítico de la metafísica persiguiendo el nacimiento la filosofía del sujeto hasta sus raíces tiene a Martin Heidegger y Derrida como sus sucesores.¹⁷²

D. Contribución de la teoría crítica para la comprensión de la época contemporánea.

A Jürgen Habermas le interesa sobremanera establecer la crítica de la modernidad, a partir de la renovada posición de Friedrich Nietzsche, que encontró en Horkheimer y

¹⁷⁰De esta manera, la razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón. Habermas, 121.

¹⁷¹ Esta idea artística prevalece, pero practicada por medios científicos, con actitud antimetafísica, antirromántica y escéptica. Habermas, 125.

¹⁷² Habermas, 125.

Adorno, a través de la obra *Dialéctica de la Ilustración*, los argumentos para mostrar la “autodestrucción de la Ilustración.”¹⁷³

La importancia de este pensamiento –no lo dice Jürgen Habermas, pero sí lo suponemos– estriba en la revitalización –incluso rehabilitación– del arte, y enseguida veremos por qué.

El pensamiento ilustrado, dentro de la tradición de la modernidad, es antagónico al mito. En un sentido más propio, es su ruta de escape del oscurantismo y del fanatismo. Pero Horkheimer (1895-1973) y Adorno (1903-1969), señala Habermas, fueron muy precisos en señalar lo contrario: “*hay una complicidad entre Ilustración y mito [...]. Ya el mito es Ilustración y la Ilustración se torna mitología.*”¹⁷⁴

He aquí la importancia de estas aportaciones para el arte. A través del mito el hombre huye de sus poderes, pero regresa a él por el encadenamiento de sus orígenes, utilizando como puente el rito. Una ambivalencia natural se produce en esta ida y regreso, “*el estremecimiento ante la pérdida de raíces y el respiro de alivio tras el acto de huida.*”¹⁷⁵ Por lo tanto, si se ha interpretado correctamente a Jürgen Habermas, hay una mentira natural en la hipotética huida del mito, nunca se escapa de él, debido al encadenamiento del origen y la tradición. Así, todo lo que ocurre es simplemente simbólico. No en balde, Jürgen Habermas cita a Durkheim para circunscribir al mito el sentido de cohesión social.¹⁷⁶ De esta manera, el poder mítico se filtra a través de la subjetividad, que es la primera capa de la Ilustración.¹⁷⁷

Así, aunque exista una aparente emancipación de la Ilustración como proceso, se vuelve a ella por fuerza del mito, del ritual y, por ende, del arte, a modo de ciclos continuos e interminables, como lo imagina Albert Camus en *El Mito de Sísifo*.¹⁷⁸ La fortaleza del arte

¹⁷³ Habermas, 135.

¹⁷⁴ Habermas, 136.

¹⁷⁵ Habermas, 137.

¹⁷⁶ Habermas, 138.

¹⁷⁷ Habermas, 138.

¹⁷⁸ Albert Camus relata en este ensayo filosófico el castigo impuesto por los dioses a Prometeo que, es condenado a subir por una montaña una pesada roca. Cuando llega a la cima la piedra cae al fondo del precipicio e inicia otro ciclo de esfuerzo, así continuamente e infinito.

es su valor explicativo, justificativo, motivacional y simbólico del que no se puede escapar, porque es una fuerza centrífuga.¹⁷⁹

Con la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno va quedando al descubierto una modernidad edificada en la interpretación de un mundo racionalizado, cuya fuerza está interesada primeramente en un mero principio de conservación frente a la naturaleza, pero que después trasciende a la propia dominación del hombre. Apunta Jürgen Habermas, citando Max Weber, que hay un “*desenmascaramiento de las imágenes religiosas y metafísica del mundo, pero ve levantarse de sus sepulcros a los viejos dioses que adoptando la forma de poderes impersonales vuelven a entablar entre ellos la irreconciliable lucha de los poderes primigenios.*”¹⁸⁰

La *Dialéctica de la Ilustración* es una dura crítica a la modernidad, porque instrumentalizó a la razón y la adecuó a los fines del poder, trascendiendo también a las ciencias. Por eso, la razón fue expulsada de la moral y el derecho.¹⁸¹ La consecuencia es mucho más deleznable: pérdida de toda pretensión de validez y la concepción de una crítica reducida a las pretensiones de poder.¹⁸²

Con bastante lucidez puede deducirse también que el arte se vanagloria de haber dejado atrás el fanatismo religioso, sin embargo, cuando tiene que decidir entre la validez y los fines del poder asume su conformidad con éste¹⁸³.

¹⁷⁹ Tal interpretación la realiza Jürgen Habermas cuando afirma en otras palabras que, "en el proceso histórico universal de la Ilustración la especie humana se ha alejado, pues, cada vez más de los orígenes y, sin embargo, no se ha liberado de la compulsión mítica a la repetición. El mundo moderno, el mundo plenamente racionalizado, sólo está desencantado en apariencia; sobre él pende la maldición de la cosificación demoníaca y del aislamiento mortal." Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 139.

¹⁸⁰ Habermas, 139.

¹⁸¹ Habermas, 141.

¹⁸² La importancia de esta crítica a la modernidad no sólo es la comprensión del discurso filosófico o abstracto de una manera particular de apreciar el mundo, sino su corroboración empírica en la institucionalidad y sus procedimientos normativizados. La edificación del poder, sustentado en la razón, para cumplir sus fines, moderada o exacerbada. Según el punto de vista de quien esto narra, la develación de esta realidad se produce en el momento en que el dominado se revela en contra del dominador al romper los límites de la racionalidad. De tal manera que, en esa eventualidad, la razón transita entre el poder como finalidad y la justicia como pretensión de validez de la inconformidad. La síntesis final es la razón centrada en la modernidad. Habermas, 142.

¹⁸³ Nietzsche lo resuelve con esta afirmación: "sólo el arte, en la que precisamente se santifica la mentira, la voluntad de apariencia... El bien y el mal se reducen al gusto, no más. De tal manera que los juicios de valor carecen de todo estatus cognitivo, no manifiestan pretensiones de validez si no puras pretensiones de poder." Habermas, 154 y 155.

Por otra parte, si bien desde la interpretación de Jürgen Habermas sobre Nietzsche, Horkheimer y Adorno, éstos radicalizaron su crítica adscribiéndole a la razón un perfil totalizante e instrumental a favor de la teoría del poder¹⁸⁴, sin posibilidades de otras variables intermedias entre el “sí” y el “no”, cuyas consecuencias paradójicas son imaginar al mundo de un solo color: blanco o negro¹⁸⁵. No obstante, por otra parte, estos puntos de vista se van incorporando a la tradición a través de constructos con orden, estructura y sentido lógico, base de otros desarrollos intelectuales, como es el caso, por ejemplo, del estructuralismo francés¹⁸⁶.

En efecto, si se ha insistido, casi a modo de circunloquio, en el discurso crítico de la modernidad, es precisamente para denotar la importancia del origen de la teoría crítica a partir de la inconformidad con la Ilustración centrada en la razón como subjetividad, reducida al control y dominación a través de la liberación del mercado, la empresa capitalista y la burocracia estatal¹⁸⁷. Marx, Hegel y Nietzsche¹⁸⁸ habían iniciado esa empresa, pero después habría de continuar a través Horkheimer y Adorno, pero, sobre todo, con la Escuela de Frankfurt que, desde el ámbito de la investigación social e interdisciplinaria (1924), consolidada en los años sesentas, reflexionan sobre la sociedad y sus procesos que la transforman rompiendo con la tradición.

Estas consideraciones se asumen aquí trascendentes, porque a través de la teoría crítica de la sociedad, siguiendo el cuadro hipotético de esta investigación, inicia el proceso ideológico que habría de caracterizar a la modernidad en un peldaño superior, o, mejor

¹⁸⁴ Aquí se inscribe la crítica a la moral, al derecho, la ética y cualquier forma de conocimiento, incluyendo la cultura.

¹⁸⁵ Otra paradoja la encontramos en la interpretación y superación de la tradición, cuando remontándose a los orígenes sugiere que la cultura genuina es aquella más cercana a la fuente, lo mejor está en el inicio, de modo que no hay manera de salvar el barco, está hundido. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 157.

¹⁸⁶ Sobre ello, Jürgen Habermas resalta las investigaciones de Gilles Deleuze sobre Nietzsche para incorporarlas a una teoría del poder francesa. Habermas, 159.

¹⁸⁷ Pues, Jürgen Habermas, a partir de Horkheimer y otra de sus obras (*Dialéctica Negativa*) interpreta que, en la Ilustración, razón y poder estructuraron una complicidad, con connotaciones artísticas; un planteamiento que ya había formulado Friedrich Nietzsche en su genealogía de la moral. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 161-63.

¹⁸⁸ Razón que se encarna en las instituciones que facilitan positivamente el control y dominación a través del hechizo, paz y seguridad: "aquellos temibles baluartes con que la organización estatal se protegió contra los viejos instintos de la libertad, consiguieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, se volvieron hacia atrás, se volvieran contra el hombre mismo." Habermas, 152.

dicho, dentro de la posmodernidad, la confluencia y correspondencia mutua entre lo social y lo filosófico, en plano más empírico. De modo que, según nuestra posición, si la filosofía representa una de las formas de comprender el mundo (Heidegger), del estar ahí, a la mano, cada vez que se es, con la posibilidad de abierto (del *Dasein* ontológico), con esta nueva relación el destinatario concreto ya no sólo es el hombre sino la sociedad.

Tal simbiosis modifica la esencia de la crítica, adscribiéndole perfil bifronte, primero, después multidisciplinario, con repercusión en los objetos de estudio de las ciencias, sobre todo, de las ciencias sociales, el derecho¹⁸⁹, la historia, la psicología, la política y los procesos de producción. De modo que, la crítica-comprensión de la institucionalidad y sus procedimientos no pueden ser desligados de los ámbitos filosóficos y sociológicos, aun dentro del proceso de fragmentación y especialización del conocimiento¹⁹⁰.

No debe soslayarse, por otra parte, la conexión y correspondencia ideológica entre los pensamientos europeos continentales e insulares, pues ya para ese tiempo en que surge la teoría crítica de la mano de la Escuela de Fráncfort, el pragmatismo norteamericano había surgido con planteamientos concretos sobre la importancia de la práctica, la experiencia y la realidad, tratando de mostrar que ninguna filosofía tiene sentido si sus enunciados no son empíricamente efectivos¹⁹¹.

En el relato de la modernidad, de su crítica centrada en la filosofía del sujeto, en el análisis de los autores más representativos y siguiendo la ruta de Jürgen Habermas para fundamentar la hipótesis central sobre *Teoría de la Acción Comunicativa*, no debemos

¹⁸⁹ Desde este punto de vista no representa ninguna novedad la comprensión de que el derecho no sólo es norma, sino hecho, valor, decisión (juicio o criterio), interés, contradicción, pluralidad y democracia, entre otros.

¹⁹⁰ Éstas dimensiones son muy evidentes dentro de las instituciones jurídicas que, ya no sólo tienen una dimensión normativa en cuanto exigencia positiva o expresión del poder, sino de carácter social, cultural, económico, con sentido de vida, en un nuevo plano horizontal, circular, holístico y multirreferencial. Por supuesto, no significa que dentro de la crítica tradicional no hayan existido las posibilidades de tales dimensiones, pero la crítica renovada de la modernidad, a partir del análisis de la realidad, del estudio de la razón y el uso del poder, incorporó base teórica para hacer tangible la nueva exigencia filosófica-social.

¹⁹¹ Los precursores de este movimiento filosófico sería Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, entre otros del movimiento ideológico denominado la Escuela de Chicago, sin dejar de mencionar tampoco al empirismo en sus dos versiones: el clásico de corte insular y el lógico de corte continental (Carnap, Karl Popper, entre otros), incluso la filosofía analítica o filosofía del lenguaje de la mano de Bertrand Russell, Jules Ayer, entre otros.

perder de vista los conceptos fundamentales puestos sobre la mesa, a partir de los autores precisados hasta ahora.¹⁹²

E. La deconstrucción filosófica como alternativa para superar la filosofía del sujeto.

Uno de los hilos conductores de la crítica a la Ilustración se sustenta en la idea de que la razón busca la conservación de la especie humana¹⁹³, un exacerbado control de la naturaleza y del hombre por el hombre, un dominio absoluto de la razón como el que desempeña la fuerza de gravedad; la expresión de un dogmatismo [normativo-absoluto]¹⁹⁴ del conocimiento humano, la moral, las ciencias, la organización social y política.

De tal manera que los esfuerzos de Hegel, Friedrich Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Martin Heidegger, Derrida, entre otros, están centrados en mostrarnos los problemas de la modernidad, la pretensión de liberar a la humanidad de la subjetividad, del positivismo exacerbado, del control y dominación.

Así, Jürgen Habermas evoca el pensamiento de Heidegger (1889-1976) para resaltar su posición radical frente a la modernidad, pues no lo hace desde un posicionamiento científico, empírico (óntico), sino remontándose a los orígenes de la tradición filosófica, mediante un proceso de deconstrucción, dejando de lado algunos prejuicios y conocimientos reafirmados sin ningún tipo de autocercioramiento¹⁹⁵. De modo que, con su

¹⁹² Estos conceptos son en realidad categorías de análisis que derivan de la tradición hegeliana y de sus herederos, Friedrich Nietzsche, Adorno y Horkheimer, Herbert Marcuse, Marx, Husserl, Heidegger, entre otros, que establecen una línea de investigación común en contra de la modernidad, conciencia histórica, reconstrucción histórica, la asociación entre el mito y la ilustración, la confluencia entre filosofía y las ciencias sociales, el retorno a la modernidad, fenomenología reflexiva y fenomenología ontológica, entre otras, cuyo propósito es salir de la filosofía del sujeto y brindar otras alternativas.

¹⁹³ Friedrich Nietzsche lo deja muy bien asentado en su *Gaya ciencia* cuando señala como doctrina del fin de la vida "hacer lo que conviene a la conservación de la especie humana. Y no por amor a la especie, sino sencillamente porque no hay en ello nada tan antiguo, tan fuerte, tan irresistible, tan inexorable como aquel instinto..." Nietzsche, *La gaya ciencia*, 3.

¹⁹⁴ La modernidad ha creado un entramado de deberes absolutos a través de imperativos categóricos por donde se filtra un servilismo sutil "... Y es el enemigo mortal de los que quieren despojar al deber de su carácter absoluto; por eso les exige su conformidad y algo más que la conformidad..." En esta frase está encerrada la tradición de la crítica a la Ilustración desde un posicionamiento muy claro: la rebeldía a la filosofía del sujeto. Nietzsche, 25.

¹⁹⁵ Esta preocupación se muestra en Martin Heidegger desde las primeras páginas de *El Ser y el Tiempo*, al cuestionar aquellos prejuicios con que se ha identificado al ser en el sentido tradicional: ser el más universal, indefinible y el más comprensible de los conceptos. De modo tal que, se aventura a la deconstrucción y

pensamiento Heidegger restaura a la filosofía en su posición de dominio desde los conceptos fundamentales, a través de un sentido ontológico, con una interpretación original de la historia de la metafísica, y está seguro de que la subjetividad de la autoconciencia es el fundamento seguro de la representación, lo cual es trascendente porque con ello el ente en su totalidad se trueca en un mundo subjetivo. De esta manera, Martin Heidegger pertenece a los críticos de la modernidad a través de un giro ontológico.

Los rasgos principales que con su interpretación Jürgen Habermas le adscribe a Martin Heidegger, es el retorno a los orígenes, siguiendo la misma tradición de Friedrich Nietzsche, en este caso, a los orígenes de la metafísica para rehabilitarla. Sin embargo, Martin Heidegger, no entiende la destrucción de la historia de la metafísica como una crítica desenmascaradora, pues la autorreflexión en ese sentido es muy moderna, de tal manera que lo que se exige está más allá de la autorreflexión, más riguroso que lo conceptual. Si bien Nietzsche había llevado la filosofía sobre el terreno del arte, Heidegger es más trascendente.

Pero una cosa está clara. Su deconstrucción de los conceptos fundamentales de la metafísica es una crítica a la filosofía del sujeto. Igual que Nietzsche, está en desacuerdo con un planteamiento absolutista de la razón.

En palabras de Jürgen Habermas, Heidegger restauró la filosofía, porque ante la crítica del racionalismo, hecha por los jóvenes hegelianos, principalmente,¹⁹⁶ se depotencializó la filosofía, y el mérito de Heidegger a través del *Dasein*, es haber establecido que en todo caso una cultura no está supeditada a los destinos históricos, sino que vienen fijados en cada caso, cada vez que se es, apartándose de esta manera del historicismo Nietzscheano.

reformula el planteamiento sobre el ser del siguiente modo: toma como punto de arranque la pregunta que interroga por el ser, tema fundamental de la filosofía (qué es y cómo es), adscribiéndole preeminencia ontológica; con la destrucción histórica de la ontología, la adopción de la fenomenología como método de investigación (lo que se muestra en sí mismo). Heidegger, *El ser y el tiempo*, 20-120.

¹⁹⁶ Rechazan toda interpretación religiosa de la filosofía de Hegel: Bruno Bauer 1809-1882, Ludwig Feuerbach 1804-1872, Marx, entre otros.

El ser es el elemento más tratado por la metafísica dentro de Occidente; cada una de las mudanzas que va experimentando en las épocas se van quedando implícitas sobre el registro de ese tema.

Por la época en que Horkheimer y Adorno publican *Dialéctica de la Ilustración*, Heidegger ve en los fenómenos políticos y militares la consumación de la dominación europea moderna del mundo, la lucha por el dominio de la tierra, como una voluntad del poder que se extiende. En ese sentido, queda claro un eurocentrismo exacerbado de la propia teoría del poder desde Europa.

Sin duda esa puede ser una de las versiones en la historia de la filosofía, pero, por otro lado, eso mismo refleja que el intelectualismo y la crítica de la modernidad fracasan en el sujeto cuando más allá de los elementos teóricos ese conocimiento no es capaz de refrenar las emociones y el control de dominación, cuando en el imaginario el desarrollo del pensamiento debe tener como objetivo llevar a cabo mejores relaciones entre los seres humanos¹⁹⁷

La crítica de Martin Heidegger sobre la modernidad equivale a una interpretación de la historia de la metafísica a partir de la dominación del sujeto. Si Descartes ocupa el centro entre Protágoras y Nietzsche, Heidegger entiende la subjetividad de la autoconciencia como el fundamento absolutamente seguro de la representación. Con ello, el ente en su totalidad se trueca en el mundo subjetivo de objetos representados y la verdad en certeza subjetiva.¹⁹⁸

Con esta crítica del subjetivismo moderno, Jürgen Habermas establece que Heidegger se coloca en la misma línea crítica que desde Hegel pertenece al conjunto de temas del discurso de la modernidad, y si bien a Heidegger se le suele situar en el giro lingüístico, es en realidad el promotor de un giro ontológico y toca el tema fundamental de la razón centrada en el sujeto. Heidegger nivela la razón con entendimiento, algo que no es atribuible a la Ilustración como se establecen algunos textos, señala Jürgen Habermas.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 163 y 164.

¹⁹⁸ Habermas, 165.

¹⁹⁹ Por lo tanto, si uno quisiera establecer desde ahora algunas características de la línea del pensamiento de Habermas, tendría que ser en sentido racional. Habermas, 165 y 166.

Heidegger está ubicado dentro de los radicales de la crítica de la modernidad, pues no confía en la herencia histórica que va generando cada época, sino para generar una reinterpretación de la historia del sujeto y de la filosofía hay que destruir las antiguas ruinas de la filosofía para renovarla.

El ente fue abandonado del ser. Este abandono por parte del ser afecta al ente en su totalidad, y, no sólo al ente que es el hombre, el cual se representa al ente como tal y en cuya representación se le escapa el ser mismo de su verdad.²⁰⁰

La modernidad ha olvidado el ser, de ahí la importancia de la anamnesis de la historia del ser que ahora se revela como destrucción del autoolvido, que es la metafísica.²⁰¹

Heidegger no ve en la crítica de la modernidad y de la razón centrada en el sujeto como una especie de desenmascaramiento, sino más allá de la autorreflexión, pues si bien Nietzsche podía todavía pretender asentar la filosofía sobre el terreno del arte, pero Heidegger tiene que limitarse a ese gesto con que nos asegura que para el iniciado hay un pensamiento que es más riguroso que el conceptual.²⁰² Heidegger acentúa su sentido en la relación con el otro, en el acuerdo intersubjetivamente alcanzado con el otro, con la cosa y consigo mismo²⁰³.

Esta relación tripartita es importante, porque entenderse desde esta visión heideggeriana significa: pensar lo mismo sobre ello y en caso de división de opiniones fijar los aspectos en que hay acuerdos, y aquellos en los que hay disenso, por lo tanto, el malentendido y la incompreensión sólo son formas generadas de entendimiento; sólo el entendimiento puede fundar el acercamiento de esos mismos hombres en su peculiaridad y mismidad.²⁰⁴ En esta dimensión del entendimiento intersubjetivo radican también los recursos para la pervivencia de los grupos sociales entre aquellas fuentes de integración social.

El giro lingüístico y ontológico de Martin Heidegger radica precisamente en esta visión tripartita, entenderse así mismo, con el otro y sobre la cosa; filosóficamente implica

²⁰⁰ Habermas, 168.

²⁰¹ Habermas, 168.

²⁰² Habermas, 168.

²⁰³ Habermas, 169.

²⁰⁴ Habermas, 169.

el acuerdo, un acuerdo intersubjetivo sobre la cosa que puede tener variables, una descripción, una toma de postura, un planteamiento. Tal cuestión puede también tener un enfoque lingüístico que, en el campo del derecho, corresponde a la teoría semántica, conforme a la cual en la aplicación del ordenamiento jurídico se supone un acuerdo entre ciudadanos, abogados y jueces sobre el uso de los conceptos que norman los criterios de justicia.²⁰⁵

En opinión de Jürgen Habermas, Heidegger se introdujo en un callejón sin salida dentro de la filosofía del sujeto y que, aun cuando pretendía poner fin a la metafísica para sobrepasar la crítica de Nietzsche, en realidad genera confusión.²⁰⁶ Heidegger incorpora algunas categorías novedosas distintas a la filosofía sujeto, afirmando que la persona es una cosa, una sustancia y un objeto, de acuerdo a la tradición de Edmund Husserl y Scheler, pues es una situación distinta a las cosas naturales; a la esencia de la persona pertenece el poder.

Otro de los métodos de Heidegger, en opinión de Jürgen Habermas, es haber subido de nivel al método fenomenológico a una hermenéutica ontológica. Fenómeno en el sentido de Husserl, es todo aquello que se muestra de por sí como el mismo.²⁰⁷ Heidegger, por su parte, sustituye lo evidente por lo manifiesto, con lo cual está aludiendo lo escondido, lo velado, lo oculto.²⁰⁸ De modo que, los fenómenos sólo pueden aparecer indirectamente.²⁰⁹

Estas consideraciones sobre la hermenéutica ontológica y el cambio de la definición de fenómeno son sumamente interesantes. Tienen un efecto trascendente para el objeto de las ciencias en general, pero sobre todo para las ciencias sociales, pues si el fenómeno en términos de Edmund Husserl "*es todo aquello que se muestra de por sí como él mismo*"²¹⁰, en tanto que en Martin Heidegger sólo puede aparecer indirectamente, es

²⁰⁵Dworkin y Ferrari, *El imperio de la justicia*, 10-20.

²⁰⁶Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 175.

²⁰⁷ Habermas, 178.

²⁰⁸ "De ahí que sea menester un particular esfuerzo apofántico para hacer los fenómenos presentes. Como modelo de este esfuerzo ya no vale, como en Husserl, la intuición, sino la interpretación del texto." Habermas, 178.

²⁰⁹ Habermas, 178.

²¹⁰ Habermas, 178.

precisamente con este nuevo sentido con el que debe ser develado en ocasiones el objeto de estudio de las ciencias, algo muy similar a lo que ocurre dentro del derecho probatorio, donde el conocimiento sujeto proceso no se muestra de por sí, sino en forma indirecta, diríamos en sentido procesal a través de la prueba circunstancial, por medio de un razonamiento conjunto.²¹¹

Esta trascendencia permite identificar a la hermenéutica heideggeriana-ontológica en una herramienta intelectual imprescindible en la interpretación de textos y contextos donde la positividad oculta, es imprecisa o imperfecta, conforme a lo cual resulta necesario hacer un enfoque y esfuerzo apofántico para develar el sentido de un juicio o de una decisión.

Si uno asume correctamente esta lección, entenderá a la perfección que, para la aplicación de determinados ordenamientos a ciertos fenómenos jurídicos, en el proceso subsunción éstos no se muestran por sí, sino que hay que hacer un esfuerzo por encontrarlos, ir a las cosas mismas mediante ese esfuerzo apofántico a través de una hermenéutica existencial-interpretativa.²¹²

Señala Jürgen Habermas que Heidegger prescinde de la relación sujeto-objeto paradigmático dentro de la filosofía sujeto y con el giro ontológico rompe el primado de la teoría del conocimiento, pero sin abandonar el planteamiento trascendental.²¹³ El giro hacia la hermenéutica existencial pone fin a la primacía metodológica de la autorreflexión que todavía había obligado a Husserl a un ámbito netamente trascendental.

Con este hilo conductor, siendo Heidegger existencialista, estructural del ser-en el mundo, constituye las condiciones de objetividad, se da como respuesta práctica un enfático concepto de verdad como revelación; funda la validez de los juicios en la autenticidad de una existencia humana que se enlaza con el ente antes de toda ciencia²¹⁴. Por eso, hay que tener presente que la superación de la filosofía del sujeto,

²¹¹ "Los fenómenos sólo pueden aparecer indirectamente. Lo que aparece es el ente, que justo oculta el cómo, del estar dado de ese ente. Los fenómenos se hurtan al acceso directo precisamente porque en sus apariciones ónticas no muestran otra cosa que lo que de sí son." Habermas, 178.

²¹² Habermas, 178.

²¹³ Habermas, 179.

²¹⁴ Habermas, 180.

pretendidamente se da mediante la superación de la relación sujeto-objeto, a su vez en el juicio como expresión de un sujeto y un predicado de lo que se habla, para que en términos heideggerianos la verdad se entienda como ir a las cosas mismas de Edmund Husserl o como revelación.²¹⁵

Pero, dentro de las relaciones intersubjetivas, en la ampliación de su análisis del mundo desde la óptica de las relaciones, mediante el uso comunicativo del lenguaje de la vida, exento del sujeto, el mundo de la vida depende de la intersubjetividad lingüística y se mantiene a través de él en que los sujetos son capaces del lenguaje y de acción. Precisa Jürgen Habermas que Heidegger renunció a la autofundamentación última.²¹⁶

En la búsqueda de respuestas por el tiempo, Martín Heidegger logró superar a la tradición, uniendo el ser con el tiempo, en la forma que lo señala Alfonso Villa: el ser-en-el-mundo²¹⁷, por medio de una especie de autodeterminación sobre la esencia del ente, concepto de radical importancia dentro de la filosofía tradicional y después identificado con el *Dasein* comprensor, como posibilidad de ir a las cosas mismas, por medio de una deconstrucción, desmontando y encontrando elementos, a modo de rehabilitación o reconstrucción de esas piezas originarias sobre las que se erigió la filosofía tradicional, necesarias ahora para su propia superación.

Para entender el pensamiento de Martin Heidegger, se hace necesario echar un vistazo a lo sostenido por Husserl, quien ya había propuesto en *Investigaciones Lógicas*, hacer una separación entre el conocimiento noético que no toma en cuenta lo empírico, o, puramente lógico en cuanto contenido del conocimiento, con una separación también entre las generalizaciones que realiza la ciencia y las formalizaciones de la lógica.²¹⁸

A Husserl no le interesa regresar al pensamiento de Immanuel Kant, sino que propone ir a las cosas mismas,²¹⁹ hilo conductor de su filosofía trascendental a partir del cual Martin Heidegger encuentra en el *Dasein* el ente comprensor, con la posibilidad del ser

²¹⁵ Esta clave ontológica coloca al mundo antes del hombre, pues es el mundo el que empieza fundando el contexto a partir del cual puede salirnos al encuentro el ente. El ahí, ser-ahí, es el lugar en que se abre lo claro del ser. El mundo como totalidad de conformidad. Habermas, 180 y 181.

²¹⁶ Habermas, 186.

²¹⁷ Villa, «Para iniciarse en la lectura de Ser y Tiempo», 40.

²¹⁸ Villa, 39.

²¹⁹ Villa, 39.

abierto y proyectado. Comprender e interpretar. No es el comprender verbal meramente simbólico a través de las palabras, sino que debemos ir a las cosas mismas, tarea reflexiva de la fenomenología de Husserl. Ir a las cosas mismas ya no equivale a expresar una verdad o falsedad como en la tradición aristotélica, sino que implica ir a las cosas mismas, más allá del simbolismo.²²⁰

Martin Heidegger va más allá de una fenomenología reflexiva, es un fenomenólogo hermeneuta, por ir a las cosas mismas con una intencionalidad o sentido que, identifica al arte con una representación estética, como es el caso de los pintores, poetas y literatos, o, como el mito. No es en el contenido sintáctico y correcto de las palabras, sino en la introspección que se realiza a partir de los personajes. Ahí se encuentra presente todo, comprender e interpretar.

Señala Alfonso Villa que Husserl superó la dicotomía cartesiana entre sujeto y objeto a través de la reflexión, asignándole un carácter intencional manifestado en actos. Pero en el caso de Martin Heidegger no es reflexión. El *Dasein* va más allá y se radicaliza: el ser-en-el-mundo, apertura y disposición. El *Dasein*, el ser a la mano, el mundo de la vida, posibilidad, apertura, comprensión e interpretación son concebibles como una estructura coexistente. Nada es primero y nada después. Todo coexiste²²¹.

De esta manera, siguiendo el pensamiento del filósofo michoacano, Alfonso Villa, el tratamiento de los fenómenos por Martin Heidegger será a través de la comprensión hermenéutica yendo a las cosas mismas, transformando de esa manera la fenomenología reflexiva por una fenomenología hermenéutica en sentido ontológico. Sin duda, en el pensamiento Heideggeriano ya no está presente el historicismo de Dilthey²²².

²²⁰ Señala Alfonso Villa que ir a las cosas mismas se encontrará como hilo conductor en forma de laberintos que aparecerán en las obras de Husserl, a saber, *Investigaciones Lógicas I y II* (1901), así como en las *Meditaciones Cartesianas* en 1931.

²²¹ Villa, «Para iniciarse en la lectura de Ser y Tiempo», 43 y 44.

²²² Villa, 43 y 44.

F. Una perspectiva lingüística para la superación radical de la filosofía del sujeto.

Jacques Derrida (1930-2004), igual que Heidegger, se enfrenta a la filosofía del sujeto y a Occidente, precisa Habermas.²²³

Así mismo, según Habermas, Derrida también se da cuenta que es necesario abandonar el pensamiento antropocéntrico, el fin de la autocomprensión humanista. Pero Derrida cambia el concepto de destrucción por deconstrucción,²²⁴ y, aunque se opone al regreso como lo hizo Heidegger, Derrida se mueve más bien en el mundo de los partisanos. Él se ubica dentro del estructuralismo a través del lenguaje escrito; si bien las imágenes lingüísticas del mundo conllevan a la precomprensión ontológica del ser en cada caso, a partir del estructuralismo de Saussure se anima a servirse de la lingüística para la crítica de la metafísica pasando de la filosofía de la conciencia al de la filosofía de lenguaje.²²⁵

Sin embargo, algo que debe quedar muy bien precisado, es que Derrida no hace uso del análisis de lenguaje ordinario practicado en los países de habla inglesa, no se ocupa de la gramática de lenguaje o de la lógica de su uso, apunta Habermas, *“sino que más bien en una especie de contrataque a la fonética estructuralista trata de clarificar los fundamentos de la gran patología es decir de la ciencia de la escritura.”*²²⁶

Mientras Heidegger destruye la base categorial de la metafísica, trasladándose hasta sus orígenes, sustituyendo la intuición de Husserl, por la interpretación, a través del esfuerzo apofántico, Derrida echa sus cartas sobre la escritura y el texto. Por lo tanto, la gran patología aparece como el hilo conductor²²⁷ para una crítica de la metafísica a través de la escritura y no conforme al modelo del habla.²²⁸ En tanto que, Heidegger va del habla al lenguaje.

El logos es siempre inmanente a la palabra hablada; por lo tanto, Derrida se propone atacar el logocentrismo de Occidente en su forma de fonocentrismo.

²²³ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 167.

²²⁴ Habermas, 198.

²²⁵ Habermas, 199.

²²⁶ Habermas, 199.

²²⁷ Habermas, 200.

²²⁸ Habermas, 200.

Este giro lingüístico hace mérito a la escritura, pues en una cita que realiza Jaspers dice: “el mundo es el manuscrito de otro mundo nunca por entero legible sólo la existencia lo descifra.”²²⁹

Derrida, según Habermas, se explica que en realidad nunca hemos tenido la autocomprensión de nuestra historia, ni siquiera en el siglo XIX. Sin embargo, la modernidad anda a la búsqueda de las huellas de una escritura que ya no pone en perspectiva como lo hacían antaño el libro de la naturaleza, la sagrada escritura, la totalidad de un plexo de sentido.²³⁰

El texto escrito asegura la duración a la palabra que se disipa en medio de la voz, a la interpretación de preceder el desciframiento; a menudo el texto está tan dañado y fragmentado que impide al intérprete posterior todo acceso a su contenido, pero incluso en el texto ininteligible permanecen los signos, sobrevive a la materia huella de un espíritu que se ha ido.²³¹

Derrida puede moverse a través del estructuralismo, entre la conciencia del primer Husserl a la filosofía del lenguaje del último Heidegger, aunque en opinión de Jürgen Habermas tampoco Derrida logra escapar de las condiciones que ejerce el paradigma de la filosofía del sujeto, porque en su tentativa de sobrepasar a Heidegger tampoco escapa a la poética estructura del acontecer de la verdad vaciado de toda validez veritativa.²³²

Sin embargo, a través de la crítica de la modernidad Derrida puede ser ubicado entre los críticos que pretenden salir de la filosofía de sujeto como una estructura avasalladora, aun cuando lo hace a partir de una deconstrucción de la filosofía de la conciencia.

Mientras Husserl está interesado en la afirmación de que en el conocimiento de la verdad la intuición juega un papel importante, y que por cierto Heidegger modifica por la interpretación a través de la hermenéutica ontológica sustituyéndola el método hermenéutico, Derrida se escandaliza, porque entonces el lenguaje queda reducido a ser

²²⁹ Habermas, 200.

²³⁰ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 200.

²³¹ En ese sentido la escritura permite que un texto pueda leerse una y otra vez en varios contextos lo que fascina a Derrida es la idea de una legibilidad absoluta. Todo grafema es por esencia testamentario. Habermas, 201 y 202.

²³² Habermas, 203.

constatado de hechos, y en ese sentido, la lógica adquiere primacía sobre la gramática y la función cognoscitiva sobre la función de comunicación y entendimiento; para Husserl esto es muy evidente: para dilucidar qué significa una expresión habremos de recurrir, naturalmente, a los casos en que ejerce una efectiva función cognoscitiva.²³³

Es importante tomar en la lingüística, entre el modelo de *Husserl* y el modelo de Derrida, pues mientras el primero apela por un significado lingüístico, expresiones objetivas referidos a la verdad cumplimentadas por una intuición al talle de una función cognoscitiva, en cambio, esa posición Derrida lo entiende como un logocentrismo que viene muy atrás y que en modo alguno puede remediarse en términos de filosofía analítica de lenguaje²³⁴.

En opinión de Jürgen Habermas, tampoco Derrida logra salir de laberinto de la filosofía del sujeto, su hilo conductor son los fundamentos de la lingüística general de Saussure,²³⁵ a *“fin de explicar su tesis de que en cierto modo la escritura es el medio primario de expresión del lenguaje”*²³⁶.

El sentido deconstructivista de Derrida lleva a la palestra un tema trascendente entre la crítica literaria y la filosofía, borrando cualquier diferencia entre ambos, de tal manera que, a través de la crítica literaria pueda asimismo comprender y hacerse filosofía. Llevar a esos niveles la discusión es colocar la retórica por encima de la lógica, pues en la descripción de una situación o de un hecho, debe verse en todo caso un criterio de consistencia retórica y no de consistencia lógica.²³⁷

Por eso, el texto de Derrida es importante, porque contribuye a la rehabilitación de la retórica con un sentido persuasivo, plausible, de consenso quitando de ese modo el carácter netamente cognoscitivo.

G. El discurso crítico de la modernidad a través de lo heterogéneo.

Jürgen Habermas encuentra en Georges Bataille (1897-1962) la oportunidad de un discurso que critica la modernidad por su carácter dominante a través de la razón cosificada e instrumental.

²³³ Habermas, 210.

²³⁴ Habermas, 211.

²³⁵ Habermas, 217.

²³⁶ Habermas, 217.

²³⁷ Habermas, 228.

Bataille está considerado por Jürgen Habermas dentro de la línea argumentativa de Nietzsche y Heidegger, pero no con la misma profundidad, sino a partir de lo heterogéneo, aquellos elementos que se resisten a la forma de vida burguesa y a todo aquello presentado como normalidad, frente a lo cual hay que colocar al surrealismo.²³⁸

Lo heterogéneo se opone a la homogeneidad, a la regularidad con que se ha generado a través del proceso histórico una sociedad satisfactoriamente feliz, pero que ha dejado marginalmente a otros que se oponen a esas conquistas y formas de vida específicas. Por eso, ese grupo de excluidos abarca también a los expulsados, a los parias, a las prostitutas, dementes, alborotadores o revolucionarios, poetas, etc.²³⁹

Sin embargo, indica Jürgen Habermas, que la lucha que emprende Bataille frente a la razón, no se centra en los fundamentos de la racionalización cognitiva, en los presupuestos ontológicos de la ciencia y la técnica objetivantes, sino que se concentra más bien en los fundamentos de una racionalización ética que posibilita al sistema económico capitalista sometiendo con ello la vida social en su totalidad, a los imperativos del trabajo alienado y del proceso de acumulación.²⁴⁰

Bajo esta óptica, el Estado, la empresa y cualquier forma de producción, está sustentada en una racionalización ética que permite cumplir con determinados principios y reglas que, bajo el argumento del buen vivir, permiten la subsistencia del orden y de la propia autoridad.

Para Bataille, en la interpretación de Jürgen Habermas, “esa coincidencia con Nietzsche y Heidegger converge con una voluntad del poder y la fatalidad de un eterno retorno anclada en el cosmos.”²⁴¹

²³⁸ Habermas, 256.

²³⁹ Esta oposición a través de lo heterogéneo se opone a la modernidad, que toma como centro la inconformidad del universo cerrado de la razón de occidente triunfante a escala mundial. Habermas, 257.

²⁴⁰ Habermas, 258.

²⁴¹ Habermas, 258 y 259.

Bataille y Nietzsche son anarquistas básicos, se dirigen contra la autoridad incluso contra los Santos, contra la autoridad, la doctrina de la muerte de Dios está pensada en términos rigurosamente ateos.²⁴²

Bataille se siente atraído por la existencia heterogénea de los nacionalismos exacerbados de Hitler y Mussolini para elevarlos por encima de la gente,²⁴³ para rescatar todos los elementos homogéneos y heterogéneos en los cuales fluyen en los caudillos esa energía social vital que les permite una fachada psicológica en el montaje de la súper ritualización, en manifestaciones de masas generando de nueva cuenta un retorno constante, otra vez al poder.

En Bataille, dice Habermas, la vida social y espiritual del hombre se mueve entre dos extremos en una constante tensión, entre lo que es la racionalización de una ética que favorece una teoría del poder sustentada en el sujeto, y por otro lado, la zona de los excluidos o heterogéneos que aspiran, aún por medio violentos, como se manifiestan los actos revolucionarios en busca de la libertad y de la felicidad.

Esta propuesta se reduce en Bataille a una ciencia heterológica que permita prever las reacciones sociales afectivas que sacuden la superestructura e incluso quizá, hasta un cierto grado, servirse libremente de ellas. Un saber sistemático de los movimientos sociales de atracción y repulsión de las ambivalencias afectivas provocadas por lo heterogéneo. Se revela sencillamente como un arma en un instante en que más que oponerse al fascismo-comunismo lo que ocurre es que fuerzas imperativas radicales se enfrentan a la profunda subversión que sigue empujando hacia adelante la emancipación de las vidas humanas²⁴⁴.

Esta manera crítica de la modernidad actúa como un telón de fondo de la violencia a nivel social, aparentemente justificada frente a la racionalización ética, jurídica e institucional heredada de la propia historia, para hacer prevalecer otra visión del mundo aun con medios violentos bajo la bandera de la heterogeneidad, de la exclusión, del olvido,

²⁴² Bataille sabe perfectamente que este mundo racionalizado se ha venido perpetuando a través de la historia donde la técnica constituye el eslabón entre la ciencia y la producción y mediante leyes de identidad, coincidiendo con este aspecto con Adorno como autor de la teoría crítica. Habermas, 259.

²⁴³ Habermas, 263.

²⁴⁴ Habermas, 266.

incluso de los resentidos. La característica con que este movimiento rebelde o revolucionario triunfa es precisamente el caudillismo.

La de Bataille es una filosofía de la historia que le permite llegar a la economía general que había quedado abierta de cómo ha de pensarse el trueque de la cosificación de la soberanía.²⁴⁵

Sin embargo, igual que Nietzsche, puntualiza Habermas, está de acuerdo que todo lo que opera como poder soberano de la historia con una forma duradera está representada primero, por el poder Sacro de los sacerdotes, después en el poder militar de la nobleza y finalmente en el poder absolutista de los monarcas y sus Cortes, apoyado ya en un aparato estatal es una soberanía derivada manchada por su conexión con el poder profano²⁴⁶.

Faltaría por añadir todavía los sistemas de producción que se asumen dentro de las categorías privilegiadas de una sociedad con estas características, de tal manera que, tal y como se había establecido por Saint-Simón *“la dominación del hombre sobre el hombre es sustituida por la administración de las cosas.”*²⁴⁷ Esto es sumamente trascendente, porque el Estado, sus instituciones y sus diferentes jerarquías, no pueden subsistir sin los aparatos económicos y financieros que, son de mucha mayor trascendencia o incluso igual, que el propio Estado. La economía de mercado casi siempre va acompañada del poder político hegemónico, y que se traducen, según nuestro punto de vista, en convenios y tratados internacionales con un intercambio de intereses, mezclas difusas donde intervienen instituciones públicas y el capital privado. Las empresas transnacionales desarrollan muy bien esta función.

De Bataille pudiera escribirse un poco más, pero lo trascendente aquí es entender que a través de la filosofía de la historia que propone hay una confrontación con los fundamentos de la racionalidad y del subjetivismo, y que, tanto la felicidad erótica como la

²⁴⁵ Bataille se vale del pensamiento comunista, sobre la base del antagonismo de clases que habría de tratar la filosofía marxista resumida en la siguiente cita: “La finalidad de los trabajadores es producir para vivir, pero la de los empresarios es producir para entregar a los productores obreros a una vergonzosa degradación.” Habermas, 266.

²⁴⁶ Habermas, 271.

²⁴⁷ Habermas, 273.

violencia existen en un mismo plano, lo mismo que el literato y el filósofo, entre filosofía y ciencia.

El erotismo le lleva a la idea de que el conocimiento de lo esencial está reservado a una experiencia mística.... El conocimiento discursivo queda atrapado sin remedio en el círculo de la secuencia lingüística; el lenguaje recoge la totalidad de aquello que para nosotros tiene significado pero al mismo tiempo lo dispersa a nuestra atención.²⁴⁸

Ahora bien, en este sistema de equivalencias coexiste la licitud con la ilicitud, lo racional con lo irracional, lo moral con lo inmoral, dentro de líneas horizontales que, aparentemente no tienen sentido en la concepción de una sociedad ordenada y desde el lenguaje formalista de la estructura del poder o de las mayorías en el caso de las democracias –liberales o populares–, pero que, como hechos sociales son justificables. Por lo tanto, desde el punto de vista comunicativo esas confrontaciones están plenamente dotadas de sentido, porque también forman parte del entorno social. Precisamente sobre estos últimos argumentos, consideramos, que los movimientos revolucionarios y los caudillos triunfan en aquellas sociedades “ordenadas formalmente” y sus ideologías se incorporan a la estructura social, debido a un “fundamento legítimo” de rebelión frente al orden.

Para los fines de la tesis este pensamiento tiene sentido, porque las sociedades se componen de situaciones ordenadas, pero también de aquellos desórdenes que requieren ser incorporados al proceso social mediante canales de comunicación abiertos y equitativos dentro de los conceptos de derecho y justicia: integración social.

H. El desenmascaramiento de la razón en su mejor versión estructural.

Dentro de la misma línea argumentativa, Jürgen Habermas analiza el pensamiento crítico de Michel Foucault (1926-1984) sobre la modernidad. Ve en él la continuidad de Bataille, su admiración motivada por ir y venir de los textos analíticos a los textos literarios sin respetar ningún límite;²⁴⁹ tendencia que borra las fronteras entre filosofía y literatura: el arte como instrumento conciliador entre la positividad y la praxis, en alusión al lenguaje Nietzscheano.

²⁴⁸ Habermas, 284.

²⁴⁹ Habermas, 285.

Tal reconocimiento se resalta, porque el hilo conductor de la teoría crítica es la rebeldía frente a la positividad exacerbada de la modernidad, con efectos trascendentes en las ciencias sociales cuyo principal capital es justamente el arte y la retórica, fuentes explicativas y justificativas de las decisiones.

La posición de Michel Foucault es también salir de la filosofía del sujeto a través del pensamiento fenomenológico-antropológico²⁵⁰ y a través de un recorrido histórico siguiendo las huellas del sujeto en la Grecia clásica, Helenística y tradición Romana, a partir del diálogo platónico de Alcibíades, los cínicos, epicúreos y estoicos que, confluyen en “la inquietud de sí”, “la preocupación de sí”, “el conocimiento de sí”, “la salvación de sí”, “el arte de vivir (*tekhne tou biou*)” .²⁵¹

A través de *Locura y Razón*, que es un libro sobre prehistoria y protohistoria de la psiquiatría, hace notar un modelo etnológico estructural²⁵². La crítica a la razón durante el siglo XVIII es coetánea a la aparición de la locura como enfermedad mental, para mantener excluidos a los locos en una clínica y apoderarse de ese modo de la propia razón mediante una subjetividad racional. Jürgen Habermas ve en Michel Foucault que la historia de la ciencia es en realidad la historia de la racionalidad porque persigue la constitución de la locura simétricamente a la constitución de la razón.²⁵³

La razón dormita antropológicamente mientras haya una renuncia a desenmascarar la razón centrada en el sujeto, y se propone renunciar a toda hermenéutica por profunda que sea “*que trata de sumergirse por debajo de la superficie del texto.*”²⁵⁴ Y aunque la hermenéutica procede en términos de desenmascaramiento,²⁵⁵ en el caso de Michel Foucault renuncia a lo heterogéneo en forma distinta a Bataille, pues lo heterogéneo no promete nada, en tanto que la hermenéutica sigue perteneciendo al mundo de la promesa,

²⁵⁰ Habermas, 286.

²⁵¹ Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*.

²⁵² Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 286.

²⁵³ Lo que habría que reparar sobre esta situación, es la conexión que realiza Jürgen Habermas con Schelling y su filosofía romántica, para identificar al demente excluido de la razón y de la comunicación racional, con trascendentes efectos para el ejercicio del Súper yo trascendental dominador, con efectos empíricos específicos, la cárcel y la clínica como zona de exclusión de los irracionales, inadaptados y rebeldes. Habermas, 287.

²⁵⁴ Habermas, 287.

²⁵⁵ Habermas, 287.

y obviamente el resultado es conceder, bajo la influencia de Nietzsche, a las ciencias humanas como una especie de anti ciencia, muy devaluadas.²⁵⁶

Michel Foucault coincide en que a mediados del siglo XVII y finales del siglo XVIII, se marca el drama de la historia de la razón porque constituye el paso a la modernidad mediante la filosofía kantiana y las nuevas ciencias humanas por censura a la historia de la cultura y de la historia social; a este tránsito Foucault les da el carácter de mudanzas.²⁵⁷

El fin de la modernidad y de la exclusión (en la forma de Michel Foucault) se da por las instituciones que se dedican a la atención de personas que necesitan cuidados especiales, ancianos y enfermos mentales. Pero igual que Bataille, aunque no recurre al concepto de heterogéneo, coloca a los criminales, vagabundos, libertinos y pobres excéntricos, como elementos de una monóloga razón progresiva que coloca en el centro al sujeto elevado a razón humana universal y convirtiendo en objeto a todo lo que encuentra a su paso²⁵⁸.

Por lo tanto, el desenmascaramiento de las ciencias humanas viene por su grado de especialización, precisamente para favorecer esa exclusión y ese carácter heterogéneo que ya había mencionado Bataille. Así, el derecho penal [ilustrado y liberal] sanciona y excluye; las clínicas y las especialidades médicas que tienen que ver con la conexión de las ciencias humanas, asumen el rol en la práctica de aislamiento vigilante.²⁵⁹ En resumen, instituciones al servicio de la razón para favorecer la exclusión y el yo trascendental. Un claro ejemplo de ello es el panóptico proyectado por Jeremy Bentham.²⁶⁰

Si hemos iniciado el análisis de esta obra de Michel Foucault bajo la perspectiva de Jürgen Habermas, con la idea del desenmascaramiento de las ciencias sociales²⁶¹, es por la

²⁵⁶ Habermas, 290.

²⁵⁷ Habermas, 291.

²⁵⁸ Habermas, 292.

²⁵⁹ Habermas, 293.

²⁶⁰ Se trata de una estructura donde encontramos la cuna de las ciencias humanas, y, por eso, esas disciplinas como la pedagogía, la sociología, la politología y la antropología cultural pueden acomodarse muy fácilmente a la tecnología del poder; por medio de instituciones cerradas encuentran por así decirlo su expresión arquitectónica. Habermas, 294.

²⁶¹ "La psicología y la sociología penetran con modelos prestados y modelos de objetividad extraños en un hombre que precisamente viene fijado por episteme moderna como objeto de investigaciones científicas [...]. Las ciencias humanas son y seguirán siendo pseudociencias porque no pueden penetrar la coacción que las

reprobación de sus instrumentos y técnicas, entre las cuales se encuentra la hermenéutica y sus hijas la interpretación, comprensión y aplicación. La visión de Michel Foucault pretende desterrar a la hermenéutica, porque la nueva historia no sirve a la comprensión, sino a la destrucción y dispersión “*de aquella trama de influencias que supuestamente une al historiador con su objeto*”.²⁶²

Ahora bien, según nuestro punto de vista, Jürgen Habermas recurre al pensamiento de Michel Foucault por su claridad y erudición en la crítica de la modernidad a partir del poder y sus instrumentos anexos de distinta índole, científicos, jurídicos, sociales, culturales, entre otros. Ello es evidente cuando afirma que:

El giro antropológico se apodera primero de la gramática, la historia natural y la economía, de aquellas ciencias que surgieron todavía durante la época clásica como ciencias taxonómicas. La gramática general es sustituida por la historia de las lenguas nacionales, los *tableaus* de la historia natural por la evolución de las especies, y el análisis de las riquezas por una teoría que hace derivar los valores de uso y cambio del gasto de la fuerza de trabajo.²⁶³

Sin embargo, cabe la precisión que las obras de Foucault siempre versaron en torno al sujeto, como queda de manifiesto en el curso lectivo 1981-1982, impartido en el *College de france*, editado bajo el título *Hermenéutica del Sujeto*,²⁶⁴ en el cual queda de manifiesto, entre otras cosas, las tres cuestiones que, según Michel Foucault van a atravesar todo el pensamiento occidental, el acceso a la verdad, la puesta en juego del sujeto por sí mismo en la inquietud que tiene de sí; y, el autoconocimiento.²⁶⁵

empuja al aporético redoblamiento del sujeto que se refiere asimismo y son incapaces de reconocer la voluntad de autoconocimiento y autocosificación.” Habermas, 316 y 317.

²⁶²“Es menester liberar a la historia de esa imagen [...]. En la que encontraba su justificación antropológica: la imagen de una memoria milenaria y colectiva que se ayudaba de documentos materiales para reencontrar la frescura de sus recuerdos.” “El sentido que se trata de encontrar a través de la hermenéutica en cada documento ha de ser cuestionada como la acción misma de interpretar, porque el comentario y las correspondientes ficciones que son la obra y el autor como creador de textos y también la reducción de los textos secundarios los primarios y en general la búsqueda de relaciones causales en la historia de las ideas, todo ello son instrumentos de una impermissible reducción de la complejidad, son procedimientos que tratan de poner diques a lo espontáneo, desbordar discursos que el intérprete que viene después se limita a recortar su talle y ajustarlos a su provinciano horizonte de interpretación y comprensión.” Habermas, 299 y 300.

²⁶³ Habermas, 316.

²⁶⁴ Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, 484.

²⁶⁵ Foucault, Michel, 294.

Jürgen Habermas señala: “Heidegger y Derrida trataron de proseguir el programa nietzscheano de crítica a la razón por vía de una destrucción de la metafísica, Michel Foucault pretende proseguirlo por vía de una destrucción de la ciencia histórica”²⁶⁶.

Por nuestra parte, consideramos conveniente resaltar algunos puntos del curso lectivo 1981-1982 en el Colegio de Francia, porque se refieren a la base histórica de Occidente respecto de la subjetividad y la verdad, a partir de la famosa frase délfica “conócete a ti mismo”²⁶⁷. Sobre todo, porque ese curso corresponde a los últimos años de vida de Michel Foucault y concentra todas las experiencias acumuladas de sus anteriores obras en las que puntillosamente alude al poder como algo inevitable dentro de la modernidad.

En ese seminario se hace hincapié en los elementos básicos de la subjetividad durante las épocas Clásica griega, Helenística y Romana, mucho antes de Descartes que, habría de significar un cambio radical en la concepción del propio sujeto y su relación con la verdad a partir del método cognitivo.

La lectura de los textos correspondientes a esas épocas (Clásica, Helenística y Romana), le permitieron a Michel Foucault rescatar la importancia de Sócrates, Jenofonte y Platón, específicamente el *Diálogo con Alcibíades*, para hacer énfasis en el regreso hacia el interior de uno mismo, en vía de preocupación, conocimiento, superación y salvación.²⁶⁸ Mirar hacia dentro de uno mismo representa las primeras inquietudes de nuestra mortalidad, para comprender al mundo exterior²⁶⁹.

²⁶⁶ Michel Foucault repasa las ciencias humanas mediante una historia que se presenta como anti ciencia. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 304.

²⁶⁷ Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*.

²⁶⁸ Ya en otra de sus obras: *Las palabras y las Cosas*, Michel Foucault se había ocupado de dos dimensiones del sujeto: la interna y la externa. En la primera se encuentra el individuo pensante con un conjunto de códigos fundamentales de tipo cultural, esquemas, técnicas, valores y jerarquía de prácticas a través de las cuales se obtiene la identidad del sujeto; mientras que, en el mundo de enfrente, se localizan las teorías científicas y sus interpretaciones filosóficas que explican un orden. El punto intermedio entre esas dos dimensiones es confuso, oscuro y sin duda menos fácil de analizar. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*.

²⁶⁹ Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, 15-54.

Tales reflexiones antropológicas parecen alejarse considerablemente de los anteriores trabajos de Michel Foucault sobre control y dominación a través de la razón²⁷⁰, para conceder un espacio importante a la meditación interior y al arte de vivir (*tekhnē tou biou*)²⁷¹. Para ello, se vale de Epicuro para rescatar las terapias del alma; de los estoicos rescata la *epimeleia heautou* [*Séneca cura sui y en Epicteto atraviesa la totalidad de las pláticas*].²⁷²

El recorrido por la Grecia Clásica, Helenística y Romana son verdaderas lecciones de la tradición occidental sobre la existencia del hombre, su actitud ante la vida, la superación del alma y de sus problemas a través de un conocimiento reflexivo interno por el que nos llevan, entre otros, Sócrates (por conducto de Platón) y Gregorio de Nisa, para darnos cuenta que al “*ocuparse de sí mismo*” se constituyeron, dice Foucault:

las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas que Occidente haya conocido, en referencia a las cuales les repito que no hay que atribuirle al cristianismo, sino mucho más a la moral de los primeros siglos antes de nuestra era y al principio de ésta (moral estoica, moral cínica y, hasta cierto punto, también la moral epicúrea)²⁷³.

Esta forma paradigmática de subjetividad, que podríamos llamar antigua, a través de la inquietud de sí y del autoconocimiento, fue recalificada filosóficamente por el momento cartesiano, con lo cual cambió la tradición y la propia subjetividad con la evidencia; “la evidencia tal como aparece, como se presenta, tal como se da, como se da efectivamente en la conciencia sin ninguna duda posible.”²⁷⁴

Enseguida Michel Foucault afirmaría categóricamente:

Por consiguiente, el rumbo cartesiano se refiere al autoconocimiento, al menos como forma de conciencia. Además, al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, era efectivamente este autoconocimiento (ya no con la forma de la prueba de la evidencia sino con la de

²⁷⁰ Tómese nota del contenido de otras obras escritas con anterioridad a los cursos lectivos anteriores a 1981, por ejemplo, *La Naturaleza Humana: Justicia Versus Poder; Vigilar y Castigar*, sólo por citar algunas. Foucault, *Vigilar y castigar*. Foucault, *La arqueología del saber*.

²⁷¹ Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, 95.

²⁷² Foucault, Michel, 25.

²⁷³ Foucault, Michel, 31.

²⁷⁴ Foucault, Michel, 32.

la indubitabilidad de mi existencia como sujeto) el que hacía del *conócete a ti mismo* un acceso fundamental a la verdad.²⁷⁵

A partir de estas consideraciones, señala, el momento cartesiano al recalificar el *“conócete a ti mismo”* y *“la inquietud de sí”* mediante la evidencia de sí (del sujeto), descalificó y excluyó del campo del pensamiento filosófico moderno aquellas formas de la tradición antigua.²⁷⁶

Sin embargo, Michel Foucault da cuenta que una de las características de Occidente es el tiempo dedicado a las reflexiones sobre la espiritualidad. En tal sentido, para que alguien pueda tener derecho a la espiritualidad debe pagar su precio mediante el esfuerzo, la disciplina y la constancia como formas de vida continua, porque incluso la verdad no llega al sujeto por el simple hecho de ser tal. En todo caso, es la recompensa de la acción a modo de reacción lo que posibilita el conocimiento del mundo circundante. Foucault lo dice de este modo: “Es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta en cierta medida y hasta cierto punto en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad.”²⁷⁷

Cuando estas afirmaciones se incorporan en la mente de las personas, aun en la época [pos] moderna, hay un trascendido, más allá de los momentos por los que uno puede identificar el desarrollo de la filosofía con relación al sujeto. Esa trascendencia está en la importancia que Michel Foucault le devuelve a la espiritualidad del sujeto, a partir de su propio esfuerzo y de la superación de sí para incrustarse en la verdad. Se trata de un esfuerzo reflexivo e intelectual por medio del cual se obtiene la superación de sí mismo.

Este momento espiritual a que se refiere Michel Foucault forma parte de la tradición occidental y puede encontrarse en el ascetismo, esos ejercicios religiosos que pretenden introspección, meditaciones de autosuperación y que pueden coincidir de algún modo con algunas prácticas religiosas. Pues sólo la transformación del sujeto permite el conocimiento de la verdad. Es una espiritualidad que el propio Michel Foucault hace coincidir con el *Dasein* abierto de Martin Heidegger.²⁷⁸

²⁷⁵Foucault, Michel, 32 y 33.

²⁷⁶ Foucault, Michel, 33.

²⁷⁷ Foucault, Michel, 33.

²⁷⁸ Foucault, Michel, 41 y 42.

El traslado entre espiritualidad y conocimiento se produce precisamente con *Descartes*. Foucault lo señala así:

Creo que la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso al verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento. Vale decir, a partir del momento en que, sin que se le pida ninguna otra cosa, sin que por eso su ser de sujeto se haya modificado o alterado, el filósofo (o el sabio, o simplemente quien busca la verdad) es capaz de reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso.²⁷⁹

Este reemplazo –de la espiritualidad por el conocimiento– se realiza con determinadas condiciones. Señala Michel Foucault que, de un lado, están las condiciones internas del acto de conocer y de las reglas que deben respetarse para tener acceso a la verdad:

condiciones formales, condiciones objetivas, reglas formales del método, estructura del objeto a conocer (“procedimientos de limitación de los discursos”)... “En cuanto a las otras condiciones, son extrínsecas, culturales, haber estudiado, tener una formación, inscribirse dentro de cierto consenso científico, condiciones morales, son condiciones intrínsecas al conocimiento, pero no conciernen a sujeto en su ser: sólo incumben al individuo en su existencia concreta y no a la estructura de sujeto como tal.²⁸⁰

Aquí hay un punto importante en esa relación entre subjetividad y verdad que rescata Michel Foucault, con ese esfuerzo formidable de ir a los datos históricos anteriores a Descartes, para enseñarnos cómo la tradición occidental reemplazó en el acto de conocer la espiritualidad por la implantación del método cartesiano, referente a la estructura del conocimiento, las formas metodológicas y sus resultados, netamente modernos y que coinciden precisamente con el inicio del método científico a partir de Galileo Galilei con quien se inaugura el nacimiento de la ciencia moderna.

Así, conviene preguntarnos ahora ¿hasta qué punto el momento de una tradición metódica (como la cartesiana) puede reemplazar totalmente a la espiritualidad en la construcción del conocimiento, cuando el sujeto sigue teniendo las mismas necesidades de sí mismo, pero sobre todo, cuando este conocimiento de la espiritualidad es abordado

²⁷⁹ Foucault, Michel, 36.

²⁸⁰ Foucault, Michel, 36 y 37.

después, con la debida proporción guardada, por Martin Heidegger con el *Dasein*; por Husserl a través de la fenomenología reflexiva, la retórica, el mito y el arte?

Precisamente, tal pregunta está respondida correctamente (a nuestro juicio) por el propio Michel Foucault. Dice que es tan trascendente la espiritualidad, ya sea durante el cristianismo o a través de la Reforma del entendimiento de Espinoza, incluso con Kant, que no desapareció. Tan es así, que pone énfasis en que es necesario reflexionar en que a partir de la filosofía del siglo XIX (Hegel, Schelling, Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Husserl²⁸¹ y Heidegger), el acto de conocimiento sigue ligado a las exigencias de la espiritualidad. “En todas estas filosofías, cierta estructura de espiritualidad intenta vincular el conocimiento, el acto de conocimiento, las condiciones de ese acto de conocimiento y sus efectos, a una transformación en el ser mismo de sujeto.”²⁸² Con ello, se rescata la tradición de la inquietud de sí.

Con estas afirmaciones se produce otro salto trascendente para entender el objeto de estudio de las ciencias del espíritu que, no se encuentran sujetas a las reglas estrictas de la positividad, precisamente porque requieren del esfuerzo de la disciplina, la actitud, la reflexión sobre el arte de vivir.

Hay que seguir conociendo las exposiciones del seminario de Michel Foucault en el *College de France* (1981-1982) para darnos cuenta que antes de Descartes la tradición cristiana a través de Santo Tomás y la Escolástica, pusieron en práctica la reflexión con el cristianismo fundado en la fe, con una vocación universal “*fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba el Dios, a la vez, su modelo...*”.²⁸³

Asimismo, Michel Foucault repara en que la confrontación que se produce en el cristianismo desde finales del siglo V (San Agustín) hasta el siglo XVII, durante esos 12 siglos el conflicto no se dio “*entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la*

²⁸¹ A través de las obras: *Crisis de las ciencias europeas y Fenomenología trascendental*.

²⁸² Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, 41 y 42.

²⁸³ Foucault, Michel, 40.

teología”, siendo la mejor prueba el florecimiento de todas esas prácticas del conocimiento espiritual, todo el conocimiento esotérico²⁸⁴.

El seminario de Michel Foucault en el *College de France* tiene importancia para la filosofía del sujeto, porque es un retorno histórico tras la huella del sujeto durante la antigüedad, cuya principal característica será representada por la espiritualidad en el arte de vivir (*tekhne tou biou*).²⁸⁵

Señala Michel Foucault que, los siglos I y II del periodo Helenístico y Romano es una evolución muy larga, en el cual surge el principio incondicionado de la inquietud de sí.²⁸⁶

Sin embargo, dentro de la tradición de la filosofía del sujeto,²⁸⁷ vale la pena también rescatar la presencia del otro, el prójimo, dentro del modelo de comportamiento social del individuo, en una conexión muy trivial pero necesaria con el *zoon politikon* aristotélico. Pero entendido como inquietud de sí²⁸⁸, el otro también debe ser salvado por nosotros, la primera persona del plural, en una especie de círculo virtuoso de salvación mutua y reciprocidad, también como parte de la cultura.²⁸⁹

Sin embargo, existe un concepto que identifica lo contrario y es antagónico al ocuparse de sí mismo. Este concepto es la estulticia, considerada como un descuido, como un dejarse llevar, abierto al mundo externo donde se mezclan en cierto modo pasiones, deseos, ambiciones y hábitos de pensamiento, es la persona que está expuesta a todos los vientos, contrario a la espiritualidad. La superación del *stultus* se logra a través de la inquietud de sí mediante la disciplina, para no dejarse caer en las pasiones.²⁹⁰ El *stultus* deja que la vida pase y cambia de opinión sin respiro. Por consiguiente, su vida, su existencia

²⁸⁴ Foucault, Michel, 40.

²⁸⁵ Foucault, Michel, 129.

²⁸⁶ Michel Foucault refiere que un principio incondicionado se representa como una regla aplicable a todos y practicable por todos sin ninguna condición previa de status y sin ninguna finalidad técnica profesional o social. Foucault, Michel, 130.

²⁸⁷ Foucault, Michel, 130.

²⁸⁸ “El sujeto tiene que sustituir el no-sujeto por el status de sujeto definido por la plenitud de la relación de sí consigo, tiene que constituirse como sujeto y en ello debe intervenir el otro.” Diríamos que esta relación con el otro, es a su vez y así lo consideramos nosotros, un elemento que identifica la línea argumentativa de la cultura a la que pertenecemos dentro de la tradición occidental. Foucault, Michel, 133.

²⁸⁹ Foucault, Michel, 169-85.

²⁹⁰ Foucault, Michel, 136.

transcurre sin memoria, ni voluntad. Por eso, hay en él un perpetuo cambio de modo de vida.²⁹¹

Así mismo, dentro de la raíz de la filosofía del sujeto el yo se transforma en objeto en la medida en que el sujeto quiere libremente, sin tener que tomar en cuenta las determinaciones externas, y, por lo tanto, el estulto es el que no quiere así mismo, que no ejerce voluntad, en una especie de desconexión entre voluntad y el yo. Esa desconexión representa la peor de las calamidades humanas porque se renuncia a sí mismo y a la inquietud de sí.

El pensamiento de Michel Foucault a través de sus obras emblemáticas,²⁹² desenmascara a las ciencias sociales en la recopilación de los discursos críticos de la modernidad en contra de la razón, apunta Jürgen Habermas.²⁹³ Pero, sobre todo, constituye una aduana obligada para la comprensión de la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

Además, con estas alusiones se trastocan otros puntos de contacto implícitos en las categorías de análisis de las ciencias sociales, metodología y resultados, así como de las ciencias humanas en general.

Efectivamente, Michel Foucault, en *Las Palabras y las Cosas*, habría de identificar tres tipos de saberes en el pensamiento moderno, desde el siglo XIX, porque las ciencias humanas no recibieron por vía de herencia un conocimiento *a priori*, sino hasta el momento en que se constituyen dentro de la cultura occidental “sobre aquello que hay que pensar y sobre aquello que hay que saber.”²⁹⁴ El nacimiento de la biología, economía y filología marcaron una ruta de progresos importantes destacables para la cultura europea y ordenados mediante “racionalidad empírica,”²⁹⁵ a través de la “interrogación del ser del hombre tomado como evidencia”.²⁹⁶

²⁹¹ Foucault, Michel, 136.

²⁹² *Vigilar y castigar, La Arqueología del saber, Las palabras y las cosas y Hermenéutica del sujeto*, principalmente.

²⁹³ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 285-317.

²⁹⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, 334 y 335.

²⁹⁵ Michel Foucault, 335.

²⁹⁶ Michel Foucault, 335.

Fue la diversificación de la epistemología en direcciones diferentes²⁹⁷ la que generó que las matemáticas se convirtieran en el prototipo del conocimiento y que se produjera inevitablemente en una plataforma obligada de comparación. Pero, en el caso de las ciencias humanas, la aparición de momentos empíricos dio lugar a que la *episteme* moderna tuviera cuando menos tres dimensiones, a saber: la dimensión matemática y física donde prevalece el orden, el encadenamiento deductivo y lineal de proposiciones evidentes o comprobadas;²⁹⁸ la dimensión de las ciencias de la vida, de la producción y de la distribución de las riquezas; y, una tercera dimensión referente a la reflexión filosófica como pensamiento de lo mismo²⁹⁹. En este último sentido, con la dimensión de la lingüística, de la biología y de la economía, se dibujó un plan común, apareciendo las diversas filosofías de la vida, del hombre enajenado, de las formas simbólicas, y también aparecieron en ese sentido las ontologías regionales, la vida del trabajo etc.: la formalización del pensamiento.³⁰⁰

Michel Foucault señala que, paradójicamente, las ciencias humanas no pertenecen a ninguna de esas tres dimensiones en estricto sentido, sino que a ellas corresponden los intersticios de cada una de esas dimensiones, diríamos que con una vocación transversal y ultrasistémica. Esta posición que Foucault reconoce como privilegio, coloca a las ciencias humanas en una relación con todas las otras formas del saber, las matemáticas, la biología, la economía y la ciencia del lenguaje, porque se refieren “en última instancia a ese modo de ser del hombre que la filosofía trata de pensar en el nivel de la finitud radical.”³⁰¹

Estas características *sui generis* hacen únicas a las ciencias humanas. Sobre ello diría Michel Foucault, tan difíciles de situar en una u otra dimensión³⁰², pero con el peligro consecuente de generar apropiaciones de saberes que pueden dar lugar a visiones que pueden ser categorizadas con nombres comprometidos como psicologismo, sociologismo, antropologismo,³⁰³ etc., porque ante el reconocimiento de que el hombre ya no ocupa un

²⁹⁷ Michel Foucault, 336.

²⁹⁸ Michel Foucault, 336.

²⁹⁹ Michel Foucault, 336 y 337.

³⁰⁰ Michel Foucault, 337.

³⁰¹ Michel Foucault, 337.

³⁰² Michel Foucault, 337 y 338.

³⁰³ Michel Foucault, 338.

punto central de la creación, las ciencias humanas se convierten en incertidumbre, por su afinidad con el tipo de saberes, sobre todo, con un carácter secundario derivado, pero también con la pretensión de universalidad.³⁰⁴

Dice Michel Foucault que el sitio de la ciencia del hombre está “[...] en la vecindad, en las fronteras inmediatas y todo a lo largo de esas ciencias en las que se trata de la vida, del trabajo y del lenguaje.”³⁰⁵ Sin embargo, más adelante apunta que son las representaciones al hablar, el sentido de las palabras, de las acciones y todo aquello que se extiende a su positividad³⁰⁶.

Por lo tanto, este excursus sobre el saber de las ciencias humanas tiene en Michel Foucault esta sentencia:

Es también el mismo caso de lo que hoy se llama las ciencias humanas; dibujan, cuando se les hace el análisis arqueológico, configuraciones perfectamente positivas; pero desde el momento en que se determinan esas configuraciones y la manera en que están dispuestas en la episteme moderna, se comprende por qué no pueden ser ciencias: en efecto, lo que las hace posibles es una cierta situación de vecindad con respecto a la biología, a la economía y la filología... Así, pues, es inútil decir que las ciencias humanas son falsas ciencias; no son ciencias en modo alguno; la configuración que define su positividad y las enraíza en la episteme moderna las pone, al mismo tiempo, fuera del estado de ser de las ciencias; y si se pregunta entonces por qué han tomado este título, bastará con recordar que pertenece a la definición arqueológica de su enraizamiento, que llaman y acogen la transferencia de modelos tomados de las ciencias.... La cultura occidental ha constituido, con frecuencia, bajo el nombre de hombre, un ser que, por un solo y único juego de razones, debe ser dominio positivo del saber y no puede ser objeto de ciencia.³⁰⁷

Si hemos recurrido a esta prolongada cita de Michel Foucault para exponer su punto de vista sobre las ciencias humanas, se debe, primero, a que compartimos totalmente este

³⁰⁴ Michel Foucault, 338.

³⁰⁵ Michel Foucault, 341.

³⁰⁶ Las ciencias humanas van más allá de su existencia fisiológica, se extiende a su positividad aquello que le permite vivir, trabajar, hablar, organizarse; por eso, puede traspasar esas dimensiones de la biología, la economía y la filología, de aquello que le da la posibilidad de ser hombre. Aquí quedarían incluidas no sólo esas formas objetivas, sino lo subyacente, comportamientos, actitudes gestos, frases; todo lo relacionado con la psicología, la sociología y la historia de las culturas etc. De tal manera que, la biología, la economía y la ciencia del lenguaje no carecen de exactitud o de rigor, están más bien como ciencias de la duplicación en una metaepistemológica... “así, todas las ciencias humanas se entrecruzan y pueden interpretarse siempre unas a otras, sus fronteras se borran las disciplinas intermedias y mixtas se multiplican indefinidamente es objeto propio acaba de disolverse “. Michel Foucault, 343-47.

³⁰⁷ Michel Foucault, 355-56.

punto de vista. En segundo lugar, porque esta descripción corresponde a las modificaciones que produjo la modernidad en el campo de las ciencias en esa fragmentación epistemológica y división de saberes, entre los cuales encontramos el de las ciencias humanas, y por supuesto el derecho, formas positivas de organización que se desenvuelven en tradiciones de sistemas, reglas y normas que, en el marco de los discursos de la modernidad se asumen como posiciones críticas de aquella tradición. Consideramos que, esa es la razón también por la que Jürgen Habermas enfatiza el pensamiento de Michel Foucault en esa parte donde interpreta a su modo lo siguiente:

Las ciencias humanas son y seguirán siendo pseudociencias porque no pueden penetrar la coacción que las empuja al aporético redoblamiento del sujeto que se refiere así mismo y son incapaces de reconocer la voluntad de autoconocimiento y autojustificación que estructuralmente generan.³⁰⁸

El desdoblamiento histórico de las ciencias, sus múltiples objetos de estudio y metodologías, la clasificación que de ellas se han realizado, los debates entre las ciencias llamadas exactas y las ciencias humanas, son el ambiente propicio para un excursus personal de nuestra parte.

La línea argumentativa explorada por Michel Foucault, es insistir en fijar la vista hacia el interior de sí, a pesar del contexto mundano en el que se desenvuelve continuamente el sujeto durante su existencia. Tal priorización de la espiritualidad en la descripción de la situación tradicional de las épocas Clásica, Helenística y Romana, base de la cultura occidental, hasta llegar al parteaguas representado por René Descartes, con quien se inicia un nuevo paradigma sobre la base del conocimiento, la evidencia y el método, coincidente a su vez con el nacimiento de la ciencia moderna, así como, por otra parte, las aseveraciones de que la modernidad no impidió la transmutación de la espiritualidad respecto de los objetos de estudio de las ciencias humanas, a través de biografías notables, Friedrich Nietzsche, Husserl, Heidegger, entre otros, nos permiten asumir una posición crítica frente a los modelos positivos que le adscriben a las ciencias humanas (entre otras al derecho) el mismo rango metodológico de las ciencias formales.

³⁰⁸Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 316 y 317.

En efecto, si seguimos la ruta marcada por Michel Foucault (*Las Palabras y las cosas* y *La Arqueología del saber*), observaremos que las llamadas ciencias humanas trabajan y construyen sus objetos de estudio en un plano objetivo representado por estructuras sociales, instituciones, teorías, paradigmas, normas jurídicas, reglas y principios, así como por medio del lenguaje técnico/práctico y rutinario, altamente comunitario, a partir del cual es perceptible un acuerdo tácito sobre su uso, en aras de mejorar la comprensión. Pero dentro de la *Arqueología del saber*, hay una separación entre los “dominios científicos” “y los territorios arqueológicos”, bajo principios de organización completamente distintos.³⁰⁹ Al primero corresponderían aquellos saberes que obedecen a leyes de construcción, “afirmaciones que tuvieran el mismo sentido, que dijieran la misma cosa, que fuesen tan verdaderas como ellas.”³¹⁰ En cambio, en el territorio arqueológico se pueden incluir textos literarios, filosóficos, científicos, ficciones, relatos, etc. De esta manera, Michel Foucault afirmaría: “La práctica discursiva no coincide con la elaboración científica a la cual puede dar lugar”. Por lo tanto, desde el ámbito del discurso no importan las diferencias entre la científicidad y las ciencias que carecen de ella.³¹¹

Sobre las bases de este antropologismo, compartimos la idea de que las ciencias sociales y humanas, aun cuando están provistas de un lenguaje universal y un método homogéneo con reconocimiento unánime³¹² para el tratamiento de sus objetos de estudio, carecen por necesidad del llamado rigor científico. Incluso, consideramos que siempre han estado desprovistas de este rigor. Si bien, a nivel discursivo (dogmático-teórico) sus objetos pueden ser problematizados y resueltos mediante estructuras lógicas, coherentes y uniformes, según el o los paradigmas conforme a los cuales se decida hacerlo. Sin embargo,

³⁰⁹ Foucault, *La arqueología del saber*, 308.

³¹⁰ Foucault, 308.

³¹¹ Sobre esta cuestión Claude Lévi-Strauss señalaría a través de la *Antropología Estructural* que, las ciencias sociales (derecho, economía, política y sociología) y humanas (lingüística, etnología, historia, arqueología, antropología, filosofía, lógica y psicología) carecen del rigor de las ciencias exactas naturales (física, biología, matemáticas, geometría y zoología); y, que, si bien utilizan el marbete de ciencia corresponde a una ficción semántica. La única coincidencia es: un lenguaje universal del que no está desprovisto ningún grupo humano; un método homogéneo de la lengua particular; y, un método reconocido por unanimidad. La diferencia está en los objetos observables. En las ciencias humanas y sociales sus objetos se encuentran supeditados a la interpretación de signos, actitudes, conductas determinada por la cultura. En tanto que en las ciencias exactas el objeto observable puede perdurar con sus variables. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*.

³¹² Lévi-Strauss.

a nivel práctico y utilitario, a la hora de la verdad, en los momentos últimos de su comprensión, son los valores, el buen juicio, la moralidad, la actitud y la espiritualidad los que deciden la solución considerada la más justa, equilibrada y equitativa, desde cualquier ámbito, lingüístico (discursivo-argumentativo), epistemológico (justificativo), cultura-tradición y paradigma (enfoque). Las instituciones jurídicas, sociales, culturales y políticas así han normado sus juicios: entre voluntad y poder. Incluso, en más de una ocasión, suele ser esa parte llamada impropriamente científica la que se erige en un obstáculo para la solución de problemas. Por lo tanto, tendremos que reconocer –quiméricamente– que han sido [y son] los buenos hombres quienes con su capacidad o incapacidad han contribuido a generar prácticas sociales, jurídicas y culturales en la medida de sus interpretaciones de este mundo.

Así, consideramos que, gracias a esta espiritualidad desarrollada por el hombre en su continuo vivir, a sus experiencias personales de convivencia comunitaria y a sus deseos internos, es como hemos logrado el progreso cultural y cognitivo.

Por supuesto en este posicionamiento no se ignora, ni queda de lado, la continua necesidad y tendencia del sujeto de transitar hacia la positividad en busca de seguridad, estabilidad y registro de la conducta. Pero lo que hemos querido enfatizar por nuestra parte, es a su vez esa continua conciencia de que lo positivo es también momentáneo, revisable, perfectible e inacabado, muy común a las ciencias sociales y humanas y que generalmente suele ser ignorado por la academia y los prácticos.

Jürgen Habermas no comparte el pensamiento de Michel Foucault, por considerar que la tradición filosófica de la conciencia condujo a un reduccionismo de la teoría del poder y de las ciencias humanas a un campo aporético y contradictorio,³¹³ incapaz de abandonar la filosofía del sujeto. Además, considera que lo abordado en la parte final de “*Las palabras y las cosas* fueron ya analizadas por Schiller, Fichte, Schelling y Hegel,” pero con resultados distintos³¹⁴.

³¹³ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 351 y 352.

³¹⁴ Habermas, 352.

I. El ascenso de la razón y de la filosofía del sujeto.

El contenido de este capítulo permite identificar la base teórica y conceptual de la investigación, para mostrar que la razón comunicativa y el entendimiento pueden generar una nueva centralidad en los paradigmas jurídicos de justicia contemporáneos en Occidente.

El propósito es fijar un marco de referencia y de autofundamentación que nos permita comprender de primera mano el inicio de una tradición (modernidad occidental), en cuya esencia sobresalen rasgos que *a posteriori* servirán para explicar su adaptación en nuestras culturas (América Latina y México) por medio de la Conquista; y, aunque de la modernidad podemos desprender discursos de distinta índole, para los objetivos de nuestra hipótesis hemos considerado hacerlo a partir de la razón, filosofía del sujeto, teoría del conocimiento y crítica.

Por eso, en este capítulo hemos iniciado con Descartes, una de las biografías más emblemáticas del racionalismo, precursor de la filosofía del sujeto y del método científico, cuyo desenlace es el ascenso de la razón en sus distintos significados y con lo cual el hombre ocupa el centro, convirtiéndose de esta manera en el objeto de todas las actividades humanas. Con este antropologismo nace un nuevo paradigma, se conciben nuevas herramientas intelectuales para la interpretación del mundo de la vida, cultura, tradiciones, conocimiento, organización social, política y derecho.

La precisión de Occidente es deliberada, porque nos ilustra sobre cierta tradición cultural y delimitaciones geográficas conectadas históricamente que, aun con diferencias ideológicas, como sucede, por ejemplo, entre Europa insular y Europa continental, o entre América del Norte y América Latina. Sin embargo, para efectos de comprensión de la justicia, de la sociedad, el derecho y el Estado, la modernidad occidental, según nuestro punto de vista, es un buen inicio para comprender la época actual en esos tópicos.

Lo que se muestra hasta aquí es el surgimiento de la modernidad, las personas que contribuyeron con ella y cómo es que la filosofía del sujeto y la razón se colocaron en el

centro, irradiando todo a su paso. Asimismo, se están mostrando en este capítulo a los principales críticos, a partir de Hegel y que, en el siglo XVIII, fue el primero en tomar conciencia de su tiempo y en forma retrospectiva iniciar la crítica de la razón y de la modernidad, "como la lechuza de Minerva que levanta el vuelo en el ocaso"³¹⁵ como él lo ha dicho para referirse a la vocación de la filosofía. Una crítica que por cierto ha tomado diferentes direcciones y matices, entre quienes se encuentran Friedrich Nietzsche, Horkheimer y Adorno, Martin Heidegger, Derrida, Bataille, Michel Foucault, Husserl y, sobre todo, Jürgen Habermas, en quien hemos encontrado la base teórica para esta investigación que ha elegido como hipótesis central mostrar que la razón comunicativa y el entendimiento pueden ocupar el centro en los paradigmas jurídicos de justicia contemporáneos de Occidente.

Por otra parte, en el recorrido narrativo de este capítulo se ha cuidado mantener el hilo conductor de la razón, modernidad y filosofía del sujeto, mediante un enfoque cognitivo o epistemológico que trastoca la autofundamentación de las ciencias sociales, en un afán de marcar distanciamiento con las llamadas ciencias formales (matemáticas, lógica aritmética, entre otras), con la intención de que desde ahora vaya conectando con el problema de la autofundamentación de la justicia.

En efecto, en este capítulo los esfuerzos se han dirigido a encontrar el centro de la razón, así como su decentración, porque consideramos que la temática de la justicia racional instituida durante la modernidad occidental, abreva de los mismos contenidos de la filosofía del sujeto y es sometida al mismo escrutinio crítico de la razón, pues en el antropologismo se han concebido herramientas intelectuales depositadas en modelos que se estiman agotados o que exigen ser sometidos a una reformulación ante los cambios sociales del siglo XXI.

³¹⁵ Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, introd.

Capítulo 2. De cómo la justicia moderna se occidentalizó y se decentra

2.1. El planteamiento de Habermas sobre la acción comunicativa, un primer paso.
 2.2. Un enfoque teórico de la sociedad moderna a partir de la racionalidad decentrada. 2.3. Occidente como centro y decentro de un modelo explicativo racional. 2.4. Comprensión decentrada de la justicia racional moderna. 2.5. La consolidación evidente de la justicia occidental decentrada.

2.1. El planteamiento de Habermas sobre la acción comunicativa, un primer paso.

La tesis central de esta investigación es que el entendimiento y la acción comunicativa son el nuevo centro de gravedad de la justicia contemporánea en Occidente. Con este enunciado se demuestra que hay una clara adhesión al pensamiento de Jürgen Habermas, principalmente a su obra cumbre: *Teoría de la Acción Comunicativa*.³¹⁶

El camino recorrido a través del capítulo anterior, consistió en mostrar cómo fue colocándose en el centro de la modernidad a la razón, a la subjetividad, al conocimiento y al hombre, elementos sustitutos de la fe, de la religiosidad y de la deidad, así como la exposición crítica a Kant, iniciada con Hegel en el siglo XVIII y continuada después por otros autores. El propósito ha sido mostrarnos el inicio ideológico de una época, su desarrollo, las vicisitudes más sobresalientes, el progreso y las críticas inherentes, principalmente desde las perspectivas filosófica y social.

El hilo conductor, o si se prefiere decir el interlocutor, ha sido la reconstrucción de la crítica que Jürgen Habermas hace de la época moderna, hasta ahora aludido someramente, porque de lo que se trataba en esos momentos iniciales de la investigación, era de marcar la línea argumentativa que eslabona todo el contenido de la tesis.

De este modo, la crítica a la filosofía del sujeto y a la razón, por medio de los autores citados en el Capítulo 1 de este trabajo, han sido bajo la propia perspectiva de Habermas.

³¹⁶ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*.

Pero, por supuesto, todavía sin llegar al análisis de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, en cuanto ortocentro de nuestro planteamiento. Ha sido a propósito tal postergación, porque hemos advertido y asumido que el propio Habermas en su estudio cumbre se refiere, primero, a la racionalidad, tema fundamental de la filosofía.³¹⁷ Después, conecta con las ciencias sociales, la ciencia política, la economía política, el derecho y toda la vida social.³¹⁸

Sin embargo, como lo advierte el propio Habermas en su estudio introductorio, la acción comunicativa se vincula (además de la racionalidad) con la sociedad en dos niveles, uno asociado con los paradigmas del mundo de la vida y el otro con el sistema. Sobre todo, "una teoría de la modernidad que explica el tipo de patologías sociales que hoy se tornan cada vez más visibles",³¹⁹ con lo cual aquellos ámbitos de acción comunicativa se estructuran bajo imperativos de sistemas de acción organizados autónomamente. Enseguida, además recalca que: "la *Teoría de la Acción Comunicativa* nos permite una categorización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad."³²⁰

Percibida así la *Teoría de la Acción Comunicativa*, vemos con claridad entonces que, la modernidad, la teoría de la sociedad (sociología) y el cuestionamiento teórico y empírico de "en qué sentido la modernización de las sociedades puede ser descrita como racionalización,"³²¹ son temas que nos conducen a comprender la modernidad en su mayor extensión posible en correlación con el concepto de Occidente.

No hay que perder de vista, en ese sentido, que la *Teoría de la Acción Comunicativa* es una obra escrita para los interesados en las cuestiones "de fundamentos de la teoría de la sociedad".³²²

³¹⁷ Habermas, Introducción.

³¹⁸ Habermas, 20-26.

³¹⁹ Habermas, 9 y 10.

³²⁰ Habermas, 10.

³²¹ Habermas, 11.

³²² Habermas, 13.

A partir de lo dicho, la justicia tampoco está desligada de la racionalidad, de los fundamentos de una teoría de la sociedad, de la forma en que normativamente se han modernizado las sociedades y el modo en que el centro sigue siendo la subjetividad, frente a lo cual la *Teoría de la Acción Comunicativa* es una puerta de salida y conforme a la cual esta tesis se encarga de desarrollar la hipótesis en un pequeño fragmento de ese gran trabajo, circunscrita sólo a mostrar que a través del entendimiento y la acción comunicativa de Habermas, la justicia tradicional occidental se mueve de su centro gravitacional, con efectos en un cambio de paradigma del derecho (internacional, constitucional y de legalidad) en sus vertientes sustantiva y procesal, con la consecuente nueva forma de comprensión jurídica de la justicia.

Para llegar a este punto hay dos presupuestos. Primero, considerar que la racionalización del derecho, a partir del pensamiento de Weber, institucionaliza acciones económicas y administrativas con arreglo a fines, separando subsistemas de acción también con arreglo "a fines de sus fundamentos prácticos morales,"³²³ con lo cual el derecho puede quedar desconectado de su valor evaluativo y asume un rol cognitivo instrumental.³²⁴ La consecuencia son dos tesis exploradas por Jürgen Habermas: "la pérdida del sentido y la pérdida de la libertad".³²⁵ El derecho se queda situado en estructuras diferenciadas de pretensiones de validez y provoca un conflicto frente "a un mismo ámbito de realidad."³²⁶ Estos conflictos propios de las sociedades, son abordados por Jürgen Habermas para sustentar la *Teoría de la Acción Comunicativa* y generar una puerta de salida que permita precisamente una reconciliación en esas tensiones, asumiendo que los valores culturales carecen de validez universal y se refieren a un concreto mundo de la vida.³²⁷ En segundo

³²³ Habermas, 316.

³²⁴ Habermas, 317.

³²⁵ Habermas, 317.

³²⁶ Habermas, 318.

³²⁷ Habermas, 69,320-329.

lugar, si hablamos de una decentración (no de descentración como sugiere el corrector del procesador de textos), del derecho y la justicia en el mundo de la vida racional al que pertenecemos,³²⁸ debemos partir del hecho de que hay una especie de comprensión mítica en el que cada sistema cultural genera "interpretaciones o imágenes del mundo,"³²⁹ reflejo de los grupos sociales y es lo que garantiza la cohesión en la diversidad.³³⁰ De modo tal que el mito aparece en un primer momento como el factor de cohesión.³³¹ No se trata de una cuestión lógica o semántica, sino de elementos categoriales que los individuos comparten en esa interpretación del mundo.³³² Es esta parte en la que Jürgen Habermas se adhiere al pensamiento de Piaget, para explicar la racionalidad de las imágenes del mundo en dimensiones cerradas y abiertas sobre la base de una pragmática formal que,³³³ con el auxilio de Weber y de la sociología de la religión, coincide en que dentro del aprendizaje el conocimiento pasa por distintas etapas en las que los contenidos son sometidos a niveles de capacidad en términos estructurales, produciéndose mutaciones en los sistemas de categorías. Dice: "Las interpretaciones de una etapa superada, cualquiera sea la textura que tengan *en lo que atañe a contenido*, quedan *categorialmente devaluadas* con el tránsito a la siguiente."³³⁴ En estos cambios se produce una devaluación de categorías incapaces de explicar el mundo en la forma tradicional y así es como se van produciendo transiciones a nuevos niveles de aprendizaje, en niveles objetivos, prácticas morales y prácticas

³²⁸ Habermas, 70.

³²⁹ Habermas, 70.

³³⁰ Habermas, 70.

³³¹ Habermas, 71.

³³² "Los distintos ámbitos de fenómenos son puestos en relación unos con otros y clasificados con los puntos de vista de la homología y la heterogeneidad, de la equivalencia y la desigualdad, de la identidad y la oposición." Habermas, 73 y 74.

³³³ Habermas, 99.

³³⁴ Habermas, 101.

estéticas,³³⁵ El resultado final, según Piaget, es un desarrollo cognitivo amplio en un sistema de referencia donde conviven el mundo objetivo y el mundo social frente al mundo subjetivo,³³⁶ para después acotar: “La evolución cognitiva significa en términos generales la decentración de una comprensión del mundo de cuño inicialmente egocéntrico.”³³⁷

La decentración de Piaget, entendida como alejamiento de un modelo interpretativo tradicional que, ya no responde a las expectativas del presente, no es antipática a la historia existencial de Heidegger, para quien la estructura del tiempo (pasado, presente y futuro) se compacta a través de la tradición generacional, la cultura y la reiteración, porque a nivel ontológico a la existencia le es indiferente el retroceso o el progreso,³³⁸ de modo que el concepto de evolución o involución pueden ser evaluados más bien desde la perspectiva histórica que Heidegger llama “vulgar,”³³⁹ como relación de sucesos marcados por momentos y espacios epocales.

A Heidegger le interesa explicar, desde la analítica existencial de la historia, primero, la diferencia entre una historia que él llama “vulgar,” respecto de otra llamada existencial, pues el “ser ahí” no es “temporal”, no está dentro de la historia, sino que, *“sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser;”*³⁴⁰ y, en segundo lugar, la esencia del tiempo a través de la tradición, cultura y reiteración que es a su vez el “ser ahí”, cada vez, con posibilidades de abierto, proyectado y resuelto, pero sin evaluar ni emitir juicios del pasado que se ha ido o del futuro que aún no llega, ambos actualizados en el aquí y ahora cada vez: el presente es lo que el pasado ha transferido por conducto de la cultura, la reiteración y la tradición generacional que, con actitud de abierto y resuelto se proyecta en algo que todavía no es.

³³⁵ Habermas, 101.

³³⁶ Habermas, 103.

³³⁷ Habermas, 103.

³³⁸ Heidegger, *El ser y el tiempo*, 416.

³³⁹ Heidegger, 408-14.

³⁴⁰ Heidegger, 407.

De tal manera que, las contingencias, las experiencias y las vicisitudes que ocurren en el uso vulgar del tiempo (historiografía) son fenómenos que corresponden a un nivel empírico u óntico, pero no al ser de los entes (ontológico).

En todo caso, la decentración de Piaget confirma a nivel empírico el modo en que ocurre el tránsito cultural y tradicional en el mundo de la vida cada vez, porque esas mudanzas interpretativas desde el punto de vista social o cognitivo no impactan o desplazan el contenido existencial de la historia en términos heideggerianos que, preconiza el tiempo en cuanto categoría filosófica y cultural, manteniéndose a salvo de los contenidos epocales “vulgares”, funestos o progresistas que testimonian las sociedades que han sido, que son y que serán. De este modo, la historia analítica-existencial es lo que es, abstracta y pura, reafirma el “ser ahí” en el mundo, cada vez, proyectado y resuelto como posibilidad.

Aclarado lo anterior, vale la pena hacer algunas precisiones, en aras de encontrar esa relación entre Piaget y Habermas en lo que ve a la decentración.

Para efectos del entendimiento, la coexistencia de los tres mundos (objetivo, social y subjetivo) permite una reflexión del mundo de la vida en el que coexisten también esfuerzos comunes de interpretación "en el sentido de una negociación cooperativa de definiciones de la situación."³⁴¹ La subjetividad permite distinguir el mundo externo, no sólo de nosotros mismos como intérpretes, "sino también los mundos subjetivos de los otros."³⁴² De esta manera, son los mundos subjetivos de los involucrados los que permiten “reflejar a modo de espejo lo objetivo, lo normativo y lo subjetivo del otro,”³⁴³ pues todo entendimiento debe concebirse como un proceso cooperativo de interpretación,³⁴⁴ en el horizonte de un mundo de la vida,³⁴⁵ en el cual se acumula el trabajo de interpretación realizado por generaciones pasadas que actúa como contrapeso conservador contra el

³⁴¹ Habermas, 103.

³⁴² Habermas, 103.

³⁴³ Habermas, 103.

³⁴⁴ Habermas, 103.

³⁴⁵ Habermas, 104.

riesgo de la inseguridad de disentir en ese nuevo proceso de entendimiento ante el nuevo conocimiento. De este modo, en la acción comunicativa los agentes se entienden a través de posiciones afirmativas o negativas "frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica".³⁴⁶

Sin embargo, Habermas refiere que esto cambia con la decentración de las imágenes del mundo,³⁴⁷ pues en la medida que esté más avanzado el proceso de decentración de la imagen del mundo "que es la que provee a los participantes del mencionado acervo de saber cultural, tanto menos será menester que la necesidad entendimiento quede cubierta de antemano por una interpretación del mundo de la vida sustraída a toda crítica.³⁴⁸ Habermas resalta que:

En la medida en que el mundo de la vida de un grupo social venga interpretado por una imagen mítica del mundo, los individuos pertenecientes a él se ven exonerados del peso de la interpretación, pero a la vez se ven privados de la oportunidad de llegar por sí mismos a un acuerdo susceptible de crítica. Mientras la imagen del mundo permanezca sociocéntrica en el sentido de Piaget no permite una diferenciación entre el mundo de los estados de cosas existentes, el mundo de las normas vigentes y el mundo de la vivencia subjetiva susceptible de expresión.³⁴⁹

Aquí está el atributo capital de la decentración desde las perspectivas social, filosófica y jurídica, porque a través de ella el conocimiento se proyecta en el saber cultural y las respuestas al problema de que se trate no están de antemano dadas mediante una interpretación del mundo de la vida sustraído a toda crítica, sino que se construyen cada vez, en esa línea argumentativa del *Dasein* de Martín Heidegger.

Consecuentemente, aquí está también parte de la justificación de la hipótesis de trabajo, porque hemos venido afirmando un cierto agotamiento de los modelos explicativos y justificativos de la justicia tradicional de Occidente, precisamente ante el desgaste de categorías que ya no responden a las expectativas del presente, ante nuevos conocimientos

³⁴⁶ Habermas, 104.

³⁴⁷ Habermas, 104.

³⁴⁸ Habermas, 104.

³⁴⁹ Habermas, 105.

procedentes de distintos ámbitos (científicos, sociales, filosóficos, normativos, fácticos, antropológicos, etcétera) y frente a lo cual se presentan otras alternativas. Esta tesis surge para explorar sólo una de esas alternativas, el entendimiento y la acción comunicativa como un nuevo centro de gravedad en la comprensión jurídica de la justicia.

Por otra parte, también hemos afirmado que la temática de la justicia abordada aquí debe ser concebida como parte de estructuras mayores, sobre todo, de carácter social y filosófico, a partir de lo cual el derecho atiende a desarrollar un rol de medios y fines. Esta es la razón por la cual, primero, tiene que ser justificado el momento racional en el cual el estado de naturaleza se incorpora a lo social y a todas las consecuencias de ese hecho; y, en segundo lugar, cómo es que esas superestructuras también se ven decentradas por hechos en el mundo de la vida occidental, así como su impacto en una teoría de la sociedad, en cuanto mundo de la vida y sistema, en la forma a que se refiere Jürgen Habermas.

Por lo tanto, así como en el capítulo anterior se hizo el esfuerzo por mostrar el ascenso de la razón, la subjetividad y la crítica, ahora nos proponemos develar cómo es que la justicia, conforme a la estructura de la modernidad occidental, transita de un estado de naturaleza a su incorporación social a través de un proceso racional fundacional. Este punto de partida se considera básico, porque no podría, según nuestro punto de vista, comprenderse a la justicia en su versión moderna sin antes averiguar cómo se produce la transformación racional, precisamente primer aspecto de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, pues para Habermas lo racional es siempre cognitivo.

También se considera conveniente mostrar de qué modo los conceptos modernidad, Occidente y razón se intercambian equivalentemente para explicar una teoría de la sociedad. Pues, si se logra comprender, como se espera, que Occidente no sólo cumple un rol de referencia, sino que es en sí mismo un modelo explicativo, lograremos explicar también la asunción de centro y decentro racional, causado por fenómenos sociales, culturales y jurídicos. Tal momento es crucial para la investigación, porque en la medida que justificamos paso a paso la importancia de Occidente, en ese modo abarcamos también el modo de ser de la justicia y su centro de gravedad moderna tradicional, porque –como también ya se ha dicho– la temática de la justicia no es independiente, sino subyacente a

los grandes temas de la modernidad: racionalidad, teoría de la sociedad (sociología), capitalismo, conocimiento, Estado, derecho, Constitución, desarrollo, derechos humanos, progreso, bienestar, entre otros.

2.2. Un enfoque teórico de la sociedad moderna a partir de la racionalidad decentrada.

Los grandes temas del hombre y de la sociedad que hoy forman parte de debates, también fueron tratados en otras épocas, aunque con distintas herramientas intelectuales y perspectivas. Por ejemplo, señala Emilio blanco, al introducir la obra *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, que la idea de describir preceptos para los gobernantes es "tan antigua como el hombre y tan moderna como el periodismo".³⁵⁰

¿En qué consiste, entonces, la novedad de que la sociedad tiene un fundamento racional? Consiste en que, a partir de la época moderna, la razón, la subjetividad, el conocimiento y el hombre están colocados en el centro de una nueva forma de pensamiento. En vocabulario de Piaget decimos que, el nuevo conocimiento y aprendizaje, desgastaron las categorías tradicionales de la fe, y que con la crítica y la razón surgen nuevas categorías a las que se atiende para explicar el mundo de la vida.

Este es el motivo por el cual la perspectiva inicial aborda la temática del conocimiento en la forma inaugural de la modernidad a través de Descartes con el *Discurso del Método*, así como con Kant, por medio de la *Crítica de la Razón Pura* y *Crítica de la Razón Práctica*.

Sin embargo, la razón, la subjetividad y el conocimiento, en cuanto se conectan con la interpretación del mundo de la vida, sociedad, ciencia, derecho, justicia y hombre, son categorías inherentes a la especialización del conocimiento y a las formas en que las ciencias disciplinan sus contenidos teóricos. Es por esa conexión y complejidad que en cierta medida esta tesis se refiere a la autofundamentación de las ciencias sociales (aunque sea lacónicamente) porque es a su vez la autofundamentación misma de la tesis.

En efecto, los problemas que suscita la justicia suelen ser los mismos que presentan las ciencias sociales en su autofundamentación respecto de sus objetos de estudio (deber,

³⁵⁰ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Introd.

hecho, conducta, relación, legalidad, moralidad, valor, derecho, libertad, etcétera) en constante tensión con las ciencias formales (matemáticas, lógica, aritmética, física). De ahí que, los conceptos binarios justicia/injusticia, validez/efectividad, validez/autoridad, bueno/malo, plausible/reprobable, entre otros propios de la razón práctica, abrevan de los marcos referenciales de la positividad y de la facticidad, exigibles en términos científicos o cognitivos.

En la búsqueda de mojoneras seguras rumbo a esos objetos de conocimiento, nos encontramos ante el hecho de la conexidad entre el hombre, sociedad e historia para fundamentar las ciencias del espíritu durante la modernidad,³⁵¹ y con la trascendencia que han tenido esos ámbitos del conocimiento para la justicia, desde el siglo XV hasta nuestros días.

A través de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Dilthey da cuenta cómo la historia de la filosofía tiene para Alemania un valor preponderante, lo mismo que la sociología para Inglaterra y Francia, con lo cual se destaca la confluencia para la tradición europea.³⁵²

Por lo tanto, la primera exigencia racional es dar cuenta histórica de las disciplinas o ciencias especializadas que han tratado al hombre en sus relaciones sociales y, con ello, la aparición de nuevas categorías sistematizadas bajo el concepto de sociología o teoría de la sociedad que, según nuestra apreciación, tendría en lo sucesivo dos contenidos racionales: el cognitivo y normativo.

A su vez, también es exigencia racional de esta investigación justificar cómo se producen esos cambios dentro de la sociedad moderna, a la cual corresponde un modo de ser concreto de justicia.

³⁵¹ En ese sentido, Dilthey diría: “El estudio del individuo, como unidad de vida del compuesto social, representa la condición previa para la investigación de los hechos que son abstraídos de la interacción de esas unidades de vida dentro de la sociedad”. Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, I:10.

³⁵² “Dos ciencias de título orgulloso, la filosofía de la historia en Alemania y la sociología en Inglaterra y Francia, pretenden ofrecernos un conocimiento de este tipo. El origen de una de estas ciencias se halla en la idea cristiana de la conexión interna de una educación progresiva en la historia de la humanidad. San Clemente y San Agustín la preparan, Vico, Lessing, Herder, Humboldt y Hegel la desarrollan. Dilthey, Wilhelm, I:33.

Desde luego, no se ignora la gran complejidad que representa identificar el punto de quiebre entre una época y otra.³⁵³ Es precisamente mediante la decentración como se van destrabando esas cuestiones poco a poco con la aparición de nuevas categorías comunicativas. Así, por ejemplo, la metafísica de Aristóteles recibe una transformación esencial.³⁵⁴ Incluso, en el análisis que realiza Husserl de las *Meditaciones Metafísicas*, advierte que existe cierto residuo escolástico filtrado en la filosofía de Descartes.³⁵⁵

Por eso, en la idea fundamental de la organización social también la filosofía de la historia va coincidiendo con la sociedad montada sobre la doctrina de las sustancias espirituales.³⁵⁶ Sobre ello, Dilthey habría de señalar que: "Y por eso la vida humana histórica consiste en la cooperación de la voluntad de esas sustancias creadas."³⁵⁷

De ahí que, ante el panorama difuso que va surgiendo entre una época y otra, específicamente entre la Edad Media y la modernidad, se van entrelazando conceptos que aborda la teología, con un efecto en el derecho natural, coincidente con el derecho divino, cuya titularidad reclamaba la iglesia, como camino para la salvación.³⁵⁸ Mientras San Agustín desarrolla sus propios conceptos sobre la autoridad divina, el poder monárquico va desarrollando, por otra parte, bajo la influencia del imperio romano tradicional, un entramado conceptual paralelo, generándose, de esta manera, una bifurcación entre Dios y el hombre. Sin embargo, como lo señala Dilthey: "[...] Sólo poco a poco las ideas eclesiástico-cristianas van penetrando la vida política y los canonistas la van introduciendo con fuerza creadora en la trama científica de la jurisprudencia positiva."³⁵⁹

³⁵³ "Esta característica de la unidad de pensamiento es inseparable de una teoría que encuentra su tarea peculiar precisamente en el conocimiento de la conexión del todo. Por eso la filosofía de la historia ha encontrado esta unidad, ora en un plan del curso histórico, ora en una idea fundamental, ora en una fórmula o en una unión de fórmulas que expresan la ley del desarrollo. La sociología (hablo únicamente de la escuela francesa) aumenta todavía esta pretensión, puesto que busca también una dirección científica de la sociedad que le sería proporcionada por la captación de esa conexión." Dilthey, Wilhelm, I: Introd.

³⁵⁴ En ese sentido, Dilthey diría que los pueblos modernos recibieron la herencia de la Edad Media y que ciencia natural del siglo XVI opera todavía "con fantasías de las relaciones psíquicas en los procesos naturales; Galileo y Descartes comienzan en la lucha victoriosa con esas representaciones residuales de la época metafísica." Dilthey, Wilhelm, I: 386.

³⁵⁵ Husserl, *Las conferencias de París*, 9.

³⁵⁶ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, I: 459.

³⁵⁷ Dilthey, Wilhelm, I: 459.

³⁵⁸ Dilthey, Wilhelm, I: 469.

³⁵⁹ Dilthey, Wilhelm, I: 469.

Por lo tanto, resulta claro que entre la historia de la filosofía, la historia de la ciencia y la historia de la sociedad, se va formando un continente de conceptos interdependientes que, sólo después de la aparición de las ciencias particulares, serán categorizadas con mayor claridad.³⁶⁰

El siglo XVIII sería trascendente para Europa y el resto de Occidente, incluidas las colonias de América, porque se generarían conocimientos científicos, políticos y sociales sobre la base de la libertad, la igualdad, soberanía e independencia.

Dilthey precisa que "obedeciendo a esta necesidad debía establecerse la conexión de todo el sistema de verdades científicas, partiendo de la matemática, y fundamentar, como su último miembro, la nueva ciencia redentora de la sociedad."³⁶¹

La ligazón de fragmentos procedentes de distintas fuentes del conocimiento, ante la necesidad de fundamentar las ciencias del espíritu como conciencia histórica o *Crítica de la Razón Histórica* en términos Diltheyianos, pondría énfasis en los pensamientos dentro de los límites de la vida, aunque ordenados en el rigor de las ciencias racionales (matemáticas, geometría, lógica, entre otras).

Así, la filosofía moderna centrada en la razón, tendría una característica que no presentaba en el pasado inmediato, a saber, veneración exacerbada por el orden y la ciencia. Meticulosamente en cada espacio de los discursos se alaba el conocimiento de la razón, la perfección del conocimiento matemático, físico, lógico y geométrico principalmente, siguiendo la tradición cartesiana. Ya para el Siglo de las Luces (XVIII), bajo la influencia del empirismo británico o racionalismo continental, las obras que tomaron como objeto de estudio la organización social y política, estaban muy preocupadas porque sus discursos cumplieran con esa alta exigencia de las ciencias exactas. No hay que olvidar que el concepto de ciencia de Copérnico, Galileo Galilei y Descartes, habían generado en el mundo occidental grandes aportaciones para el conocimiento.

³⁶⁰ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, I:489.

³⁶¹ "Condorcet y Saint-Simon fueron los precursores, Comte el fundador de esta ciencia amplísima de la sociedad, Stuart Mill su lógico y con Herbert Spencer y sus nociones más concretas comienzan a disiparse las fantasías que habían inspirado su fogosa juventud". Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, I:Introd.

Consecuentemente, si se considera, otra vez, el enunciado principal de la hipótesis: que la razón comunicativa y el entendimiento son la nueva centralidad de los paradigmas jurídicos de justicia contemporáneos, la historia de la filosofía brinda información trascendente, no sólo por la exigencia metodológica, que de por sí es razón suficiente, sino porque a través de la historia podemos localizar y explicar en su justo contexto aquellos conceptos surgidos de la modernidad, que poco a poco fueron transformándose a través de las variables surgidas *a posteriori* en la época contemporánea, pero, sobre todo, su conexión con la sociología.

Estas nuevas categorías racionales procedentes de distintas fuentes históricas, filosóficas y sociales conforman el gran plexo cognitivo del derecho y la justicia.

Por eso, el inicio de la modernidad occidental, analizado en retrospectiva, visualiza el tránsito de la Edad Media (feudal y cristiana, principalmente) hacia una nueva época, a partir de marcos referenciales, racionales y sistematizados que, *a posteriori*, permitirían el desarrollo de herramientas intelectuales para una nueva interpretación del mundo, desde distintas perspectivas, científica, social, política, jurídica y moral, es decir, sometidos a un proceso de reconstrucción. Mientras que en el pasado reciente Dios y la espiritualidad ocupan el centro de la existencia, explicada y ejercida por la Iglesia (en comunión con las monarquías y señores feudales), en la época naciente será el hombre, la naturaleza y la razón los que ocupen el nuevo centro, no sólo como conceptos interdependientes, sino conectados con un sentido epistemológico. De modo tal que, por esa conexión, la metodología moderna inicial, cuando toma como objeto de estudio al hombre en todas sus actividades humanas (políticas, morales, jurídicas y sociales), lo hace bajo las leyes de la naturaleza y de las ciencias formales (matemáticas, lógica y geometría) que ya traían consigo su propio desarrollo evolutivo.

Por lo tanto, los esfuerzos iniciales de la modernidad estarían concentrados en la fundamentación racional de un orden social “arrancado” de la naturaleza (no de Dios como en el pasado) y de sus leyes, para ser transformado en un orden social civilizado sobre la base de la subjetividad, del consenso y del entendimiento, muy similar a la metamorfosis de una larva para convertirse en mariposa. En ese sentido, la filosofía moderna de

Occidente, según nuestro punto de vista, unas veces se referirá a ese proceso de transformación cívica con carácter positivo plausible, y otras más se referirá a él con un sentido crítico, incluso denostativo, o bien, incorporándose otras variables novedosas.

La racionalidad aparece como la primera y novedosa exigencia del mundo moderno, ya sea como argumentos explicativos, interpretativos y justificativos de una situación. De hecho, la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas sienta sus bases en esa racionalidad preliminar, bajo el presupuesto de que los hombres son capaces de elegir juicios críticos para afirmar sus pretensiones y negar las de los otros en función de lenguaje, cultura y tradiciones, pero también de entenderse, comunicarse y convenir dentro de un rango de validez intersubjetivamente reconocido.³⁶²

Consecuentemente, cuando se abordan los temas del derecho y la justicia, la evocación de las biografías fundamentales de Occidente que tratan el tránsito del hombre en su estado natural a la sociedad es obligatoria racionalmente, por más clásicos y trillados que resulten ser, porque el acto primigenio de asociación requiere ser explicado y justificado intersubjetivamente.³⁶³

Así, la obra de Thomas Hobbes (1588-1679), bajo el título: *Del Ciudadano y Leviatán*, escrita en 1649, representa un esfuerzo para la creación de una ciencia política bajo un modelo de las “ciencias naturales, una reflexión sobre el hombre y los problemas de su mundo que le llevan desde el estado de la naturaleza,”³⁶⁴ señala Richard Tok en la presentación de esta obra que Thomas Hobbes, en su carácter de humanista del Renacimiento, realiza con perspectiva empírica.³⁶⁵

La veneración por la razón y perfección de la ciencia se notan con facilidad desde las primeras páginas *Del Ciudadano*. El estudio parte de la idea del estado de naturaleza en el que los hombres se encuentran originalmente y sin regla alguna, excepto la sumamente conocida del estado primitivo donde prevalece el mandato del vencedor, ante lo cual surge

³⁶² Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, 24-33.

³⁶³ Jürgen Habermas lo hace a partir de Hegel, el capitalismo de Marx, Weber, Horkheimer y Adorno.

³⁶⁴ Hobbes et al., *Del ciudadano*, Introd.

³⁶⁵ Hobbes et al., Introd.

el Estado como el ente que aglutina a varios hombres libres en su estado natural; y, así como esa unión surge por necesidad de autoprotección, las consecuencias son el poder y el derecho de coacción.³⁶⁶

El acto primigenio de asociación es por la necesidad de paz, seguridad y razón, que sólo la unidad del Estado puede lograr.³⁶⁷ El medio para hacerlo es el derecho, instrumento idóneo para el establecimiento de las libertades, la organización del Estado-sociedad y regulación de las relaciones entre los hombres libres³⁶⁸.

El hilo conductor de la obra va marcando una relación constante entre la razón-Estado-orden-coacción y fuerza,³⁶⁹ conceptos guiados por el binomio mandato-obediencia en función de la paz y defensa de la colectividad garantizadas por el soberano. Thomas Hobbes pretende la ordenación de un Estado común fundado en leyes.³⁷⁰ Es en el *Leviatán* donde se concentra la estructura y fundamento del llamado contrato social, tan recurrente en la filosofía política de la modernidad, incluso en los tiempos actuales en que se afirma la crisis de la gobernanza en todas sus modalidades, violencia, inseguridad, constitucionalidad, representación y legalidad. Por lo tanto, el contrato es el primer acto racional que encarna la existencia del Estado.

Thomas Hobbes admite que el arte es un reflejo de Dios que crea ese gran *Leviatán* llamada República o Estado que, no es sino el hombre artificial de mayor estatura y robustez que el natural.³⁷¹

El tema central es la razón, porque en el capítulo que le dedica a la ciencia y a la razón, equipara el conocimiento de la lógica y de la matemática al conocimiento de la

³⁶⁶ Hobbes et al., 10.

³⁶⁷ “Fuera de la sociedad civil, estamos protegidos sólo por nuestras fuerzas; en ella, por las fuerzas de todos. Sin ella, nadie está seguro de recoger el fruto de su trabajo; dentro de ella, todos tienen esa seguridad...; En el Estado reinan la razón, la paz y seguridad...” Hobbes et al., 18.

³⁶⁸ Hobbes et al., 13-15.

³⁶⁹ Hobbes et al., 18.

³⁷⁰ Parte de la definición de la ley de la naturaleza. Hace una distinción entre derecho y ley, concediendo que el derecho es libertad de hacer u omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de esas dos cosas. Hobbes et al., 171-80.

³⁷¹ “Para cuya protección y defensa fue instituido, y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida al movimiento al cuerpo entero” ...Hobbes et al., 65.

política, de las leyes y de la organización social,³⁷² señalando al extremo: “Porque la razón es, por sí misma, siempre, una razón exacta, como la aritmética es un arte cierto e infalible.”³⁷³

El *Leviatán* puede tener distintas interpretaciones y generar varias opiniones en diversos sentidos, científicos, morales, religiosos etcétera. Para nosotros su importancia radica en la evocación y fundamento de la ciencia y la razón para la organización social y política, pero, sobre todo, cuando se refiere al poder del Estado, logrado a partir del poder de varios hombres unidos por el consentimiento,³⁷⁴ ante la necesidad apremiante de seguridad y paz.³⁷⁵

La unión hace la fuerza, reza uno de los *slogans* triviales invocado por el sentido común y los hombres legos que, se encuentra presente en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, cuando refiere: “El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento de una persona natural o civil; tal es el poder de un Estado.”³⁷⁶ En esta cita hay una coherencia lógica básica, a saber: que la unidad, en cuanto suma de sus partes, es más fuerte y consistente que cada parte por separado. Por lo tanto, la fuerza está en el derecho de coacción a través de la espada.

Ahora bien, en el pensamiento hobbesiano el Estado es también una persona formada por varias unidades y pactos mutuos realizados entre sí. El Estado es el súper Yo cartesiano, considerado en colectivo como voluntad general, unido por el interés de la autoconservación y la paz, en esa relación necesaria entre soberano y súbditos a través de la ley.³⁷⁷

³⁷² “Los escritores de política suman pactos, uno con otro, para establecer deberes humanos; y los juristas leyes y hechos para determinar lo que es justo e injusto en las acciones de los individuos.” Hobbes et al., 101.

³⁷³ Hobbes et al., 102.

³⁷⁴ Hobbes et al., 146.

³⁷⁵ Hobbes et al., 146-49.

³⁷⁶ Hobbes et al., 146.

³⁷⁷ “Hecho esto, la multitud así única en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas*. Esta es la generación de aquel gran *Leviatán*, o más bien de aquel Dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa, porque en virtud de esta autoridad que se confiere por cada hombre particular el Estado posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país...” Hobbes et al., 193.

Ahora bien, el elemento básico a través del cual se abandona el estado natural del hombre es el consenso. Tal hecho ya supone, inicialmente, un número importante de cláusulas que regulen contraprestaciones mutuas. Muchas preguntas surgirán en este consenso, por ejemplo, ¿quiénes lo celebran? ¿Cuáles son las cláusulas mínimas? ¿Cuáles podrían ser las causas de rescisión o nulidad del consenso? ¿Por cuánto tiempo es la celebración del consenso? ¿Qué condiciones mínimas debe haber entre los contratantes antes de la celebración del consenso?

De las respuestas que pueden darse a estas preguntas, dependerá, a nuestro juicio, un entramado conceptual básico de la justicia moderna que colocará en el centro a la naturaleza-hombre-razón en plano horizontal e interdependientemente. Por eso, la filosofía política de la nueva época concentra sus esfuerzos en justificar la necesidad de este consenso para abandonar el estado natural del hombre, sobre la base de la libertad, igualdad y ley, principios fundamentales del sistema de justicia occidental. La Ilustración es para Occidente un marco de referencia mínimo para entender los temas relacionados con el hombre, la sociedad y el Estado, de ahí la importancia de seguir insistiendo en estos conceptos básicos de justicia derivados de la filosofía política.

Hobbes no será el único que, preocupado por la crisis social del momento, contribuiría en la Ilustración con la filosofía política³⁷⁸. Después vendría la obra de John Locke (1632-1704), bajo el título: *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*, escrito en 1690, en forma de dos ensayos, en cuya investigación, igual que Thomas Hobbes, inicia con la descripción de un estado de naturaleza reconocido en todos los hombres, bajo el principio de igualdad, *conditio sine qua non* anterior al poder político.³⁷⁹

La libertad es concomitante a la paz y a la preservación de la humanidad. Sólo la ley administrada por el Estado permite castigar a los infractores del contrato. En esta obra se

³⁷⁸ La Ilustración es un movimiento ideológico- cognitivo de cuya existencia se da cuenta principalmente en el XVIII, después de que la modernidad había recién mostrado su cara e inaugurado la filosofía del sujeto a través del “*cogito ergo sum*”, para dar prioridad a la razón como tema central de la ciencia, sociedad, organización política y antropologismo, para superar la espiritualidad fundada en el Dios omnipotente. Se trata de un proceso que, ciertamente, se produce en Europa en cuanto prototipo de lo que es el mundo occidental, en una especie de eurocentrismo. Pero Europa tiene que ser diferenciada entre la insular y la continental, cada una con sus propios procesos históricos y con sus aportaciones importantes para la Ilustración.

³⁷⁹ Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, 3.

legítima el poder punitivo del Estado y se genera el concepto penal de individuo peligroso cuando se atenta contra el vínculo que une a todos.³⁸⁰ Disposición netamente contractualista, centro gravitacional del derecho penal liberal, pero sobre todo, del derecho penal del enemigo, puesto en boga en el siglo XX, primero con Adolf Hitler entre 1933 a 1945, y mucho después, en 1985, a través de Günter Jakobs.³⁸¹

La obra de John Locke, considerado uno de los padres del pensamiento liberal moderno, equipara la ley a la razón, nadie queda autorizado a hacer daño a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, y, cuando procediera de este modo, la víctima tendría derecho a la reparación. Tal mandato es para los hombres, pero también para el soberano, y es en esta última parte en la que habría de trascender como derecho subjetivo público en las constituciones de Occidente.³⁸²

El estado de naturaleza sólo puede ser superado por un poder político cívico en forma de República, mediante tres poderes, legislativo, ejecutivo y federativo,³⁸³ en oposición al poder absolutista y tiránico, que convendría reemplazar por una comunidad legitimada, de tal manera que, la conquista esté prohibida como forma de dominación de unos contra otros.³⁸⁴

Por último, es trascendente destacar de este *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*, la importancia que John Locke concede al poder legislativo para los casos de la disolución del poder político, porque constituye el instrumento que da forma, orden y sentido al derecho, tanto para la institucionalización del nuevo orden, cuanto para la regulación de las relaciones entre los miembros de la comunidad.³⁸⁵

Por su parte, Montesquieu (1689-1755), a través del *Espíritu de las Leyes*, aporta su cuota dentro de la ciencia política, el liberalismo y el constitucionalismo que, junto a la

³⁸⁰ "... Porque tales son las dos únicas razones por las cuales un hombre puede legalmente causar daño a otro, que es lo que llamamos castigo... Cuando se desdeña y quiebra del vínculo que a todos asegura contra la violencia y el daño como transgresión contra toda la especie y contra la paz y seguridad de ella...." Locke, John, 5.

³⁸¹ Günther, Jakobs, *Criminalización en el estadio previo a la lesión de un bien jurídico*.

³⁸² Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, 4.

³⁸³ Locke, John, 73.

³⁸⁴ Locke, John, 109.

³⁸⁵ Locke, John, 131-40.

división de poderes y función de la ley, constituyen la consolidación de la filosofía del sujeto dentro de los ámbitos sociales, jurídicos y políticos de la modernidad, con la pretensión de superar la Edad Media y el cristianismo.

La referencia a la ley desde la perspectiva de Montesquieu, tiene el significado de razón, generalidad, regularidad, naturaleza y conducta.³⁸⁶ La Ilustración y concretamente la obra de Montesquieu, nos permite la construcción de conceptos básicos o fundamentales con los cuales habría de ser desarrollada la modernidad, libertad, ley, pueblo, contrato, convenio, voluntad general, poder, soberano, derechos civiles, democracia, etcétera, generadores de todo el desarrollo político y social que aglutina la filosofía política³⁸⁷.

El concepto de Constitución se adopta como la base de la legalidad; y, aunque toma como antecedente la Monarquía constitucional de Inglaterra, está ahí el embrión de lo que sería el constitucionalismo moderno con la división de poderes que hoy conocemos y su función básica, ejecutiva, legislativa y judicial.

Asimismo, el pensamiento de Montesquieu es el antecedente moderno del control constitucional, diferenciado de la función judicial común o de simple legalidad, asignándole un valor preponderante dentro del Estado republicano. En ese sentido, Montesquieu señala con precisión que la ley en su función general y abstracta puede ser previsor, ciega o excesiva, y que por eso, los jueces de la nación ordinarios (aquí hace énfasis a la función legalidad, cuya función está representada por el juez boca de la ley), “seres inanimados que no pueden mitigar la fuerza y el rigor de la ley misma”³⁸⁸. Enseguida viene la siguiente función protectora de la Constitución a través de la siguiente frase:

Por eso, es necesario que se constituya en tribunal, y juzgue, la parte del cuerpo legislativo a que dejamos hecha referencia, porque su autoridad suprema puede moderar la ley en favor de la ley misma, dictando un fallo menos riguroso que ella.³⁸⁹

El Espíritu de las Leyes es una obra trascendente para la vida política y jurídica de Occidente, por la diversidad y profundidad de sus temas. Contiene también garantías que

³⁸⁶ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, 6.

³⁸⁷ La determinación del poder como la suma de hombres libres para ser sometidos a la gobernanza del poder soberano y establecer como límites a la libertad la ley, son conceptos muy avanzados en la modernidad.

³⁸⁸ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, 108.

³⁸⁹ Montesquieu, 108.

hoy llamamos del debido proceso, con aplicación específica en materia penal. En el libro Duodécimo, dedicado a la exposición de las leyes que forman la libertad política en relación con el ciudadano, se establecen reglas para los actos privativos de la libertad; por ejemplo, dentro de las reglas especiales de un juicio justo, se destaca que para condenar a un hombre no basta un sólo testigo, porque frente a la afirmación de uno y la negación del acusado, hace falta la declaración de un tercero para llegar a la verdad.³⁹⁰

Con esa misma tradición cultural, Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), a través de su obra cumbre: *El Contrato Social*, marcó la pauta de una filosofía que, desde nuestro punto de vista, es rebelde como lo es la modernidad en sí misma a través de la razón frente a un *status quo* superable. Por supuesto, no dudamos en absoluto la trascendencia de este pensamiento para la Revolución Francesa de 1789, así como para la ideología independentista de los pueblos de América, sobre todo, América Latina, porque no debe ignorarse que los Estados Unidos de Norteamérica habían obtenido su independencia en 1776.

Desde las primeras líneas esbozadas en el *Contrato Social*, Rousseau considera que el hombre ha nacido libre y que en todas partes se halla entre cadenas.³⁹¹ Se trata de una dura expresión en contra de los regímenes monárquicos y feudales establecidos en gran parte de Europa.

La libertad se asume aquí como un derecho de rebelión, pero que no es fundado en la naturaleza en la forma pensada por su antecesor, Thomas Hobbes, sino en la convención, aunque coincide con él en que la libertad común es una consecuencia de la naturaleza del hombre. La convención está precedida también de la necesidad de autoconservación y autoseguridad, lo que es su propio estado de razón, un concepto muy moderno que refleja la centración de la razón en la organización del Estado-sociedad.

El discurso rebelde de la filosofía de Rousseau se endereza en contra del poder dominante. A su vez, pone énfasis en el fortalecimiento del soberano por derecho, producto de la convención.³⁹² Poder, sociedad, pacto, orden y derecho, son ficción y arte,

³⁹⁰ Montesquieu, 124.

³⁹¹ Rousseau, *El contrato social*, 6.

³⁹² Rousseau, 9.

subjetivamente transformadas en acciones. Cuando Rousseau se refiere a estos conceptos transforma la unión de cada uno de los miembros de una sociedad en el concepto de pueblo, unido para el ejercicio del poder y gobernanza.³⁹³

El pacto social a que se refiere Rousseau es un contrato entre hombres libres, con plena voluntad y movidos por la necesidad de la seguridad, la paz y cumplimiento de determinados fines, a través de contraprestaciones recíprocas: cada asociado enajena parte de su libertad a favor del bien común, a cambio de protección y seguridad del soberano.³⁹⁴ Esta transformación de darse a otros no implica la renuncia a uno mismo, sino que se permanece dentro de un cuerpo mayor. Así, surge otra ficción, análoga a la de pueblo, denominada ahora voluntad general.³⁹⁵

El resultado de esta asociación es un cuerpo general de carácter moral colectivo; cada individuo conserva su voz dentro de la asamblea con el nombre de República o cuerpo político. La relación entre súbditos y soberanos es recíproca, porque pertenecen al mismo cuerpo, sin que el soberano pueda hacer algo en perjuicio de la voluntad general. Una voluntad general considerada como bien común. En ese sentido, el bien común está referido por los intereses diferentes que sirven de vínculos sociales y ese interés común está en el propio acto de gobernar.³⁹⁶

En Rousseau el centro del pacto social está en el bien común y la voluntad general, constituida como persona moral producto de la unión de todos los miembros y recibe el nombre de soberanía.³⁹⁷

La contraprestación principal del contrato es que el tránsito de la libertad natural a la libertad civil no priva a los súbditos de su libertad. La ley es la que se encarga de mantener estos equilibrios y la sanidad de la relación entre el soberano y los asociados. La ley asume un papel central dentro de la tradición moderna, tanto en su carácter de general y abstracta, cuanto en su estructura y contenido, como fuente de derechos u obligaciones,³⁹⁸ primero

³⁹³ Rousseau, 14 y 15.

³⁹⁴ Rousseau, 16.

³⁹⁵ "Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo también a cada miembro como parte invisible del todo." Rousseau, 17.

³⁹⁶ Rousseau, 27.

³⁹⁷ Rousseau, 17.

³⁹⁸ Rousseau, 40-49.

como aspiración, luego como un hecho a través de la Revolución Francesa de 1789, y, poco después extrapolada al constitucionalismo moderno, por medio de derechos subjetivos para marcar los límites entre súbditos y poder. Por eso, históricamente las constituciones de los Estados modernos son la base de las libertades civiles y derechos políticos en Occidente.³⁹⁹

Ahora bien, sin duda que la filosofía liberal del siglo XVIII estaría incompleta sin la incorporación del pensamiento kantiano, sobre todo, a partir de la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Paz Perpetua*, porque proporciona elementos básicos a la concepción de la justicia moderna occidental.

En efecto, en el estudio introductorio elaborado por Francisco Larroyo, sobre la *Crítica de la Razón Pura*, se establece que el idealismo trascendental de Kant preconiza una justicia sobre la base del contrato, pero la diferencia con Juan Jacobo Rousseau, consiste en la perspectiva regulativa a través de normas que reconocen la libertad, igualdad y dignidad dentro de la comunidad, a través de la unión entre lo interno y lo externo de la conducta. De tal manera que, a partir de la *Crítica de la Razón Práctica* y de la *Paz Perpetua*, encontraremos elementos fundamentales de la justicia occidental,⁴⁰⁰ sobre la base de las normas, valores y principios,⁴⁰¹ para justificar desde el punto de vista filosófico lo que la filosofía liberal había expuesto con anterioridad.

Es conveniente tomar en cuenta desde ahora, que la metodología de la razón práctica no es como la metodología del conocimiento científico, entendida como un procedimiento a través del cual lo múltiple de un conocimiento se convierte en sistema,⁴⁰² sino que la metodología de la razón práctica debe entenderse en el modo como se puede proporcionar a las leyes de la razón en el ánimo del hombre sobre las máximas, con la doble vertiente, en sentido objetivo y subjetivo.

El idealismo trascendental de Immanuel Kant aporta a la justicia tradicional moderna, lo que sus predecesores ya habían establecido: el contrato y la convención, pues

³⁹⁹ Rousseau, 34-36.

⁴⁰⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Introd., XXII.

⁴⁰¹ Perelman, *De la justicia*, 54-56.

⁴⁰² Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 221.

no debe olvidarse que John Locke, Thomas Hobbes y Juan Jacobo Rousseau, sostuvieron que el individuo, para salir de su estado de naturaleza, obtener la paz y seguridad, necesita de un convenio⁴⁰³, mediante el estado civil, en donde prime la concordia y la armonía de todos los hombres.⁴⁰⁴

Ahora bien, sobre esta relación entre Kant y sus predecesores conviene hacer la siguiente reflexión en la que se encuentran dos conocimientos aparentemente separados: la sociología por un lado y la filosofía por el otro. Así, se tiene que en el contexto de la filosofía política liberal occidental, primero ocurre el contrato racional, la ley, la igualdad, la seguridad y la paz a nivel social; y, será hasta después, con Kant, que logren fundamentarse a nivel filosófico racional aquellos conceptos políticos a través de los imperativos categóricos e hipotéticos, así como con la libertad, igualdad y dignidad humanas elevadas al rango de autofín, por vía de conexión con Descartes, en cuyo caso la composición tripartita del *cogito ergo sum* (yo soy, yo pienso y yo existo) es ya racional *per se*, en cuanto conocimiento y norma (contención) para mantener en equilibrio al individuo. Consideramos que Kant lo confirma en este sentido.⁴⁰⁵

Con los elementos hasta ahora incorporados desde esta perspectiva histórica elemental, que coloca en el centro el consenso entre los gobernantes y gobernados a través de la ley, para marcar los límites entre aquel y éstos, en aras de lograr la seguridad, paz y bien común, el Estado se asume también en el centro de la distribución de la justicia con un carácter monopólico único, por medio de la división de poderes, funciones y atribuciones, mediante un marco mínimo de derechos subjetivos individuales, para hacerlos valer a través de procedimientos resueltos por integrantes del propio Estado. Esta situación excluye *per se* a cualquier otro individuo que no encarne al Estado en la búsqueda de la justicia, en una especie de negación de la etapa primitiva del derecho de la ley del talión o de la venganza privada que corresponden al estado de naturaleza.

⁴⁰³ En ese sentido, Immanuel Kant resalta tres elementos, a saber: derechos políticos de los hombres pertenecientes a un pueblo; derecho de gentes o de los estados en sus relaciones mutuas; y, derechos de todos los hombres como ciudadanos de un Estado universal cosmopolita.

⁴⁰⁴ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 238.

⁴⁰⁵ A nuestro juicio, a nivel cognitivo el resultado puede sintetizarse en que la filosofía se encontró al servicio de la sociología para justificar lo empírico en cuanto acción social y sistema. Esta será una relación constante entre esos dos ámbitos del conocimiento.

En la propia celebración del consenso, cuyas cláusulas son la ley, traducida en derechos de los ciudadanos, atribuciones y obligaciones del Estado, se puede conceder que hay una prórroga tácita mientras el Estado o las partes cumplan con lo pactado.

Occidente representa, aun con sus asegunes, una fuente confiable de conocimientos sistematizados y entrelazados en la ciencia, sociedad, Estado, política, derecho y, por supuesto, en materia de justicia. Europa continental e insular representan la continuación de la cultura griega y del derecho romano, fuente general de conceptos desarrollados *a posteriori* en cada una de sus regiones.⁴⁰⁶

América del Norte y América Latina, por supuesto, representan la continuidad de esos paradigmas culturales, jurídicos, sociales y políticos. Cada uno con una perspectiva concreta de interpretación de la justicia, según su filosofía política elemental y formas concretas de interpretar el mundo de la vida.

El seguimiento de un hilo conductor común en la tradición moderna occidental a partir de la razón, es útil para ilustrar sobre conceptos generales de conocimiento, sociedad, Estado y derecho, así como para identificar los paradigmas jurídicos de justicia. Pues por debajo del entramado de los grandes conceptos aparecen otros pequeños hilos, a modo de urdimbre, que van tomando direcciones y matices distintos a partir de esos tópicos muy abstractos (sociedad, ley, Estado y contrato) tratados por la filosofía política occidental.

La precisión es necesaria, porque en cada uno de los sistemas jurídicos existen reglas, procedimientos, instituciones y formas concretas de concebir la justicia por medio de herramientas epistemológicas, lenguaje, conocimiento y método, detrás de lo cual la argumentación sobre el derecho presenta las variables en función del sistema de que se trate.

Ahora bien, cuando invocamos la palabra justicia lo hacemos de primera mano en su sentido más extenso posible, para referenciar virtudes personales (rectitud, prudencia, moderación, corrección) o conceptos morales (bueno, plausible, justo, equitativo, generosidad, útil, entre otros). Pero, en el sentido moderno, la justicia está relacionada con esos conceptos grandes de sociedad, Estado y derecho. Por lo tanto, en estricto sentido,

⁴⁰⁶ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 20-23.

tiene que ver con derechos subjetivos públicos de las personas, relación entre éstas con el poder público, distribución de la riqueza, cargas tributarias, paz, seguridad pública y jurídica, siempre dentro de un sistema jurídico en cuyo centro se encuentra la Constitución.

Derivado de esta realidad, la justicia moderna sólo puede ser impartida por el Estado en el marco del derecho, pues a los ciudadanos les está vedado ese ejercicio. En este sentido, dentro imaginario ideal de la modernidad, una sociedad justa es aquella en que las relaciones de los individuos y de éstos con el poder están reguladas por leyes justas.

No obstante, el ordenamiento jurídico por sí mismo no garantiza su cumplimiento, y por eso, la justicia tiene su origen precisamente frente al concepto antagónico de injusticia, por el reclamo de una insatisfacción en las relaciones de las personas. Se trata de una tensión elevada a niveles teóricos, entre validez y efectividad de la ley, entre lo positivo y práctico, entre lo material y formal, con trascendencia en cada supuesto que exija decisiones concretas de justicia; y, por supuesto, con ello se originan antagonismos importantes para la teoría general del derecho, por ejemplo, positivismo vs iusnaturalismo, legalismo vs decisionismo, o, en su caso, ya en la operación de sistemas procesales, instituciones sobre actos específicos, como sucede, por ejemplo, entre un sistema tasado de valoración probatoria y uno de libre apreciación, así como un sistema de decisión de íntima convicción frente a otro de convicción justificativa o argumentativa.

Por lo tanto, aunque hoy nadie discute que el Estado moderno se sustenta en el consenso y la ley para preservar la paz y seguridad, principales condiciones de supervivencia del pacto. Sin embargo, cuando se asume el compromiso de analizar –como aquí se hace– esos hilos finos de la justicia, en contraposición a la clásica venganza privada del estado de naturaleza, va apareciendo la necesidad de ser precisos, develar los matices y seguir las rutas que nos lleven al espacio donde estos conceptos cobran vida asumiéndose como normas de acción, ya sea desde el punto de vista ético, moral o jurídico.

2.3. Occidente como centro y decentro de un modelo explicativo racional.

La *Teoría de la Acción Comunicativa*, obra magna de Jürgen Habermas y telón de fondo de esta investigación, dedica la primera parte al análisis de la racionalidad de la acción

y racionalización social⁴⁰⁷ dentro de la modernidad occidental. El punto de partida es la compilación de los artículos de sociología de la religión de Weber, sobre "el problema de la historia universal."⁴⁰⁸ Habermas desentraña este pensamiento para resaltar todos los fenómenos sociales que caracterizan a Occidente y que sólo ocurren en Occidente, con pretensión universal, sobre tres aspectos principales, sociedad, cultura y personalidad.⁴⁰⁹

En el aspecto social, Habermas rescata el pensamiento de Marx y Max Weber para denotar su empatía por el concepto de "modernización de la sociedad,"⁴¹⁰ a la que le adscribe el surgimiento de la empresa capitalista y el Estado tal como lo conocemos, donde se identifican, entre otros aspectos, la separación de la economía capitalista, separada de la hacienda doméstica, inversión, organización de la fuerza del trabajo, el uso de la técnica de los conocimientos científicos; en tanto que, respecto del Estado, emergen aspectos de control centralizado, disposición de un poder militar, la organización burocrática, monopolización de la creación del derecho y el empleo "legítimo de la fuerza".⁴¹¹

En lo que ve a la cultura, la racionalización de la modernidad occidental implica la técnica, la ciencia, el arte autónomo, así como una "ética regida por principios y anclada en la religión."⁴¹² La cultura racionalizada permite configurar el nacimiento de la sociedad moderna, mediante la separación entre derecho y moral,⁴¹³ cuyos rasgos se encuentran en la cita que realiza de Bendix, a saber: cualquier norma puede ser positiva y obedecida por las personas sujetas a la autoridad de una comunidad política; el derecho constituye un sistema de reglas en cuyo centro se encuentra la administración estatal que aplica aquel sistema aprobado; la posición de autoridad no implica un señorío de nobleza, sino cargos

⁴⁰⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*.

⁴⁰⁸ Habermas, 213 y 214.

⁴⁰⁹ Habermas, 214.

⁴¹⁰ Habermas, 214.

⁴¹¹ Habermas, 214-16.

⁴¹² Habermas, 216.

⁴¹³ Habermas, 219.

temporales con limitada autoridad; y, los ciudadanos que obedecen a la autoridad no es con la calidad de súbditos como en un reino o monarquía, sino a la ley en sentido abstracto y no al funcionario que las impone, con lo cual se reafirma el carácter general y de regularidad, por lo cual el derecho se funda en la legislación.⁴¹⁴

Finalmente, ligado a la cultura se encuentra el sistema de personalidad al que Jürgen Habermas le denomina "*ese modo metódico de vida*."⁴¹⁵ Igual que Weber, le otorga un interés superlativo por refrendar el nacimiento del capitalismo, a partir de una ética universalista, "y de base religiosa, que se adueñó de las capas portadoras del capitalismo..."⁴¹⁶.

Habermas puntualiza, sobre todo que:

La figura concreta de la ética protestante, centrada en torno a la idea de profesión, significa, en efecto, que el racionalismo ético proporciona el fundamento para una actitud cognoscitivo-instrumental frente a los procesos intramundanos, y en especial frente a las interacciones sociales en el ámbito del trabajo social. También la racionalización cognoscitiva y jurídica penetra en las orientaciones valorativas de este estilo de vida en la medida en que afecta a la esfera de la profesión.⁴¹⁷

Jürgen Habermas recurre a Weber para explicar la modernidad occidental a partir de la ciencia, la técnica, el capitalismo, la sociedad, el derecho, la cultura y la religión, categorías implícitas en el desarrollo y progreso del mundo de la vida, con influencia – o al menos con la pretensión– ecuménica, sobre las que hay que volver y transformarlas, cuya síntesis es considerar a la modernidad inconclusa. Habermas, por supuesto, se decanta por la alternativa de la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

Consecuentemente, por nuestra parte, en esa misma ruta, afirmamos que el entendimiento y la acción comunicativa, preconizada por Habermas, decentra a la justicia moderna de Occidente, pero, no sólo debido a las categorías o conceptos a los que él

⁴¹⁴ Habermas, 221 y 222.

⁴¹⁵ Habermas, 222.

⁴¹⁶ Habermas, 222 y 223.

⁴¹⁷ Habermas, 223.

recurre (ciencia, técnica, derecho, cultura, religión, principalmente), sino además, con la inclusión de otras categorías que se han hecho muy visibles desde principios del siglo XX hasta nuestros días sobre la base del poder, el comercio internacional, la delincuencia organizada transnacional, la hegemonía política después de la Segunda Guerra Mundial, entre otros fenómenos sociales que nos colocan justo en un mundo posmoderno altamente tecnificado, cientificista e industrializado: esto por una parte. Sin embargo, por otro lado, el acrecentamiento de la desigualdad, la migración, los conflictos internacionales, la pobreza extrema y el daño irreversible a nuestro hábitat.

Por estas razones, recurrir a Occidente implica colocarlo en el centro de un modelo que explica el modo de ser del mundo de la vida en el contexto moderno, pero, se decentra en la medida en que se adquiere un nuevo conocimiento y se transforman las categorías tradicionales de aquella modernidad a la que en principio no se le debe reprochar su deterioro, sino acudir a su transformación.

Efectivamente, la modernidad occidental no es sólo la referencia a un hecho concreto. Su connotación implica discusiones intelectuales entre distintos saberes, geográficos, históricos, culturales, científicos, religiosos, entre otros.⁴¹⁸ Por eso, no es la categorización de tales ámbitos cognitivos ni su clasificación lo que delimita su extensión, sino un conjunto de procesos bajo un mismo patrón histórico, el hombre en el tiempo y espacio modernos, a partir de una nueva época a la que el hombre y la razón arriban a su centro.⁴¹⁹

Para la hipótesis central de esta investigación, circunscrita a la afirmación de que el entendimiento y la acción comunicativa son el nuevo centro de gravedad para la comprensión jurídica de justicia, la modernidad occidental resulta capital, porque nos sitúa

⁴¹⁸ En el relato de Occidente entran en juego categorías tales como: mundo, civilizaciones, identidad cultural, multipolaridad y multicivilizacional, entre otras, que dan cuenta de las divergencias para consolidar una definición válida. Sin embargo, el análisis siempre no lleva a Europa como referencia inexorable. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, 14-65.

⁴¹⁹ En efecto, cuando se habla de la modernidad, debe hacerse gradualmente, con descansos y precisiones, evitando hasta donde sea posible las líneas rectas y continuas. La argumentación sobre ello se enfrenta a escollos y sinuosidades, precisión de momentos, paradas, veredas, caminos angostos, reducción y expansión de conceptos, según el contexto de que se trate, aunque siempre existirá la ventaja de hacerlo retrospectivamente.

en una época concreta a partir de la cual el mundo se interpreta con herramientas intelectuales comunes, cultura, tradiciones, costumbres, prácticas e ideología.⁴²⁰

Modernidad y Occidente coexisten transversalmente en la explicación de la ciencia, el capitalismo, la religión, la organización del poder, la sociedad, el arte, el derecho y la justicia.

Con mayor precisión, Jorge del Palacio, al introducir la obra de Samuel P. Huntington, trae a colación el pensamiento del sociólogo Edward Shils⁴²¹ (1959): "moderno significa ser occidental sin la carga de seguir a Occidente desligado, de alguna manera, de su origen geográfico y epicentro." En esta referencia se advierte una notoria carga argumentativa en favor de elementos geográficos para delimitar Occidente dentro de la tradición, fuente de discusiones, problemas y delimitaciones temporales.

Por eso, en el origen de la modernidad (siglo XV) Europa es Occidente, heredera de la cultura griega y del imperio romano, a la que después le son inherentes fenómenos sociales, políticos y religiosos con una historia común, Edad Media, judeocristianismo, Reforma, cristianismo, catolicismo, Ilustración, humanismo, capitalismo, comunismo y socialismo, entre otros que pueden ser filosóficos y jurídicos.

Se considera que, son precisamente estos fenómenos religiosos, ideológicos, políticos, sociales, comerciales, filosóficos y jurídicos los que tienen un impacto directo en la consolidación del hombre, la razón y la subjetividad en el centro de una época.

Para el propósito de esta tesis, erigida sobre la idea de que con el desarrollo de la modernidad hay un movimiento de decentración de la razón y de la subjetividad, resulta conveniente explicar, primero, cómo es que se llega al ascenso, porque de esta manera también la justicia al servicio del hombre, de la razón y de la subjetividad asciende al centro y se decentra.

⁴²⁰ Por ejemplo, cuando se hace referencia al capitalismo, hay una referencia histórica determinante, finales del siglo XV, sobre acumulación de riqueza y mercantilización, antecedente de la globalización. Wallerstein, *El capitalismo histórico*, 5-30. Pizarro Contador, *Immanuel Wallerstein*.

⁴²¹Huntington, *¿Choque de civilizaciones?*, Introducción.

Así, por ejemplo, Max Weber se refiere a la conexión entre capitalismo y protestantismo de Occidente, no niega que en otras latitudes, ni en otros tiempos distintos a la modernidad se haya producido un intercambio de mercancías a gran escala en países como Egipto, la India, Babilonia, China, entre otros, o que tampoco haya habido una contribución artística y científica desde otras latitudes, pero sólo en Occidente encontraremos la sistematización de un conocimiento generado con el mismo patrón.⁴²²

Ahora bien, la religión, la reforma protestante y el capitalismo, aunque tienen distinta base teórica, son fenómenos unidos por la contigencia de la causa, cultura, tiempo y espacio, incluso, una correspondencia mutua para la comprensión del Estado, sociedad y derecho. Es precisamente entre los intersticios de esas relaciones en las que encuentra sentido aludir a esos eventos históricos con los cuales la subjetividad y la razón del hombre asumen el rol de ser objeto de las instituciones sociales del programa moderno-liberal; y, en consecuencia, un modo de ser concreto de la comprensión jurídica de la justicia.

Si bien, en la narrativa de la modernidad occidental no hay referentes únicos y uniformes, sino argumentos difusos o contradictorios que podrían negar, por ejemplo, la propia connotación de Occidente. Sin embargo, consideramos que Occidente es innegable por sí mismo, debido a hechos que corroboran su existencia irrefutablemente, sea como región, ideología, organización, desarrollo o poder hegemónico, de ayer y hoy. Sin duda, se trata de una temática no agotada⁴²³ y de la que aquí, para efectos de la investigación, sólo nos enfocaremos en algunos de sus elementos.

El primer referente a Occidente es geográfico y su epicentro Europa⁴²⁴ (continental e insular). Después, a modo de onda sísmica, se extendería a los Países Bajos, Italia, Nueva

⁴²² Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 9-26.

⁴²³ Tan es así que, hoy se habla del crepúsculo occidental a través de la indigenización y el resurgimiento de las culturas no occidentales, debido a factores como la demografía y la migración, la reafirmación de Asia y el resurgimiento islámico, frente a desafíos inéditos. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, 74-115.

⁴²⁴ Oliver Kozlarek comparte también este punto de vista; no niega que Occidente haya sido el embrión biográfico y fuente primigenia de una ideología explicativa y sistematizada, como fue explorado en su tiempo por Adorno y Horkheimer. Kozlarek, *Modernidad Como Conciencia Del Mundo*, 14 y 15.

Inglaterra, Ginebra, Holanda, Polonia, Alemania, Estados Unidos de Norteamérica, entre otros, vinculados con lo que Weber llama el espíritu del capitalismo, bajo la influencia de la ética protestante y el cristianismo en el desarrollo, el comercio, la productividad, la riqueza y la profesionalización en el trabajo.⁴²⁵

Un segundo elemento referencial para la modernidad occidental es el capitalismo⁴²⁶, objeto de estudio al que Max Weber le adscribe tradiciones jurídicas, religiosas, de comercio, culturales, científicas, filosóficas y de poder, situadas transversalmente.⁴²⁷

Será el capitalismo, precisamente, en torno al cual escribirían Carlos Marx y Federico Engels siguiendo la tradición dialéctica hegeliana sobre la lucha de clases, el capital y el trabajo. Para la tradición jurídica occidental esta perspectiva se relaciona directamente con el derecho y la justicia, porque estos criterios ideológicos suponen que dentro de los principios de acondicionamiento de la superestructura se encuentran la economía y el poder, cuyas consecuencias lógicas son la existencia de un sistema de justicia integrado a esa superestructura hasta formar un engranaje en el que por supuesto la categoría principal no es la justicia en sí misma.⁴²⁸

Por lo tanto, el capitalismo, en cuanto fenómeno económico, social, político y cultural, es también jurídico y de un modo de ser de la justicia. De ahí que, Occidente representa el origen de un paradigma económico y social vigente y exponencialmente proyectado hacia el futuro. Es una referencia obligada en esta temática. Sobre todo, para comprender el ascenso del hombre, la razón y la subjetividad bajo las mismas categorías y a la par del capital.

Otros de los referentes de la modernidad occidental se circunscriben a ciertas categorías de análisis básicas de carácter cognitivo en la razón, orden, sentido, subjetividad,

⁴²⁵ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 115-213.

⁴²⁶ Además, como lo señala Bolívar Echeverría "Será precisamente este "éxito histórico" de la respuesta occidental el que hará del Occidente romano cristiano un Occidente ya propiamente europeo y capitalista. Lugar de origen y centro de irradiación de la modernidad capitalista, la Europa "histórica" se identifica con lo moderno y lo capitalista. No hay que olvidar, sin embargo, que, aparte de ella, ha habido y hay otras Europas "perdedoras", minoritarias, clandestinas o incluso inconscientes, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno". Echeverría, *¿Qué Es la Modernidad?*, 19.

⁴²⁷ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 115-20.

⁴²⁸ Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, prólogo.

libertad, interdependencia, ciencia⁴²⁹, liberalismo económico, autoridad, práctica, distribución racional de la riqueza y de los recursos naturales, democracia racional, ordenamiento jurídico liberal.⁴³⁰ Por supuesto, en el modo que aquí hablamos de la modernidad no es sólo con referencia a una época específica, sino como categoría filosófica y cultural.

Efectivamente, la colocación de Occidente en el centro de un modelo explicativo, encuentra su razón de ser en un conjunto de acontecimientos a los que se les adscribe un tiempo y espacio determinados, en este caso la modernidad, entre los siglos XV a XVIII, en donde confluyen cultura, sociedad, política, derecho y justicia. De otro modo, sería indiferente no elegir un punto de partida y bajo esa óptica abarcar otros modelos explicativos que tienen otros orígenes y modos de ser distintos, como podría ser Oriente, Medio Oriente o Asia que, son cuna de culturas antiguas, pero que, para efectos de esta investigación no guardan relación con el derecho y la justicia en el modo de ser occidental.

Por otra parte, la elección de Occidente en cuanto modelo explicativo referencial de la modernidad en nuestra tradición incluye comportamientos sociales que vienen sucediendo desde el siglo XV, a través de reemplazos continuos y progresivos en cuya fundamentación subyace la obsolescencia de las conductas anteriores, bajo el signo del progreso.⁴³¹

Lo moderno se relaciona, en la forma apuntada por Echeverría, con “la confianza inmediata (“terrenal”) de la técnica”, en la convicción del progreso de la humanidad a través de la experiencia en el breve tiempo de la vida. De ahí que, “la muerte de Dios”, “el

⁴²⁹ Así, por ejemplo, en la modernidad existe una estructura uniforme en el inicio y desarrollo de la ciencia a partir de Galileo Galilei, el desarrollo de la química a través de Meyer y Mendeleev en 1870, a través de la tabla periódica de los elementos; la física a través del desarrollo del átomo de Maxwell, Boltzmann, Gibbs, con la técnica estadística, Niels Bohr, Max Planck, W.Ostwald, Erns Mach, etcétera. Marcos, Alfredo, *Pierre Duhem: La filosofía de la ciencia en sus orígenes.*, 30 y 31.

⁴³⁰ Harari, *Sapiens*, 429.

⁴³¹ “Una versión espacial o geográfica de este progresismo se presenta en otro fenómeno moderno: la determinación de la ciudad como el lugar propio de lo humano. De acuerdo con esta práctica, ese lugar, que solía ser el campo, el orbe rural, habría dejado de residir en él y habría pasado a concentrarse justamente en el sitio del progreso técnico; allí donde se asienta, se desarrolla y se aprovecha, a través del cálculo mercantil, la aplicación técnica de la razón matematizadora”. Echeverría, *¿Qué Es la Modernidad?*, 2-4.

desencantamiento" (Max Weber) del mundo y la desdeificación (Heidegger),⁴³² le viene muy bien a la descripción de este contexto.

Desde luego, el debate sobre la modernidad y Occidente está muy lejos de declararse agotado, porque en el desprendimiento de la universalización de lo europeo, desde los distintos frentes (ideológico, cultural, científico y social), entran en conflicto hechos históricos importantes y sobre los que no hay consenso. Sin embargo, señala Oliver Kozlarek, lo más importante es desprendernos de un provincialismo mal entendido y atender a lo que es común a todos los seres humanos, aun con sus diferencias.⁴³³

En tal sentido, el humanismo teórico y sistematizado, por una parte, sólo puede ser comprendido a partir de las luchas constantes generadas en el seno del cristianismo, de los reinos feudales y monárquicos, y, por otro lado, con los movimientos sociales emblemáticos de Europa, por ejemplo, la Revolución industrial y la Revolución Francesa de 1789, sólo por citar algunos que, se sustentan en la libertad, el progreso, la igualdad y la ley.

El interés por identificar Europa en el centro de una época, se ve como una aduana obligada en nuestro carácter de latinoamericanos,⁴³⁴ porque aun considerando los contextos sociales distintos, el mal llamado universalismo europeo merece un análisis desde nuestra perspectiva, con ajustes temporales que, por supuesto, no pueden ser soslayados con relación a determinados eventos, como en el caso de esta investigación, cuyo objeto de estudio es la comprensión jurídica de la justicia, muy identificada con la universalidad, aun con matizaciones y tropicalizaciones.⁴³⁵

⁴³² Echeverría, 5.

⁴³³ Kozlarek, *Modernidad Como Conciencia Del Mundo*, prefacio.

⁴³⁴ En efecto, si bien lo occidental incluye tres componentes geográficos, Europa, Norteamérica y Latinoamérica, se precisa que en lo que ve a nuestro continente hispanoparlante se agrega el componente de desarrollo y esa situación implica opiniones divergentes: aquellos que se consideran parte de occidente y los que no. Sobre todo, la situación es mucho más compleja cuando se incorpora a las civilizaciones de América latina el carácter indígena, ausente en Norteamérica, con mucho mayor pronunciamiento en América Central, México, Perú y Bolivia, ausente en Argentina y Chile. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, 48-52.

⁴³⁵ Estamos dentro de la ruta correcta, porque se toma la modernidad occidental como orientación para explicar temas sociales, jurídicos, políticos y culturales, pues la bondad de la teoría es precisamente su nivel de abstracción que Toulmin le atribuye precisamente al concepto teórico, independiente del contexto, para hacer coincidir el proyecto del orden moderno, de la naturaleza, el cosmos y de la *polis*. Kozlarek, 18-37.

Por supuesto que, los procesos históricos a los cuales se encuentra ligada América y Europa (como referencia auténtica a Occidente) están conectados también con fenómenos generados dentro de la propia Ilustración, como suele ser la guerra de independencia, la organización del Estado y la institucionalización de prácticas sociales y políticas ensayadas en otras latitudes. Por lo tanto, la conciencia de lo moderno, en la forma estudiada por Kozlarek, puede ser un proyecto inconcluso y diferente,⁴³⁶ pero con un valor importante para la sociología y otras maneras de conectarse con el mundo, el derecho, la política, la ciencia y la cultura,⁴³⁷ bajo una misma idea, a pesar de las diferencias normales de los seres humanos.⁴³⁸

Detrás de estos acontecimientos siempre hay aspectos normativos, sociales y culturales con un modo de ser concreto de justicia en sentido amplio, desde la función pública del Estado moderno, las atribuciones de sus agentes, las formas procesales de acceso, la distribución de competencias entre los distintos entes públicos y las relaciones entre el Estado y los particulares.

El origen y desarrollo del humanismo tienen en Occidente un contexto de experiencias, luchas sangrientas e intelectuales por mejorar las situaciones de las personas. Hay momentos críticos donde se rompen los elementos que dan soporte al Estado moderno: autoridad, orden y ley. Después, la búsqueda por la estabilidad pulula otra vez sobre esos elementos, pero con un nuevo estado de cosas y un nuevo concepto de orden. Así ha ocurrido con la primera y la segunda guerras mundiales, de las que han surgido un nuevo orden internacional, nuevas exigencias de convivencia a nivel global y cierta estabilidad ecuménica.

Pero la búsqueda por la justicia no se detiene, sigue los mismos derroteros de los afluentes de Heráclito, porque ya se ha visto históricamente que la naturaleza humana se alza contra toda forma de opresión.

La situación a la que pueden enfrentarse, tanto la delimitación, cuanto la definición de modernidad, deriva de las teorías que se han generado por necesidad y pretensión de

⁴³⁶ Kozlarek, 40.

⁴³⁷ Kozlarek, 53.

⁴³⁸ Kozlarek, 54.

una teoría global para clasificar el mundo en categorías económicas, de primer y tercer mundo.⁴³⁹ A esta pretensión Oliver le llama una trampa epistemológica, iniciada con la descolonización y la Segunda Guerra Mundial, principalmente, donde los principales protagonistas son la perspectiva estadounidense y el modelo soviético.⁴⁴⁰

En derivación de ello, consideramos que se produce una discriminación o categorización malintencionada entre hegemónicos y dependientes, entre pobres y ricos, de modo que, cuando referimos a Occidente, suele utilizarse en sentido selectivo la alusión al poder político y económico.

Tal insistencia sobre la modernidad occidental está justificada, entre otras cosas, por el hecho de sus implicaciones sociales y en la configuración de una sociología de experiencias que vendría a romper con el paradigma de una sociología tradicional, universal y omnímoda, para ceder un espacio a los contextos distintos que, fuera de las categorías de Occidente, forman parte también de la conciencia del mundo actual.⁴⁴¹

Es obvio que el discernimiento de las categorías de Occidente, la alusión a las experiencias y la necesidad de contenidos teóricos sistematizados desde la perspectiva social y jurídica, guarda una íntima relación con aquellos aspectos de insatisfacción por un *status quo* que ya no responde a las expectativas ni a las realidades de una época.

América Latina reclama también un lugar en la conciencia del mundo, en un intento por salir del molde tradicional representado por la hegemonía política y económica, para asumir la importancia de la práctica diaria, la independencia cognitiva y su posición frente al resto del mundo, capaz de legitimar una posición epistemológica válida, no sólo para el pensamiento del tercer mundo, sino para el resto de la ecúmene, porque, de cualquier manera, las teorías de la modernización fracasaron en su idea de elegir un paradigma válido para todo tiempo y lugar, ante lo cual hoy es una exigencia concreta mirar al punto donde se genera el proceso social, como un laboratorio de hechos novedosos que nutren de experiencias, no en dependencia, sino como interdependencia dentro de la comunidad global, interconectada por elementos políticos y de mercado, principalmente, a través de

⁴³⁹ Kozlarek, 60 y 61.

⁴⁴⁰ Kozlarek, 63.

⁴⁴¹ Kozlarek, 130-35.

una sociología global moderna que, reconozca los procesos históricos sin infravaloraciones equivocadas.⁴⁴²

Asimismo, otro de los referentes de la modernidad occidental, está circunscrito a la delimitación temporal en que se produce el posmodernismo, considerado estado de conciencia o de tránsito de un momento a otro.

En el capítulo anterior, cuando se enfatizó sobre la primera conciencia del tiempo moderno, se hizo hincapié en que, desde el punto de vista de Jürgen Habermas, la crítica de la modernidad inicia con Hegel, en tanto que con Friedrich Nietzsche se inicia la puerta giratoria de la posmodernidad. Esta precisión obedece al momento filosófico de toma de conciencia.

Sin embargo, desde el punto de vista social, jurídico, político y cultural, con una visión occidental, la posmodernidad implica la modernidad, pero dentro de una nueva dinámica, marcada por hechos de carácter universal y emblemáticos desde la propia visión de Occidente. Por lo tanto, así como a la modernidad se le identifica con movimientos sociales paradigmáticos, conquista de América, Reforma, Revolución francesa en 1789, independencia de los Estados Unidos de Norteamérica en 1776, entre otros, dentro de un proceso inacabado, como lo afirma Jürgen Habermas, la posmodernidad habrá de caracterizarse con otros sucesos emblemáticos, con lo cual se produce un desplazamiento lento —pero continuo—, del centro de la modernidad, cuyos efectos serán las nuevas herramientas intelectuales para la comprensión del mundo, en los ámbitos cognitivo, social, económico, jurídico y cultural.

Así, el siglo XX fue testigo de la primera y segunda guerras mundiales, con trascendencia en la concepción de un nuevo orden mundial, con ajustes e influencias para la determinación de una nueva conciencia durante la posguerra y el surgimiento de los Estados Unidos de Norteamérica y sus aliados de Europa, a través de organismos internacionales, como es el caso de la Organización de las Naciones Unidas y el nacimiento de la Organización del Atlántico Norte (OTAN).

⁴⁴² Kozlarek, 193.

Posteriormente, con el fin de la Guerra Fría, marcada por el derribo del muro de Berlín en 1989, cuyo antecedente inmediato son las medidas económicas implementadas por Mijaíl Gorbachov en el antiguo bloque de la URSS en 1985, Occidente se incorpora a una dinámica de integración, principalmente a través del surgimiento de la Unión Europea en 1993, para marcar el inicio de una nueva época de conciencia, prolongada hasta el 11 de septiembre del 2001, fecha paradigmática para un nuevo reajuste del orden mundial, centro del debate intelectual contemporáneo entre Francis Fukuyama y Samuel Phillips Huntington.

Efectivamente, los hechos sociales a gran escala durante la posguerra, generaron la interpretación de uno de los pensadores de Harvard, integrante del gabinete de la administración de George H. W. Bush, de nombre Francis Fukuyama, que había vaticinado el derrumbamiento de la unión soviética a través de un artículo titulado *¿El fin de la historia?* Este augurio representaba una noticia favorable para Occidente, porque a la luz de la teoría de la modernidad podía afirmarse, hasta ese momento, que la ideología de Occidente resultó vencedora frente a los países no occidentales, reducido en última instancia al “debate entre ideologías de la democracia liberal frente a las ideologías de las democracias populares,”⁴⁴³ con lo cual se catapultó la idea de la occidentalización del mundo, a través de la incorporación de los procesos de la modernidad, equivalente al abandono de las prácticas anquilosadas del resto del mundo sobre creencias y valores y, por lo tanto, se materializa en el mundo la expansión de las políticas occidentales.⁴⁴⁴ El colapso del comunismo a través de la Perestroika, así como el posterior derrumbe del muro de Berlín, constituían para Francis Fukuyama la fundamentación principal del fin de la historia.⁴⁴⁵

Sin embargo, frente a ese posicionamiento, Phillips Huntington, primero haría un repaso de la historia de la modernidad, resaltando que las sociedades modernas han

⁴⁴³ Huntington, *¿Choque de civilizaciones?*, Introd.

⁴⁴⁴ Samuel P. Huntington Se refiere a un espejismo, porque después de la Guerra Fría llegaron las guerras étnicas, el quebrantamiento de la ley y el orden y nuevos modelos de alianza y conflicto entre Estados, el resurgimiento de movimientos neocomunistas y neofascistas, así como la intensificación del fundamentalismo religioso y el final de una diplomacia de cuentas alegres. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, 30-33.

⁴⁴⁵ Huntington, Introd.

surgido del conflicto ideológico, expresado a través de la Paz de Westfalia de 1648 y Revolución Francesa 1789; y, que el exacerbado optimismo en el que estaba incurriendo el mundo occidental es injustificado. En realidad, la lectura debería ser otra. Ya no es el conflicto basado en la ideología, sino que la cultura y la religión serían determinantes para el nuevo orden mundial en una nueva confrontación. Este pensamiento expresado en la obra *El choque de civilizaciones*, se vio corroborado en los hechos paradigmáticos relacionados con la guerra de la otrora Yugoslavia, mediante el apoyo que brindó el papa Juan Pablo II a Croacia y Eslovenia, el apoyo que recibió Serbia de Rusia de Boris Yeltsin, así como el apoyo recibido por Bosnia de Irán, cuyo punto clave son los ataques a las Torres Gemelas del 11 de septiembre del 2001.⁴⁴⁶

En ese sentido, señala Jorge del Palacio al interpretar la obra de Samuel Phillips, que mientras Francis Fukuyama acertó en el fin de la Unión Soviética en 1989, Huntington encontró su acierto el 11 de septiembre de 2001.⁴⁴⁷

Bajo ese contexto, Occidente ya no es sólo Europa y los Estados Unidos de Norteamérica, en tanto que la modernidad se encontrará ligada a los procesos de civilización que Samuel P. Huntington expone en su obra *El choque de civilizaciones*. Ahora la modernidad se comprenderá por un conjunto de prácticas, adopción de la técnica, de la ciencia y el desarrollo en favor de seres humanos que conservan sus propias culturas en sus relaciones y procesos productivos.

Sobre todo, según Huntington, "la unidad de lo que no es Occidente y la dicotomía Oriente-Occidente son mitos creados por Occidente."⁴⁴⁸ Además, semánticamente Occidente es un concepto limitado y es una subcategoría de las civilizaciones actuales, determinadas por cultura, historia, lengua, costumbres, instituciones y autoidentificación

⁴⁴⁶ Huntington, Introd.

⁴⁴⁷ Huntington, Introd.

⁴⁴⁸ Huntington, 35.

subjetiva de la gente,⁴⁴⁹ como sucede, por ejemplo, con la civilizaciones china, japonesa, hindú, islámica, y, por supuesto, la occidental.⁴⁵⁰

A partir de esta categorización y cambio de jerarquías conceptuales, la civilización saca de su contexto histórico, geográfico y cultural la civilización europea tradicional, para ser extrapolada a los conceptos de civilización euroamericana, euroatlántica y Atlántico del Norte, localizables en un mapa, en tanto que occidente no. Con ello, también han quedado desfasados los conceptos de occidentalización-modernización, pues incluso, podría darse el caso, señala Samuel P. Huntington, es más fácil concebir la occidentalización de Japón que la euroamericanización.⁴⁵¹

La nueva interpretación del mundo, a raíz de la invasión de los Estados Unidos de Norteamérica a Afganistán (2001) e Irak (2003), bajo el aparente argumento racional de combatir a los grupos terroristas de Al Qaeda y localizar armas químicas, respectivamente, colocó sobre la palestra una nueva confrontación ideológica entre Medio Oriente y Occidente, aunque esta vez aparece un nuevo concepto: guerras preventivas y guerras retributorias,⁴⁵² con el nuevo cuño de una justicia transnacional y que sólo los países privilegiados con ejércitos poderosos y desarrollo armamentista pueden poner en práctica.

En este nuevo orden, ya no se trata sólo de pueblos incivilizados y marginados de la modernidad, sino sociedades que necesitan del auxilio del nuevo gendarme mundial, encabezado por los Estados Unidos de Norteamérica y sus aliados. Con ello, la aniquilación selectiva de objetivos "terroristas", como es el caso de tres de las muertes más emblemáticas de principios de este siglo, la muerte de Osama bin Laden en 2011, del General Iraní Qasem Soleimani en 2020 y Aymán al Zawahiri en 2022.

⁴⁴⁹ Huntington, 48.

⁴⁵⁰ Hoy el término Occidente se usa universalmente para referirse a lo que solía denominarse cristiandad occidental, de tal manera que, es la única civilización con un referente geográfico y no con el nombre de un pueblo, región o zona geográfica particulares. Huntington, 48-53.

⁴⁵¹ Huntington, 52 y 53.

⁴⁵² Ferrajoli, *Razones jurídicas del pacifismo*, 15-35.

Estos nuevos rasgos de “justicia penal internacional *de facto*”, están fuera de los debates intelectuales entre Francis Fukuyama y Samuel P. Huntington. Se inscriben en una nueva tendencia que empieza a tomar forma de regularidad, en aquellos supuestos en los que el poder hegemónico militar y económico no encuentran resistencia. Sin duda, se trata de un fenómeno novedoso y en expansión, que modifica las relaciones internacionales y la estructura del derecho penal y procesal tradicional.

Al mismo tiempo, la consolidación de bloques comerciales y el acrecentamiento del comercio internacional han generado en el mundo una integración global que, no reconoce fronteras, ni ideologías, simplemente asume las prácticas y se sujeta a la normatividad e institucionalidad que la costumbre y el mercado internacional dictan sin la intervención del Estado.⁴⁵³

Por lo tanto, se puede ser moderno sin ser occidental o viceversa, con la inclusión de la ciencia, de la técnica y del desarrollo, sin la renuncia a las prácticas culturales, tradiciones y costumbres de los pueblos. Taiwán, Qatar, Arabia Saudita, los Emiratos árabes, Sudáfrica, Ucrania, India, entre otros países, pueden ser considerados modernos sin ser propiamente de tradición occidental.

Si bien, no se desconoce que China, Corea del Norte y Rusia, principalmente, representan sociedades modernas no occidentales por antonomasia, su existencia asume el rol de contrapeso, no sólo por la prevalencia de su cultura, sino por el uso de las herramientas a las cuales la humanidad no ha renunciado para hacer valer su poder hegemónico: el control a través de las economías, la carrera militar y armamentista, sobre todo, mediante la producción de armas de destrucción masiva, amenaza latente de aniquilación humana a gran escala. En tales casos, no son bloques de protección en sentido figurado, sino verdaderas sociedades acorazadas, a modo de ciudades tradicionales amuralladas, aun cuando en apariencia promuevan la libre circulación en esta nueva sociedad global.

⁴⁵³ Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, 37.

El nuevo panorama del mundo globalizado decentra la modernidad, diluye el eurocentrismo y transforma el Estado nacional liberal, mediante la flexibilización de sus categorías tradicionales, territorio, soberanía y ordenamiento jurídico nacional. Los nuevos desafíos de la competencia comercial liberal, se centran en la lengua, costumbres y valores.⁴⁵⁴

Hay una reconstrucción del derecho internacional que rige los mercados globales, por medio de atribuciones de organismos internacionales dedicados a la observancia de las reglas a través de la resolución de conflictos que, dicho sea de paso, en la mayoría de los casos son sometidos sobre principios de confianza, costumbres y buenas prácticas comerciales.⁴⁵⁵ Consideramos que este hecho, en sí mismo, es trascendente en la percepción de la nueva justicia posmoderna, porque rehúye al proceso jurisdiccional a cargo del Estado y se somete a la composición amigable de un tercero para dirimir diferencias, a partir de prácticas internacionales de comercio aceptadas, con lo cual estamos ante nuevos contextos de justicia, con modificaciones en el ordenamiento jurídico nacional, sin necesidad de recurrir al proceso legislativo ordinario de derogación o modificación tradicionales.

Las regiones comerciales en las que participan países hegemónicos, por ejemplo, Estados Unidos y Europa asumen el rol de paradigmas, a los cuales los países subdesarrollados se adhieren a través de acuerdos comerciales de carácter regional, como es el caso de México con el reciente tratado comercial entre Estados Unidos y Canadá (T-MEC), sucesor del Tratado de Libre Comercio (TLC).⁴⁵⁶

Por otro lado, esas mismas relaciones comerciales generan acuerdos bilaterales o multilaterales que transforman los ordenamientos jurídicos nacionales, bajo la óptica de una necesidad de ajustes para el funcionamiento, o bien, para enfrentar problemas comunes en materia de seguridad pública y seguridad nacional. Tal es la situación que

⁴⁵⁴ Gerber, *Competencia global*, 390 y 391. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, 37.

⁴⁵⁵ Gerber, 418.

⁴⁵⁶ Gerber, 419.

prevalece en México, por ejemplo, ante la celebración del Plan Mérida en el 2007, fuente de transformación de los sistemas de seguridad pública y justicia penal, mediante Decreto del 18 de junio de 2008, así como la transformación de la justicia laboral, apenas en el año del 2022, debido a los compromisos adquiridos en el acuerdo trilateral entre México, Canadá y Estados Unidos de Norteamérica (T-MEC).

Concretamente, a partir de estas realidades el fenómeno jurídico que se presenta es *sui generis*. Pues ante la necesidad de cumplir con los acuerdos, ya sea en el caso de delincuencia organizada transnacional, trasiego de drogas, tráfico de personas, tráfico de armas, o bien, en materia laboral, se produce un intercambio de normas jurídicas y de conceptos, pero dentro de tradiciones, cultura jurídica y prácticas judiciales distintas, con alto grado de complejidad, en los momentos de la interpretación y aplicación concreta de la norma.

Ante esas exigencias, los Estados "débiles" de la relación internacional de que se trate (comercio o de seguridad), realizan ajustes normativos y se someten a la capacitación para el aprendizaje de las nuevas prácticas, aun con las limitaciones presupuestales ordinarias. En esa dinámica, por ejemplo, se ha encontrado México en la incorporación del sistema procesal penal acusatorio y oral, así como en el reciente sistema procesal laboral.

Asimismo, otro de los modos en que se lleva a cabo la decentración de la modernidad occidental, es a través de la transformación de las políticas públicas del Estado que, de presentar un carácter individualista, ante el fracaso del liberalismo económico, transita hacia un carácter social de los derechos. Si bien, el concepto de política social se remonta al año de 1848 en Europa, a través del concepto de la democracia social y derecho del trabajo,⁴⁵⁷ esta eclosión se debe a la posrevolución industrial entre 1848 y 1948, considerado el siglo del socialismo europeo.⁴⁵⁸

En efecto, la política social encontró su desarrollo de la mano de las teorías económicas, en contra o en favor del intervencionismo estatal y del libre mercado, pues se

⁴⁵⁷ Alemán Bracho, *Políticas sociales*, 45.

⁴⁵⁸ El uso teórico de la expresión política social se utilizó por primera vez en 1845, aunque en el lenguaje científico en 1854, en una obra denominada: *La historia natural del pueblo como fundamento de una política social para Alemania*. Alemán Bracho, 45 y 46.

asume la política social en la voluntad inmersa en una situación económica concreta, bajo diferenciaciones de política social, bienestar social y Estado de bienestar.⁴⁵⁹

Pero, independientemente de los orígenes y perspectivas de la política social, Occidente surge como el generador de la universalidad de los derechos sociales a través de la Organización de las Naciones Unidas, con el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966, cuyo contenido es, en síntesis, el reconocimiento tácito de la incapacidad de los derechos subjetivos públicos para resolver los problemas básicos de la sociedad, educación, salud, alimentación, cultura e integración social. Asimismo, implican una responsabilidad mayor de la actividad gubernamental.

Esta exigencia, por un lado, modifica la vocación individualista del Estado moderno y la transfiere al ordenamiento jurídico nacional, modificando las relaciones y las estructuras de los ámbitos jurídicos. Sobre todo, en los sistemas procesales de carácter penal, familiar, reinserción social, grupos especiales como en el caso de niñas, niños y adolescentes, sólo por citar algunos, a partir de acciones, procedimientos y decisiones que, ya no sólo requieren la intervención de uno de los poderes tradicionales, el poder judicial, por ejemplo, sino la participación del Estado en su conjunto.

Por otro lado, desde el punto de vista global, se generan instrumentos e instituciones que responden a una ideología, para desarrollar un conjunto de acciones desde el exterior de los Estados nacionales, por ejemplo, el Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, la Comisión Europea, entre otros organismos internacionales.⁴⁶⁰

Se hace esta precisión, porque los modelos sociales-económicos se incorporan a los ordenamientos jurídicos, generan nuevas prácticas sociales y tienen un impacto directo en la concepción del derecho y la justicia; y, con ello, se produce una expansión de la ideología liberal, individualidad y competitividad privada, para abarcar espacios colectivos y corporativos relacionados con la redistribución de la riqueza y directamente con la política

⁴⁵⁹ El bienestar social se encuentra en la familia, el mercado; el Estado de bienestar se utiliza como sinónimo de protección social o asistencia económica; y, la política social como aquel conjunto de acciones y medidas que desarrolla el Estado, principal generador de ese bienestar. Alemán Bracho, 86 y 87.

⁴⁶⁰ Alemán Bracho, 97.

social de un Estado, sea ejerciendo el monopolio desde el centro o dejando hacer a los individuos.⁴⁶¹

Igualmente, se destaca el fracaso del positivismo jurídico, debido a la primera y segunda guerras mundiales que, dejaron al descubierto la incapacidad del Estado moderno para garantizar la paz, seguridad y bien común a nivel internacional. Su efecto es, por un lado, el desplazamiento (decentración) del Estado en su rol de representación hegemónica en las sociedades modernas herencia de la Ilustración, y, por otra parte, la concesión de espacios a otras entidades, internacionales, privadas o colectivas de la sociedad civil, que contribuyen a la misma función del Estado, ya sea por separado o subsidiariamente, por ejemplo, la Organización Mundial del Comercio, el Arbitraje Comercial Internacional, la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, entre otras, con la consecuente necesidad de armonización de los sistemas jurídicos.⁴⁶²

A modo de corolario, las transformaciones de finales del siglo XIX, siglo XX e inicios del siglo XXI, ya no conciben a la sociedad en forma aislada. Los elementos básicos tradicionales del Estado moderno, territorio, soberanía y derecho, se ven influenciados por fenómenos sociales de gran envergadura, comercio internacional, migración, delincuencia organizada transnacional, tráfico de armas, trata de personas, pornografía infantil, etc. De tal manera que, para su tratamiento y solución requieren la concurrencia de distintas perspectivas, el carácter multidisciplinario del derecho, segmentos especializados, economía, política, mercado, globalización y democracia, sólo por citar algunos.⁴⁶³

En el mismo sentido, no puede prescindirse la mención de aquellas reflexiones con perspectivas radicales frente al eurocentrismo que, colocadas fuera de Occidente y del protagonismo de la modernidad,⁴⁶⁴ debido a circunstancias y momentos históricos como el colonialismo, realizan una dura crítica en contra la hegemonía del poder y sus consecuentes

⁴⁶¹ Alemán Bracho, 114-17.

⁴⁶² Auby, *La globalización*, 138-222.

⁴⁶³ D'Medina Lora, *El hilo conductor*, 21-55.

⁴⁶⁴ Entre otros, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Alfred Arteaga, Michel Foucault, Khatibi, Edouard Glissant, Eduardo Galeano, entre otros. Santamaría, «Una Mirada Otra, un Mundo Otro», 299-314.

epistemologías dominantes, para asumir una posición existencial con categorías de cultura, civilización y globalización, desde los espacios de una razón subalterna y de conceptos de diferencia colonial.⁴⁶⁵

Sobre este punto, la obra de Walter D. Mignolo, bajo el título: *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, así como sus reseñas inherentes,⁴⁶⁶ dan cuenta de una perspectiva desde el espacio histórico de la colonia en su rol pasivo, para destacar que el concepto de “diferencia colonial” sirve para referenciar la “colonialidad” del poder, a través del proceso de receptación y adaptación, cuyo resultado es una confrontación entre dos tipos de historias locales.⁴⁶⁷

Este planteamiento, aunque es radical a todo eurocentrismo, en el cual el exponente se asume víctima del tiempo (conquista), para develar desde ese posicionamiento las invenciones de los diseños globales, como un mecanismo efectivo de la “colonialidad del poder”, es una crítica que tiene sentido en la actualidad para ser tomada en serio como reflexión dentro del trinomio modernidad-colonización-sistema, porque ciertamente la modernidad tiene dos caras. Por una parte, representa la cristianización, civilización, progreso, modernización y desarrollo; y, por otro lado, es también violencia, atraso, tradición y subdesarrollo.⁴⁶⁸

En la argumentación se incorporan hechos históricos y se reflexiona sobre la función de la geopolítica moderna, sus herramientas epistemológicas, lengua, tradición y método, así como sobre el momento de la rearticulación teórica por medio del idioma inglés, francés y alemán, o bien, con relación al neoliberalismo y el mercado global extendido a través de la civilización.⁴⁶⁹ El posicionamiento es al final de cuentas un provincialismo mal entendido, de acuerdo al pensamiento de Oliver Cozlairek.⁴⁷⁰

⁴⁶⁵ Mignolo, *Historias locales, diseños globales*, 8-107.

⁴⁶⁶ Entre otras, la de Elena Martínez Santamaría. Santamaría, «Una Mirada Otra, un Mundo Otro».

⁴⁶⁷ Santamaría, 299-314.

⁴⁶⁸ Santamaría, 299-314.

⁴⁶⁹ Mignolo, *Historias locales, diseños globales*, 160-293.

⁴⁷⁰ Kozlairek, *Modernidad Como Conciencia Del Mundo*, 10-50.

En nuestra condición de mexicano, como parte de la cultura latinoamericana, entendemos que la Colonia representó la interrupción de nuestra propia cultura, que detrás de la doctrina cristiana y del concepto de civilización subyacen expresiones del poder, barbarie, violencia y subyugación. También podríamos asumir que, en nuestra posición de cultura joven, tomando en cuenta que debemos contarla según la propia versión del modernismo a partir de la Colonia, estamos en proceso de legitimación y en busca de identidad cultural.

Sin embargo, sin renunciar a esas reflexiones y a partir de los hechos incorporados en la crítica del modernismo y de la posmodernidad, así como a la “diferencia colonial” a que se refiere Walter D. Mignolo,⁴⁷¹ estamos más convencidos de que las prácticas sociales, individuales y colectivas, privadas y públicas, donde coexisten seres humanos, los conceptos de solidaridad, socialización, comunicación, justicia contextual, amor y entendimiento, son mucho más trascendentes que esas otras categorías con las que fue desarrollada la modernidad, poder, fuerza, coacción, conocimiento, objetividad y ciencia.

2.4. Comprensión decentrada de la justicia racional moderna.

En el capítulo 1 de esta tesis, se ha abordado la modernidad con un enfoque cognitivo, a partir de Descartes hasta Kant, para destacar la importancia que tiene la apertura del conocimiento y su método, la filosofía del sujeto y el ascenso de la razón al centro de un modelo explicativo que actúa como paradigma y forma de explicación del mundo,⁴⁷² en sustitución de la época anterior,⁴⁷³ así como su crítica retrospectiva en el siglo XVIII a partir de Hegel, con quien iniciaría el esfuerzo por abandonar al sujeto y generar una decentración continua de carácter ideológico, a veces aplaudiendo las categorías con las cuales la modernidad fue identificada, desarrollo, crítica, progreso, pero otras tantas veces resaltando la contracara de una modernidad ingrata, autora de la violencia, de la conquista y del control social.

⁴⁷¹ Mignolo, *Historias locales, diseños globales*, 8.

⁴⁷² La razón ocupa el centro antropológico, capaz de explicar el mundo con aires renovados alejados del antiguo centro teocrático. El trinomio hombre-razón-ciencia son las categorías más exploradas de la modernidad.

⁴⁷³ En su sentido “vulgar” y existencial de la historia, tal como ha quedado precisado *ut supra* subcapítulo 1.1.

Asimismo, en lo que llevamos de este segundo capítulo, se ha colocado en el centro la primera parte de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, a través de la cual Jürgen Habermas desarrolla los conceptos de *racionalidad de la acción* y *racionalización social*, circunscritos a una teoría de la sociedad moderna, fuente de sucesos científicos, sociales, políticos, artísticos, jurídicos y religiosos, cuyo resultado es el arribo de Occidente al centro y decentro de un modelo explicativo racional.

Con esa precisión nos hemos enfocado en la tarea descriptiva de las principales categorías de la acción comunicativa, para después añadir al análisis, por nuestra cuenta, otras categorías complementarias del mundo de la vida contemporánea.

Así lo hemos hecho, bajo la intuición, primero, y justificación —después— de que el mundo de hoy debe ser comprendido en función de categorías tradicionales básicas que lo colocaron en el centro. Pero que, por otra parte, en el inexorable devenir del tiempo, ante nuevos hechos y conocimientos deshabilitan o desgastan aquellos contenidos tradicionales y ameritan ser sometidos a una rehabilitación para continuar con el legado de la modernidad.

Hemos asumido, como autofundamentación de la tesis, que la justicia actúa como un apéndice de fenómenos sociales mayores. Si estuviéramos explicando un fenómeno natural, diríamos que la justicia es una rémora del gran tiburón blanco que habita los océanos. Lo que viene a marcar la ruta no es la justicia en sí misma, sino la estructura a la que pertenece. Este es un planteamiento abordado en la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas y, por supuesto, es también el planteamiento que se asume como hipótesis de trabajo, en el sentido de que el entendimiento y la acción comunicativa son el nuevo centro de gravedad para la comprensión jurídica de la justicia.

En efecto, las teorías de la justicia (distributiva, conmutativa, utilitarista, intuicionista, restaurativa, restitutoria, entre otras) están inscritas para sociedades ordenadas mediante normas jurídicas que regulan la estructura y distribución de atribuciones del poder, las relaciones entre éste y los ciudadanos, las relaciones entre los particulares, derechos y obligaciones de orden público y privado, participación y acceso al desempeño del poder a través de procedimientos democráticos, con espacios para resolver

diferencias, sea a través de la comunicación o de la intervención de terceros (jueces, conciliadores, mediadores, árbitros, etc.) para decidir el conflicto.⁴⁷⁴

En esta vertiente, el objeto de la justicia está centrado en su aspecto social, en la cooperación y solidaridad, a partir de la estructura como objeto, que es la que determina la dimensión normativa mediante el debate institucionalizado y la adopción de los criterios mayoritarios.

La polisemia de la justicia se debe, en todo caso, a la diversidad de los ámbitos de su aplicación, pero que siempre habrán harán referencia a un modo de ser social ordenado. Por eso, la justicia está íntimamente ligada al derecho, a sus teorías, a su interpretación, a su naturaleza, a los procesos de su formación, a la validez y jerarquías normativas,⁴⁷⁵ o bien, puede también estar ligada a exigencias racionales mínimas dentro de las instituciones, a las formas de razonamiento de las personas, a los principios de imparcialidad, equidad, equilibrio, utilidad, felicidad, bienestar, igualdad, libertad, derechos humanos, imperativos globales y sobre una forma de ser del mundo.⁴⁷⁶

De esta manera, cuando se presentan inconformidades sobre este modo de ser ordenado de la sociedad teórica o práctica, estamos precisando lo opuesto a la justicia: la injusticia, incumplimiento de expectativas normativas y prácticas en el plexo social.

Sin embargo, en cualquiera de las perspectivas que se mencionan con anterioridad, sobresale otro tipo de injusticia-inconformidad que, ya no sólo corresponde a las normas que ordenan la sociedad, o bien, a su interpretación, sino al hecho de que tales ordenaciones normativas no responden ya a un modo de ser social, en cuyo caso la reflexión sobre la justicia es de mayor calado, porque involucra aspectos estructurales que pueden incluir los conceptos fundamentales del Estado, la sociedad y el derecho, así como elementos relacionados con distribución equitativa de la riqueza, bienestar, seguridad y paz.

En ese sentido, el uso que del concepto justicia se hace en esta tesis, corresponde al modo en que la sociedad moderna occidental organiza sus instituciones y mandata a través

⁴⁷⁴ Rawls, *Teoría de justicia*, 17-61.

⁴⁷⁵ Dworkin y Ferrari, *El imperio de la justicia*, 234-75.

⁴⁷⁶ Sen y Valencia Villa, *La Idea de La Justicia*.

del derecho en su sentido más amplio e inmediato relacionado con el orden,⁴⁷⁷ no sólo en el modo del deber ser, sino a partir de lo que es dentro de la tradición occidental y mexicana que dan cuenta de un plexo social, determinado por factores fácticos y regionales; pues consideramos que a partir de la comprensión cognitiva-racional de la sociedad moderna, resulta más viable la comprensión jurídica de la justicia que le es inherente.

De otro modo, si la tesis tuviera como propósito concentrarse sólo en la manera en que se organiza el poder que imparte justicia, sus procedimientos y procesos, así como las condiciones (garantías) legales que se requieren para un juicio justo dentro de la modernidad, el análisis tendría que ser principalmente jurídico. Pero, no. Esta tesis aborda cuestiones relacionadas con una teoría de la sociedad moderna (sociología), con una comprensión del mundo de la vida moderno y posmoderno (visión filosófica) y elige una alternativa de salida mediante una nueva construcción legal-social de justicia, en la cual las principales categorías derivan de planteamiento de Habermas sobre la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

En este planteamiento el derecho moderno es en esencia un medio organizativo que aumenta su complejidad en la medida que "aumenta la complejidad del sistema económico y del sistema administrativo", susceptible de ser racionalizado para organizar la vida pública y acceder al poder, con funciones de instrumentos y fines.⁴⁷⁸

También, hemos colocado sobre la palestra el concepto de Occidente, Europa y modernidad en plano horizontal, coexistente y con referencia a elementos geográficos, culturales, sociales y jurídicos.⁴⁷⁹ Se han puesto de relieve las razones por las cuales Europa y Occidente del siglo XV ya no son lo mismo con el paso del tiempo-empírico, porque su realidad se ha decentrado por diferentes hechos históricos, entre otros, la primera y segunda guerras mundiales, la Organización de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, la caída del Muro de Berlín en 1989, el

⁴⁷⁷ Perelman, *De la justicia*, 54-58.

⁴⁷⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, 328-30.

⁴⁷⁹ Centro ocupado por el trinomio Occidente-Europa-modernidad, en cuanto modelo explicativo y generador de perspectivas geográficas, culturales, sociales, jurídicas y económicas.

comercio a gran escala, los ataques a las Torres gemelas el 11 de septiembre de 2001 y la eclosión del comercio a gran escala.

Estos hechos que, podrían ser considerados a gran escala, transforman las tradiciones y afectan las categorías de la modernidad, sociedad, economía, empresa, administración, derecho y política.

Desde los puntos de vista social y jurídico, por ejemplo, al finalizar la Segunda Guerra Mundial e instituirse la Carta de San Francisco en 1945, así como la posterior Declaración Universal de los Derechos Humanos el 10 de diciembre de 1948, se gesta el paradigma humanista occidental a partir de la comunidad internacional, con pactos, convenciones, declaraciones, principios; se instituyen las regiones o instancias de protección de derechos humanos para que la comunidad internacional se ajuste a las prácticas del mundo de la vida civilizado; y, se crean mecanismos de sanción de carácter internacional para que los Estados nacionales ajusten sus normas al paradigma internacional de los derechos humanos.

El efecto reflejo no es inmediato en toda la comunidad internacional. Sin embargo, como la observancia de este estándar internacional se encuentra sujeto a otros mecanismos de comunicación entre las naciones, como podrían ser la cooperación, la buena vecindad y las buenas relaciones internacionales, incluso por razones de comercio, los países miembros aceptan voluntariamente esas recomendaciones producto del derecho internacional.

Así las cosas, ley, deber, situación jurídica, relación, obligación, sistema, interpretación, sociedad, consenso, democracia, participación, entre otras, son categorías del derecho y de las ciencias sociales dentro de la modernidad occidental, son instituciones, experiencias y contextos, cuyo origen se remonta principalmente a la Ilustración. Ahí se incorporan también los movimientos sociales, por ejemplo, la Revolución francesa de 1789 y la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica en 1776.

Ahora bien, cuando se afirma la posibilidad de que la cultura y las tradiciones pueden ser extrapoladas de un lugar a otro y traspasar el tiempo de época en época, se acepta tácitamente que las experiencias humanas son aprendidas y desaprendidas con el paso del tiempo. Maurice Merleau-Ponty, a través de su pensamiento,⁴⁸⁰ nos muestra la importancia

⁴⁸⁰ Merleau-Ponty y Larison, *La institución en la historia personal y pública*.

que tiene la institución privada y pública para la conducta humana. Sin embargo, cabe preguntar: ¿qué importancia tiene para la justicia la comprensión de la institución? Y, ¿cómo pueden el tiempo y la historia garantizar la institucionalidad dentro de la sociedad?

Maurice Merleau-Ponty, parte de la idea de que la vida personal es una acción, presencia, expresión hacia fuera, siempre en referencia con otro, cuya proyección es mutua en forma de espejo. Un camino de ida y de regreso. De este modo, la conexión intersubjetiva se asume como objeto cultural. Señala que la conducta del hacer es el presente y coexistente con la observación, con la sustancia de la vida en constante renovación. Enfatiza: “el tiempo es el modelo mismo de la institución”⁴⁸¹, en una continua pasividad-actividad sobre lo instituido.

El tiempo tiene en Merleau-Ponty una mención especial, porque es abstracto, imparcial y etéreo en su modo de ser, pero es el tiempo que es con relación a cada objeto. Así, el sujeto en su relación con el mundo, con el otro y con el hacer producen la institución. Lo instituido es superior a lo constituido, porque atraviesa el tiempo, permanece.

La institución “significa el establecimiento de una experiencia de dimensiones en sentido general cartesiano, sistema de referencia en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido y formarán una continuación, una historia.”⁴⁸²

De esta manera, las instituciones se incorporan a las tradiciones y costumbres de los pueblos bajo el concepto de progreso y civilización.

Para la justicia esta comprensión previa es básica, porque permite explicar todas las categorías del derecho y las ciencias sociales a partir de la colonia. Autoridad, ley, orden, sociedad, propiedad, consenso, derechos subjetivos y responsabilidades se incorporan en América bajo la ruta de la institucionalidad privada y pública. Maurice Merleau-Ponty señala que, la institución siempre está sujeta a la contingencia que los contextos particulares van generando en cada espacio social, desapareciendo o fortaleciéndose.⁴⁸³ La vida privada y

⁴⁸¹ Merleau-Ponty y Larison, 10.

⁴⁸² Merleau-Ponty y Larison, 15.

⁴⁸³ Merleau-Ponty y Larison, 38-40.

pública se va incorporando en los registros que actúan como memoria histórica, verdadero valor de la institución, porque permite que las generaciones presentes puedan hacer una revisión y evaluar retrospectivamente las experiencias y proyectar en el futuro sus correcciones o adecuaciones.

Tal es el caso, precisamente, de la forma en que la justicia tradicional moderna, concentrada en Europa, pronto se trasladó a América, con una bifurcación notoria. Los Estados Unidos de Norteamérica, bajo la influencia de la filosofía empírica de David Hume y John Locke, desarrolló conceptos de justicia a partir de la experiencia, percepción, emociones, sentimientos, plausibilidad, intuición y razonabilidad, sobre la base de la utilidad.

Sin embargo, el mérito del empirismo extrapolado a las colonias de América del Norte, es haber encontrado en el pragmatismo su mejor versión en 1878, gracias al pensamiento de Charles Sanders Peirce (1839-1914), a través de un artículo titulado: *Cómo Esclarecer Nuestras Ideas*, difundido con mayor profundidad por William James (1842-1910) a través de la obra denominada: *Pragmatismo: un nombre nuevo para viejos modos de pensar*.⁴⁸⁴

El pragmatismo representa una novedad por la época en que surge, porque si bien, puede señalarse que sus precursores tomaron como base el pensamiento de Kant, principalmente la *Crítica de la Razón Práctica*, empero, tiene también una versión de la teoría del conocimiento, investigación, lingüística, comunicación y psicología.

El pragmatismo es un duro planteamiento en contra de la filosofía idealista, “es un esfuerzo por liberar a la filosofía de su ensimismamiento despojando la de falsos ropajes y devolverla a la superficie de las perplejidades humanas”.⁴⁸⁵

Por otra parte, Europa continental extendió las ideas del racionalismo a través de los países conquistadores, bajo la idea de un sistema de justicia “perfecto” que no depende de la experiencia, ni de los sentidos, sino de verdades ligadas al orden.

⁴⁸⁴ Barragán Benítez, *Estructura básica del nuevo sistema procesal penal acusatorio y oral*, 109.

⁴⁸⁵ Barragán Benítez, 110 y 111.

La tradición europea continental, en el caso de México, se extrapola desde el inicio de la colonia, mediante leyes de ultramar, cédulas reales, Bulas Papales y prácticas religiosas, propiciando un control y dominación en todos los sentidos que caracterizan a un pueblo, cultura, tradiciones, convivencia, propiedad, riqueza y dignidad humana.

La guerra de independencia y su consumación en 1821, deja al descubierto la influencia de la cultura jurídica europea (insular y continental) y de los movimientos sociales más emblemáticos de la Ilustración: independencia de los Estados Unidos de Norteamérica de 1776 y la Revolución Francesa de 1789.

En efecto, la Constitución de Apatzingán del 22 de octubre de 1814, se refiere a la libertad, gobierno, ley, constitución, soberanía popular, división de poderes y distribución de la riqueza, entre otras categorías afines a la tradición ilustrada.

Posteriormente, la primera Constitución Federal de 1824, sería reminiscencia del federalismo ensayado en el vecino país del norte; en tanto que, la Constitución Centralista de 1836, imagen del Supremo Poder Conservador francés. Posteriormente, el Acta Constitutiva y de Reformas de 1847, pretende restablecer la Constitución Federal de 1824, frustrada por las guerras civiles persistentes en todo el país, así como por la intervención norteamericana de 1846-1848.

Asimismo, las constituciones de 1857 y la actual de 1917, habrían de reflejar la influencia de Europa continental y de los Estados Unidos de Norteamérica, por medio de instituciones políticas, sociales y jurídicas ya exploradas en sus territorios, entre otras, derechos subjetivos públicos, división de poderes, Senado, elección de ministros, procuración de justicia y funciones del ministerio público, soberanía popular, entre otras, sin omitir precisar la inclusión del derecho social en nuestra Constitución vigente desde la fecha de su expedición.

Sobre todo, se destaca la influencia continental en el método de interpretación del derecho, incorporado en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, sobre la base lógica, semántica, histórica y sistemática que, desde el siglo XIX, es fundado por la Escuela Histórica alemana, de la mano de Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), cuya

importancia trasciende en la aplicación del derecho, gracias a la *Teoría Pura del Derecho* del jurista austriaco Hans Kelsen (1881-1973).⁴⁸⁶

Esta descripción no es cosa menor para el sistema jurídico mexicano y su método de interpretación, pues la exigencia de atender a la letra de la ley y sólo falta de ella a los principios generales del derecho, es reminiscencia del valor supremo de la ley, inexorable para la materia penal, a fin de evitar imposición de penas por simple analogía y mayoría de razón en el caso de los tipos penales, tema explorado durante la ilustración, con las contribuciones conocidas de Cesare de Beccaria (1738-1794) y Paul Johann Anselm Feuerbach (1775-1833).⁴⁸⁷

Así las cosas, el primer modo de comprender la decentración de la justicia moderna occidental es a través de la conquista de América, porque las prácticas culturales del continente europeo constituyen el telón de fondo al que hay que volver cuantas veces sea necesario para encontrar la punta de esos hilos que se fueron enrollando poco a poco y con el paso del tiempo hasta formar ese gran ovillo llamado cultura jurídica occidental, en la cual hemos de encontrar las huellas de nuestras instituciones y de un modo de ser de la justicia, en cuanto apéndice de una superestructura mayor donde se ubican categorías tales como: ideología, poder, economía, sociedad y comercio.

En efecto, no se niega que en esta forma de comprender e interpretar el derecho, los sistemas jurídicos y la cultura, está presente un criterio ideológico marxista, el cual supone que dentro de los principios de acondicionamiento de la superestructura se encuentran la economía y el poder, cuyas consecuencias lógicas es la existencia de un sistema de justicia integrado a tal superestructura hasta formar un engranaje, donde por supuesto la categoría principal no es la justicia en sí misma.⁴⁸⁸

La ideología, precisa Luis Villoro, se concibe con un sentido opuesto a la conciencia realista. La ideología actúa como una forma de máscara en las sociedades. Con falsedad y

⁴⁸⁶ Barragán Benítez, 130-61.

⁴⁸⁷ Barragán Benítez, 130-61.

⁴⁸⁸ Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, prólogo.

simulación hace valer los propósitos del poder.⁴⁸⁹ La ideología aglutina conceptos, proposiciones, discursos y creencias que sostienen una estructura con base económica, y a partir de ésta se determinan funciones específicas en forma de eslabones, entre las cuales se encuentra el derecho y, por supuesto, expectativas de justicia amoldadas a la superestructura.⁴⁹⁰ Así, con propiedad podría decirse la ideología de la clase burguesa, la ideología de los proletarios,⁴⁹¹ la ideología de los comerciantes, la ideología de los juristas, la ideología de los conquistadores, la ideología de los pueblos conquistados, etc.

En todo caso, estamos mostrando que, en el planteamiento de la descentración de la justicia, hay una cierta ideología presente que actúa como elemento causal de toda forma de justicia y que, paradójicamente, no tiene su origen en ella, sino en otros elementos externos, hegemonía política, económica, mercado, poderío militar, entre otros factores externos de los estados nacionales del presente.

Es precisamente por esta ruta hasta donde se llega a la segunda forma de descentración de la justicia moderna: hegemonía política, económica y militar. El siglo XX es el escenario temporal donde las principales ideas ilustradas fracasan: libertad, ley, seguridad y paz.

Si bien, no debe regatearse el progreso, la revolución industrial, el desarrollo alcanzado en algunas sociedades y los movimientos independentistas y revolucionarios modernos, entre los cuales podemos ubicar, por ejemplo, la guerra de independencia (1810) y la revolución mexicana (1910), empero, por otra parte, la primera y segunda guerras mundiales no puede ser otra cosa que el fracaso de la humanidad en todas esas aspiraciones fraguadas dos siglos antes en Occidente.

Efectivamente, la época moderna, a partir de la filosofía ilustrada, incorporó a la vida social de Occidente el principio de legalidad, principal aporte de la convivencia humana. Sin embargo, la primera y segunda guerras mundiales, dejaron al descubierto la insuficiencia

⁴⁸⁹ Villoro, 16 y 16.

⁴⁹⁰ Villoro, 23-28.

⁴⁹¹ Villoro, 23-25.

del derecho positivo-escrito para garantizar la paz y seguridad de los Estados nacionales. En la narrativa funesta del holocausto, ocurrido entre 1933-1945, el partido nacionalsocialista desarrolló una política de aniquilación a través de leyes y tribunales especiales sin modificar la Constitución de Weimar de 1919, y eso que, con ella y dos años antes con la de México, inicia el constitucionalismo social.

Esta es una dura lección para el derecho y marca la división muy clara entre lo que es la validez normativa, analítica y conceptual de la ley frente a su efectividad. Traducido en comprensión castellana equivale decir que no basta la existencia del ordenamiento jurídico, filosofías y Estados nacionales para que haya justicia, y se reivindica la confrontación entre positivismo e iusnaturalismo.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, con la Carta de las Naciones Unidas de 1945 y la posterior Declaración Universal de los Derechos Humanos el 10 de diciembre de 1948, así como la posterior eclosión de pactos, tratados, declaraciones, principios y protocolos, la división de Occidente en regiones proteccionistas de derechos, la descentración de la que se viene hablando ocurre al nivel de la teoría, del método interpretativo y aplicación del derecho, con nuevas dimensiones de responsabilidad institucional y la apertura de otros canales de comunicación y de justicia, distintos a los tradicionales, con lo que, según consideramos, se produce un agotamiento natural del paradigma jurídico de justicia moderna y de su tradición.

A este novedoso y explicable decentro, se suma el derrumbe del muro de Berlín en 1989, la apertura del mundo a través del comercio, los ataques a los Estados Unidos de Norteamérica el 11 de septiembre del 2001, las invasiones de Irak y Afganistán, así como la guerra entre Rusia y Ucrania (24 febrero de 2022), para marcar el inicio de otra época en el mundo, por cierto, ya no occidental, sino global y ultra sistémico.

Por lo tanto, en el relato de estos acontecimientos resurge el pensamiento marxista sobre la ideología,⁴⁹² debido a la notoriedad del poder económico, político y militar en la configuración del orden mundial, con la apertura de dos frentes.

⁴⁹² Villoro, 38-50.

Por un lado, la riqueza y el capital del Estado nacional han configurado la interconexión del mundo globalizado en todos los sentidos, culturales, jurídicos, políticos, económicos y sociales; tecnificación de los procesos productivos y nuevas formas de relación laboral; y, el uso de la inteligencia artificial en cuanto sustituta del trabajo humano. En este flanco, la ideología dominante atiende por conveniencia a las buenas prácticas del derecho y delega en tribunales internacionales, o bien, en organismos consuetudinarios en comercio internacional, la aplicación de las normas para resolver los conflictos, en función de la buena fe y la composición amigable de las partes, con las consecuentes sanciones económicas en caso de incumplimiento.

De este modo, el Estado tradicional ilustrado ya no es el único que aplica el derecho e interviene en la solución a los conflictos, sino que en esta nueva relación de la comunidad internacional han surgido organismos en materia de comercio y derechos de autor: Organización mundial de Propiedad Intelectual (OMPI), la Asociación Americana de Arbitraje, el Centro Internacional para Resolución de Disputas, la Cámara de Comercio Internacional o Corte de Arbitraje, sólo por citar algunos.

Sin embargo, por otra parte, el poderío militar, la producción y comercialización de armas, sobre todo, respecto de aquellas potencialmente de afectación masiva, así como el control territorial y el despliegue de espionaje, constituyen la amenaza latente en contra de la humanidad.

Consecuentemente, si se modifican las superestructuras a que se refiere Marx, hay también una modificación de los apéndices, entre los cuales está el derecho, los sistemas jurídicos y la justicia.⁴⁹³ Por eso, no sorprende que los autores clásicos analizados por Jürgen Habermas sean Carlos Marx, Weber, Durkheim, Mead y Parsons, así como que todas estas tendencias están marcadas hacia la juridización y crítica de la sociedad en términos actuales

⁴⁹³ Villoro, 50-70.

2.5. La consolidación evidente de la justicia occidental decentrada.

La culminación de este capítulo se refiere ya a la primera parte de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas, iniciada con la *racionalidad de la acción y racionalización social*, mediante la cual, sobre el pensamiento de Piaget y Weber, principalmente, explica la decentración de la imagen del mundo occidental adscribiéndole un contenido mítico en tres dimensiones, objetivo, social y subjetivo. De este modo, la decentración ocurre cognitivamente, por la crítica, tradición y agotamiento de categorías para explicar los estatus que van apareciendo en proyección.

El mundo de la vida se puede mover bajo la garantía de la tradición, o bien, mediante una decentración continua, cada vez, mediante la crítica e incertidumbre. La *Teoría de la Acción Comunicativa* se refiere a ambas formas.

Sin embargo, la narrativa no se detiene sólo en las categorías de la acción comunicativa, razón, subjetividad, mundo de la vida, sistema, hombre, tradición, sociedad, derecho, cultura, entre otras, sino que problematiza el hecho de que al convertirse en objetos de estudio de disciplinas especializadas (sociología, derecho, antropología, psicología, etcétera), también ameritan un análisis y justificación desde la perspectiva de las ciencias sociales, bajo la idea de que están relacionadas con la propia autofundamentación de la tesis, pues se considera que la justicia enfrenta los mismos cuestionamientos que se les hacen a las categorías de la sociedad moderna, derecho, acción, hecho, orden, gobierno, Estado, empresa, funciones públicas, mundo objetivo, mundo social, etc.

El énfasis puesto en el centro gravitacional de la racionalidad ha permitido justificar el tránsito del hombre en su estado de naturaleza al Estado social, bajo los conceptos de consenso, ley, orden, paz y seguridad.

Por eso, así como la *Teoría de la Acción Comunicativa* tiene una base racional preliminar, en este capítulo se acude a los autores clásicos que sistematizaron el conocimiento occidental y se consolidaron como la fuente primaria de toda la organización social sustituta de la época anterior, erigida en la fe, la religión y la divinidad.

Por otra parte, aun cuando el análisis es preponderantemente teórico descriptivo, la elección de Occidente en cuanto centro y decentro de un modelo explicativo, ha tenido

el propósito de confrontarlo con hechos históricos que sólo ocurrieron en ese lugar con la pretensión de universalidad y que, para algunas regiones, entre las cuales se encuentra México y América Latina, resulta trascendente conocer a efecto de identificar un patrón común que haya surgido en la modernidad y tenga la capacidad de prolongarse hasta nuestros días. Tal es el caso de la empresa capitalista, el Estado en todas sus funciones, la hacienda doméstica, el trabajo, la técnica, la ciencia, el poder militar, la organización burocrática, la monopolización de la creación del derecho y el empleo legítimo de la fuerza.

En un aspecto, la modernidad es una época de progreso, desarrollo y bienestar, incluso, fuente de felicidad, extendida a otras regiones del mundo, acrecentadas por fenómenos sociales específicos, dimensiones de poder, comercio internacional, delincuencia organizada transnacional y la hegemonía política después de la Segunda Guerra Mundial.

Occidente se ha convertido así en un modelo central de carácter explicativo racional para una temática común de carácter ecuménico, el capitalismo, la ciencia, la religión, la organización del poder, la sociedad, el arte, el derecho y la justicia.

Si bien, en su origen Occidente es una referencia cultural y geográfica, los fenómenos del capitalismo, la razón y la subjetividad contribuyeron a su ascenso central en la modernidad de donde se irradian sentidos de distinta índole.

Hablar de Occidente es conferir autoridad a un modelo que explica todos esos fenómenos históricos a los cuales estamos ligados de algún modo y cuyo conocimiento sistematizado es precisamente de esa región.

Para efectos de la justicia, este tema es trascendental (Occidente), porque sus categorías están muy relacionadas con un modo de ser de la sociedad moderna, su organización jurídica y política, la división del trabajo y su profesionalización, la distribución de la riqueza, el orden y la seguridad.

Es importante considerar que, los distintos hechos históricos ocurridos en el siglo XX, sobre todo, después de la posguerra, la caída del Muro de Berlín y la desintegración política de la antigua URSS, así como los ataques a las Torres gemelas el 11 de septiembre de 2001, o bien, las invasiones a Irak y Afganistán por parte de los Estados Unidos de

Norteamérica, han dado lugar a una nueva organización de la comunidad internacional, con la consecuente transformación del concepto de justicia, sobre todo, si consideramos que el mundo de la vida nos ha colocado ante la encrucijada de permanecer aislados o como parte de una región, unida por problemas y soluciones comunes, como es el caso de la inmigración, tráfico de armas, terrorismo y delincuencia organizada transnacional.

Hay una transformación de aquellos conceptos tradicionales del Estado moderno, fincados en la soberanía y el derecho, para dar lugar a la cooperación, prácticas de estándares internacionales, bloques comerciales y nuevas formas de resolver conflictos, ya no a cargo del Estado, sino de terceros elegidos libremente por las partes. Pero, por otro lado, en asuntos de interés del país hegemónico, empieza a vislumbrarse una justicia transnacional que afecta las relaciones y la autonomía de las naciones.

Consecuentemente, la tensión se vive ahora entre las naciones de poder militar, producción y control de armas nucleares, así como entre éstas y los países de vocación pacifista, pues en la definición de rutas de progreso y desarrollo deben elegir a qué bloque pertenecer, si es que no está definido geográficamente, en cuyo caso forzosamente se tiene que adherir, en una especie de actos de buena voluntad y vecindad, tal cual ocurre con México que, al compartir frontera con los Estados Unidos de Norteamérica y la problemática del narcotráfico, principalmente, el vecino determina unilateralmente el juzgamiento de nuestros connacionales, a cambio de capacitación, apoyo económico y estratégico, por medio de programas específicos como el Plan Mérida o agencias especializadas para países en vías de desarrollo como es el caso de la USAID, sólo por citar un ejemplo.

Para los propósitos de esta investigación, circunscrita a la hipótesis de que el entendimiento y la acción comunicativa son el nuevo centro de gravedad en la comprensión jurídica de la justicia, el valor histórico de Occidente es primordial, porque se trata de una referencia a la que se encuentra ligada nuestra cultura, el derecho, la política y la justicia.

Sobre ello, hemos considerado que, del mismo modo en que se produce el decentramiento de la modernidad occidental, ya sea respecto de factores geográficos,

políticos, sociales y culturales, en esa misma proporción el derecho y la justicia acompañan esas categorías mediante su propia decentración de la que da cuenta este capítulo.

Así, la decentración de la justicia moderna tradicional ocurre por medio de la fuerza, el poder y la violencia implícitas en la conquista de América, a partir de lo cual se produce una bifurcación ideológica entre dos formas concretas de interpretar el mundo y el conocimiento: empirismo versus racionalismo, cada uno con el diseño de sistemas de justicia diferentes.

Sin embargo, es la comprensión mítica de la imagen del mundo que se ha forjado cada cultura en su diario vivir lo que ha permitido cohesión y evolucionar desde los posicionamientos egocéntricos.

Asimismo, serán la fuerza, el poder militar y económico los elementos que pusieron en jaque mate los logros del pensamiento ilustrado con dos de los movimientos bélicos más emblemáticos del siglo XX: la primera y la segunda guerras mundiales, a lo cual habrían de sumarse la expansión del comercio internacional, el surgimiento de organismos sustitutos del Estado en la aplicación de normas jurídicas y observancia de la costumbre para dirimir conflictos con motivo de la competencia económica en sus diversas modalidades del presente, entre otras, propiedad intelectual, comercio y arbitraje.

Esta nueva realidad desplaza al Estado en una de sus funciones básicas y tradicionales, a saber: impartir justicia a través de la aplicación del derecho. A su vez, se desatiende de ser productor, comerciante, empresario o administrador en las relaciones comerciales, porque permite que los particulares lleven a cabo esas funciones según las reglas del mercado. Sin duda que entre esas dos alternativas se tensa el ejercicio de la política pública actualmente, sobre todo, en los países considerados en vías de desarrollo.

Finalmente, este capítulo realiza funciones de bisagra entre el ascenso de la razón y la decentración de la modernidad hacia una de las salidas en que ésta debe rehabilitar sus categorías, capaz de considerarla un programa inacabado y continuo. Tal es el propósito de la *Teoría de la Acción Comunicativa* y, en consecuencia, en un fragmento muy limitado de esa obra, el espacio donde se mueve la hipótesis de la presente investigación.

Capítulo 3. Hacia una nueva comprensión del derecho y la justicia en Occidente decentrado.

3.1. Entendimiento y acción comunicativa: dos construcciones racionales y pragmáticas de un nuevo enfoque sobre la sociedad contemporánea. 3.2. La transformación de la teoría general del derecho tradicional continental. 3.3. El registro empírico de la transformación. 3.4. Entendimiento y acción comunicativa: dos construcciones pragmáticas de un nuevo enfoque sobre la justicia contemporánea. 3.5. El paradigma de la acción comunicativa y la extensión del derecho a través de la praxis. 3.6. El resultado de la investigación: con Habermas y después de Habermas.

3.1. Entendimiento y acción comunicativa: dos construcciones racionales y pragmáticas de un nuevo enfoque sobre la sociedad contemporánea.

Una de las razones por las cuales el pensamiento de Jürgen Habermas es el centro de atención en este trabajo de investigación, se debe a su esfuerzo intelectual por hacer un recuento de las principales biografías que, en su afán de abandonar la filosofía del sujeto, le permitieron a él plantear la *Teoría de la Acción Comunicativa*. De esta manera, supone que un camino distinto para abandonarla es remontándose al origen seguido por el discurso filosófico de la modernidad y analizar las encrucijadas. Hegel, Marx, Heidegger, Derrida y Husserl serán el punto de partida para denotar la comunicación y la acción a través del paradigma del entendimiento, ante la declaración de la inexistencia del hombre (Heidegger y Derrida).⁴⁹⁴

Los fundamentos generales de la acción comunicativa pululan sobre el entendimiento intersubjetivo mediante la actitud realizativa “de participantes en la interacción que coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo,”⁴⁹⁵ con lo cual se logra una comunicación entre dos respecto de un sistema de expectativas. El resultado provisional será el abandono de la filosofía trascendental basada

⁴⁹⁴ Tales precisiones se exponen para fundamentar el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia, reemplazada por el modelo de la acción orientada al entendimiento. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 353.

⁴⁹⁵ Habermas, 354.

en la intuición de la conciencia, para ahora ingresar al círculo “*de ciencias reconstructivas*” y que a través de los discursos pretenden hacer comprensible el conocimiento de las reglas, con la clara separación entre “*lo trascendental y lo empírico*”.⁴⁹⁶

A través de esta narrativa se va delineando desde el inicio un carácter pragmático del mundo de la vida y del sistema social que, por supuesto, no desconoce la racionalidad, pero que va colocándose predominantemente en la estructura, con lo cual las categorías de la nueva sociedad habermasiana se entremezclan con el mundo dado.

Jürgen Habermas considera que es precisamente a través de la acción comunicativa como la tradición cultural [mundo de la vida] va pasando de generación en generación, siempre que se cumplan las siguientes tres condiciones siguientes:

la prosecución de tradiciones culturales, la integración de grupos a través de normas y valores y la socialización de cada generación siguiente. Lo que así obtenemos son propiedades de los mundos de la vida comunicativamente estructurados, en general.⁴⁹⁷

La *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas no resucita la *Crítica de la Razón Pura* que ya Kant había hecho magistralmente, sino que, considerando su propia exposición centrada en la razón, sus limitaciones, exclusiones y radicalización, habría de permitir una reacción,⁴⁹⁸ “no para acabar el proyecto de la modernidad, sino que de lo que se trata es de revisarlo.”⁴⁹⁹

Sobre los hombros Hegel, Schelling y Nietzsche, Jürgen Habermas rememora los límites de la razón centrada en el sujeto, la filosofía como ruta para acceder a la otra razón total, desde la que se trata de imponer el olvido de la muerte, la eliminación de la conciencia histórica y el sometimiento, tanto de la naturaleza externa como de la naturaleza interna.⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ La acción comunicativa permite la reproducción del mundo de la vida en su conjunto. Habermas, 356.

⁴⁹⁷ En ese sentido, Jürgen Habermas aconseja que quien desee hacerse cargo de alguna biografía individual, debe remontarse a la perspectiva de los participantes, “abandonar la reconstrucción racional y proceder en términos lisa y llanamente históricos.” Habermas, 356 y 357.

⁴⁹⁸ Jürgen Habermas considera que la crítica de la razón efectuada por Kant fue de manera autorre restrictiva desde un plano rigurosamente discursivo, de tal manera que, el discurso crítico se propone como meta ilustrar a la propia Ilustración sobre sus propias limitaciones. Habermas, 360.

⁴⁹⁹ Habermas, 360.

⁵⁰⁰ Habermas, 362.

Desde esta perspectiva, la filosofía del sujeto fracasa, no sólo porque desenmascara a la razón, en términos de la teoría del poder de Foucault, ni porque se le haya atribuido omnipotencia desmedida, sino por motivos de la propia subjetividad, como relación del sujeto consigo mismo, a modo de autorreflexión, sobre todo, cuando cambia la posición del objeto, en cuyo intercambio o enrevesamiento el sujeto se desvanece por sí mismo, pues esa relación hipotética con el otro planteada desde la razón es artificial y ficticia. Ha sido la subjetividad la encargada de suplantar a la propia subjetividad en una especie de círculo vicioso.⁵⁰¹

La razón fracasa debido a su esencia antagónica, porque puede generar discursos ambivalentes. Por un lado, una razón inclusiva, y, por otra parte, una razón excluyente. Jürgen Habermas lo expresa de este modo: “lo otro de la razón se convierte en imagen simétrica de la razón que detenta el poder”; y, citando a Heidegger y Foucault precisa que: “la entrega y el dejar ser permanecen tan ligados a la voluntad de controlar como encabritarse del contrapoder al desolladero del poder”⁵⁰².

Jürgen Habermas deja en claro que un paradigma se abandona sólo cuando es sustituido por otro⁵⁰³; de tal manera que, la deconstrucción por más que sea efectiva, sólo puede tener consecuencias precisas y la autoconciencia de la autorreferencia que caracteriza el sujeto que conoce y actuó en solitario cuando es sustituido por el paradigma del entendimiento, de la relación intersubjetiva de individuos comunicativamente socializados y que se reconocen recíprocamente.⁵⁰⁴ Con esta precisión Jürgen Habermas fija su postura para fundamentar la *Teoría de la Acción Comunicativa* como una superación de la filosofía de la autoconciencia y de la autorreflexión.

Pretende no ser destructivo con la filosofía del sujeto en la forma abordada por Friedrich Nietzsche, que había criticado al logocentrismo occidental, sino que lo hace a partir de las propias abstracciones de ese *logos*, exento de lenguaje, universalista y carente de cuerpo. Pone en el trasfondo al entendimiento intersubjetivo, al que se llega a través de

⁵⁰¹ Habermas, 362-65.

⁵⁰² Por eso, la razón centrada en el sujeto no logra abandonar el paradigma de la filosofía de la conciencia y es necesario abandonar todos esos paradigmas y salir al claro de la modernidad. Habermas, 367.

⁵⁰³ Habermas, 368.

⁵⁰⁴ Habermas, 368.

la comunicación lingüística cotidiana y el logocentrismo (selectivo) del pensamiento occidental.⁵⁰⁵

Jürgen Habermas está convencido que la *Teoría de la Acción Comunicativa* preconizada por él es una de las rutas por las cuales se puede abandonar la razón centrada en el sujeto, descartando las posibilidades que ofrecen otros planteamientos, principalmente la teoría del poder de Michel Foucault.⁵⁰⁶

De esta manera, el primer paso que realiza Jürgen Habermas para la construcción de su teoría que, dicho sea de paso, no deja de tener un carácter instrumental, es declarar agotado el paradigma de la filosofía de la conciencia, sustituyéndolo por el paradigma del entendimiento intersubjetivo⁵⁰⁷. Tal reemplazo transforma también la teoría de la sociedad⁵⁰⁸ en la cual se representa el mundo de la vida, ese espacio en el cual se desarrollan prácticas sociales, relaciones de todo tipo entre personas que comparten los mismos códigos y gracias a los cuales se logra el entendimiento.

En los que pueden considerarse esbozos preliminares de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, Jürgen Habermas no ignora la trascendencia de la filosofía del lenguaje y su función estructural dentro de la razón. Pero marca una diferencia. Si bien, acepta que en toda comunicación existen un conjunto de proposiciones representativas del mundo con condiciones de validez (verdad, estructura semántica, cultural, etc.). Empero, desde su posición teórica, no son las proposiciones en sí las que interesan, sino su uso comunicativo,⁵⁰⁹ pues lo que importa destacar de ese lenguaje y su dimensión universal, será la tradición y las prácticas sociales de una comunidad.⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Habermas, 369.

⁵⁰⁶ Aunque ya habíamos afirmado por nuestra parte que, por confesión mismo de *Foucault*, en ese curso que impartió en el *College de France* entre 1981 y 1982, aclaró que sus exposiciones siempre se hicieron para abandonar precisamente la filosofía del sujeto. Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*.

⁵⁰⁷ Lo que antes competía a la filosofía trascendental por medio del análisis intuitivo de la autoconciencia pasará a las ciencias reconstructivas. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 353-55.

⁵⁰⁸ Está absolutamente claro que *Jürgen Habermas* está de acuerdo, aún con sus matizaciones, en que la modernidad está desgarrada. La razón fracasa desde la propia historia, pues la autorreflexión y la autorreferencia se trasladan de un momento a otro, en objeto, con una pretensión de heterogeneidad simulada que no se despegan nunca de la propia razón. Habermas, 361-66.

⁵⁰⁹ Habermas, 370.

⁵¹⁰ Sobre la importancia del lenguaje y su conexión con la *Teoría de la Acción Comunicativa*, es oportuno hacer un breve excursus ilustrativo. Apenas el 18 de junio de 2008, en México fue introducida una reforma constitucional para instituir un nuevo sistema de seguridad pública y justicia penal, apenas en ciernes, pero

Lo trascendente hasta aquí, está en el hecho de que una sociedad con nuevas categorías que se entremezclan en la estructura, necesariamente modifican las relaciones y las instituciones con las que la tradición venía operando, donde precisamente encontramos el derecho y la justicia. De ahí la importancia de ir dejando registros de esta nueva configuración de sociedad ideada por Habermas.

En ese sentido, conviene insistir en que la *Teoría de la Acción Comunicativa* es una nueva orientación que no desconoce la trascendencia de la filosofía del lenguaje, tampoco la tradición logocéntrica, ni la semántica, ni la racionalidad. Empero, abandona la tradición lingüística que ha colocado en el centro a la representación de los hechos del mundo sobre un entramado semántico que no es posible abandonar, a no ser que se pierda toda pretensión de validez y cuyas condiciones se encuentran autorreferenciadas dentro del propio sistema.

La acción comunicativa obedece a una lógica pragmática distinta, abandona el centro significativo que ocupa el logos como sinónimo de la totalidad de representaciones del mundo objetivo, “encuentra sus cánones en procedimientos argumentativos de desempeño o resolución directos o indirectos de las pretensiones de verdad proposicional, rectitud normativa veracidad subjetiva y concordancia o adecuación estéticas.”⁵¹¹ Aquí se incluyen elementos prácticos, morales, conceptos racionales y una racionalidad de carácter cognitiva instrumental que permite una comprensión decentrada del mundo.⁵¹²

Estas connotaciones serán sumamente significativas, no sólo en el pensamiento de Jürgen Habermas a través de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, sino que estarán presentes en los discursos críticos de la modernidad y de la razón centrada en el sujeto,

destacable desde el punto de vista lingüístico, porque a través de ella se creó una estructura semántica para generar nuevas prácticas en la investigación y juzgamiento. Sin embargo, algunas de las instituciones creadas: definición de prueba, datos, intermediación, principios, técnicas de litigación, tribunal de enjuiciamiento, entre otras, corresponden a un lenguaje al que culturalmente no estábamos habituados y ajeno a nuestras prácticas judiciales. Pero ante la necesidad de su recepción, desarrollo y aplicación, los operadores continuamente nos encontramos en la encrucijada, entre lo que significa nuestra cultura procesal y la nueva exigencia lingüística dentro del razonamiento jurídico. De tal manera que, ante esa situación, no sólo atendemos a la estructura lingüística normativa, sino a las prácticas sociales que nos definen como pueblo mexicano.

⁵¹¹ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 373.

⁵¹² Habermas, 373 y 374.

pues a modo de parangón, así como en el Renacimiento quedó establecido a través de la teoría heliocéntrica de Copérnico (1473-1543), de que la tierra ya no es el centro del universo, aquello que construyó la modernidad (instituciones sociales y jurídicas, especialización de las ciencias, orden, poder y estructura social) quedaría sujeto a revisión, destrucción, o, en el mejor de los casos deconstrucción.

Por eso, cuando hacemos referencia al pensamiento de Jürgen Habermas sobre la base de la acción comunicativa, entresacamos de la madeja que engloban los discursos de la modernidad, el hilo que en un primer momento nos lleva a una orientación novedosa que no pierde de vista la filosofía del sujeto, pero que prudentemente se aparta de ella en cualquiera de sus significados.⁵¹³

La *Teoría de la Acción Comunicativa*, precisa Jürgen Habermas, se aparta también del giro lingüístico, pues de acuerdo a tal paradigma, los sujetos hablantes son o bien señores o bien pastores de su sistema de lenguaje;⁵¹⁴ y, siguiendo las huellas de Castoriadis (1922-1997), afirmaba que la sociedad y el sujeto se escinden en dos partes imaginarias: “en lo generante y lo generado, en lo instituyente y lo instituido en las cambiantes imágenes lingüística del mundo.”⁵¹⁵

De tal manera que, si hemos interpretado correctamente los esbozos preliminares de Jürgen Habermas sobre la *Teoría de la Acción Comunicativa*, se advertirá enseguida que el conocimiento, la representación del mundo, la práctica y el entendimiento se mueven en dos planos. En el primero ubicamos sistemas abridores del mundo con un contenido normativo y los procesos de aprendizaje considerados como intramundanos, en tanto que, en el segundo plano, ubicamos las pretensiones de validez (verdad y rectitud) en una

⁵¹³ Jürgen Habermas hace un recuento muy lacónico y transparente de las categorías de la filosofía del sujeto con referencia específica a los autores representativos: la historia proyectada y hecha por sujetos que por su parte se encuentran ya a sí mismos y hechos en el proceso histórico (Sartre); sociedad comprendida como una red objetiva de relaciones, con un orden normativo a la cabeza de los sujetos y trascendentalmente armonizados entre sí (A.Schutz); como un orden instrumental producido por los sujetos en la lucha que se libra entre ellos (Kojève); el sujeto se encuentra asimismo céntricamente situado en su cuerpo (Merleau-Ponty), o bien, excéntricamente como un objeto (Plessner). Jürgen Habermas señala que en estas dicotomías el sujeto anda de un polo a otro, en la forma señalada por Michel Foucault, sin que pueda ser superada la filosofía del sujeto desde sus entrañas. Habermas, 376.

⁵¹⁴ Habermas, 376.

⁵¹⁵ Habermas, 377.

especie de evaluación y revisión permanentes.⁵¹⁶ Así, en ese tránsito llegamos a otros dos contextos que identifican a la posmodernidad a través del pensamiento de Jürgen Habermas, los contextos de justificación y los contextos de descubrimiento,⁵¹⁷ entre validez y génesis.⁵¹⁸ Pues en toda tarea justificativa, “es decir, la crítica de las pretensiones de validez ejercida desde la perspectiva del participante no puede separarse en último término de la consideración genética que desemboca en una crítica a la mezcla ideológica de pretensiones de poder y de pretensiones de verdad.”⁵¹⁹

Entender este cambio de paradigma propuesto por Jürgen Habermas a través de la razón comunicativa, es potencializar el entendimiento intersubjetivo y el reconocimiento recíproco en una vida común⁵²⁰. No se trata de libertinaje, descontrol e incertidumbre que nos arroje al vacío de la perdición. Al contrario, es entender que detrás de toda forma de comunicación hay un consenso comunitario que se orienta por las pretensiones de verdad, rectitud y veracidad⁵²¹, donde incluso las puertas de salida se entienden perfectamente, pues quien se aparta de la razón, siguiendo a Jürgen Habermas, a través de conductas erróneas como el crimen o el engaño, no son irracionales, sino formas de manifestación de una razón pervertida.⁵²²

Este consenso tácito de prácticas y convivencia abierta dentro y entre las sociedades modernas, nos colocan en un escenario de [corresponsabilidad] responsabilidad, porque con acierto Habermas precisa que: "una violación de las estructuras de la convivencia racional, estructuras que todos tienen que dar por supuestas afecta a todos por igual."⁵²³

Por otro lado, es interesante la conexión que realiza Jürgen Habermas con la tradición pragmática de cuño norteamericano, con sus propios elementos básicos, contenidos y fuentes cognitivas que dan sentido a la acción, utilidad, creencia y resultados.

⁵¹⁶ Habermas, 380 Y 381.

⁵¹⁷ Habermas, 383.

⁵¹⁸ Habermas, 383.

⁵¹⁹ Habermas, 383.

⁵²⁰ Habermas, 384 y 385.

⁵²¹ Habermas, 384.

⁵²² Habermas, 384.

⁵²³ "Esto es lo que tenía pendiente el joven Hegel al hablar de una totalidad ética que queda destruida por el acto del criminal y que sólo puede quedar restituida en su integridad cuando los afectados se percatan de la indivisibilidad del dolor causado por la mutua alienación". Habermas, 384.

La razón comunicativa supone que la vida social se desarrolla en acuerdos tácitos de convivencia, buenas prácticas que, si bien suelen ser desmentidas, como señala Jürgen Habermas, no tenemos más remedio que suponerlas.⁵²⁴

Lo que hace mérito de la acción comunicativa, si es que hemos entendido correctamente a Jürgen Habermas, es que el mundo de la vida se nos presenta en múltiples formas, contingencias y variables, en desorden y con problemas. Vivir tiene su complicación y eso es algo que hay que responder con acciones, señala el pragmatismo. Por eso, conscientes de esta realidad multimodal y heterogénea en que se desenvuelve la vida humana, entendemos que, aun a pesar de ello, es capaz de suministrar recursos intuitivos y holísticos por los cuales vale la pena vivir, caminar y encontrar salidas válidas y útiles heredadas por la propia tradición, como es el caso de las solidaridades y habilidades propias de la socialización, donde los contrapesos se encuentran dentro del propio sistema de experiencias sobre el entendimiento y que actúan sobre las pretensiones de validez⁵²⁵.

La trascendencia de este modelo es que, mientras dentro de la filosofía del sujeto son las superestructuras las que pretenden moldear la forma de vida, ahora son reemplazadas por formas de vida concretas.⁵²⁶

En este sentido, el modelo ideal o paradigma lógico y ordenado, que supone la lógica trascendental, se ve desplazado por experiencias de vida, variables de problematización y soluciones que encuentran como referencias concretas el propio sistema de experiencias sobre socialización, tradiciones y prácticas sociales. Cada problema particular se encuentra ligado a las estructuras comunes del mundo de la vida en general a través del entendimiento. Jürgen Habermas hace esta expresión que compartimos totalmente sobre esta forma de interpretar el mundo.

Esta es también la clave de la racionalización del mundo de la vida y de la sucesiva liberación del potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno. Esta tendencia histórica puede también ayudarnos a explicar, sin recurrir a construcción auxiliar alguna de filosofía de la historia, el contenido normativo de una modernidad a la vez amenazada de autodestrucción⁵²⁷.

⁵²⁴ Habermas, 385.

⁵²⁵ Habermas, 386.

⁵²⁶ Habermas, 386.

⁵²⁷ Habermas, 386.

Los excursos que se hacen dentro de la obra, dan cuenta de la técnica utilizada por Jürgen Habermas en el relato de los discursos de la modernidad. En lo particular, destacamos el excurso sobre C. Castoriadis (1922-1997), bajo el título: *La Institución Imaginaria*, a la cual hago mención por la importancia que reviste en la toma de elementos para la construcción de la *Teoría de la Acción Comunicativa* y su relación con otros autores.

Es de llamar la atención que, cuando se analiza el pensamiento de C. Castoriadis para denotar la importancia de la filosofía de la praxis y su renovación, no se invoque la filosofía pragmática desarrollada en Norteamérica a través de Charles Sanders Peirce y continuada por William James a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, y en cambio, se otorgue crédito a Husserl, Martin Heidegger, Herbert Marcuse y Sartre.

Esto habla de que el pensamiento europeo, más allá de su importancia intelectual identificada con una tradición, es también celosa con otras tradiciones y no concede que otras formas de pensar se interpongan o acudan en auxilio de los temas que aborda, lo que viene a denotar un cuestionado eurocentrismo, quizás negado por muchos, pero muy patente en la realidad.

Después de esta breve digresión, se destaca que en el excurso sobre C. Castoriadis (*Institución Imaginaria*), Jürgen Habermas le adscribe a la praxis un carácter trascendente para la acción comunicativa. Una praxis que, aun con su origen aristotélico, con aplicación en la política, en las artes, en la medicina y en educación, en el caso de Castoriadis la praxis “no antecede a la propia praxis, como es el caso de una teoría que antecede a su aplicación, sino que en tanto que anticipación puede corregirse y ampliarse en su propia ejecución práctica.”⁵²⁸ Ahí se encuentra la conexión con Kant, pero, sobre todo, con Heidegger, cuando se establece que “la praxis se refiere en cada caso a una totalidad de los actos vitales en los que simultáneamente está inserta.”⁵²⁹

Habermas destaca los elementos que integran la praxis sobre la autonomía, compuesta “por aquello que se quiere” y “aquello mediante lo que se quiere”, es decir, el desarrollo y el ejercicio.⁵³⁰ Aunque la praxis se desarrolla en un contexto concreto y

⁵²⁸ Habermas, 388.

⁵²⁹ Habermas, 388.

⁵³⁰ Habermas, 388.

considera la red de relaciones causales que atraviesan su terreno, siempre se encuentra acompañado de autonomía.⁵³¹

Tal proyección sólo es posible a través del concepto de institución imaginaria. "Lo imaginario determina el estilo de vida, el de una sociedad, de época."⁵³² De tal manera que, la concepción de Castoriadis "se centra en la vida autónoma, autoconsciente, que posibilite una autorrealización dotada de autenticidad y una libertad de solidaridad",⁵³³ a través de una praxis intramundana.

Una de las virtudes de la praxis, "es la co originariedad de la palabra y la acción, del hablar y del hacer, del *legein* (decir, hablar, contar) y el *teukhein* (adaptar, construir)."⁵³⁴ Es la proyección hacia el futuro, traducido en praxis, hablando y haciendo, en ejercicio autónomo, lo que permite mirar hacia delante mediante la representación de un mundo imaginario.⁵³⁵

Pero, cuando C. Castoriadis lleva el pensamiento heideggeriano a lo social, Habermas señala que:

"La sociedad tiene siempre que ver con el dato natural como algo a la vez resistente y maleable; pero lo resistente y maleable y la forma en que lo es, es siempre correlativo el mundo social que estemos considerando en cada caso."⁵³⁶

⁵³¹ La diferencia entre la praxis aristotélica y la de Castoriadis es haber añadido al otro, pues el ejercicio de la autonomía implica tomar en cuenta a los demás. Hacer énfasis en que la praxis se orienta hacia el futuro es hacer mérito al *Dasein* de Heidegger. De ello se sigue que, el proceso social es la generación de formas radicalmente distintas de mundos siempre nuevos. Habermas, 388-90.

⁵³² Habermas, 390.

⁵³³ Habermas, 390.

⁵³⁴ Si bien el mundo de los objetos característico de la filosofía del sujeto, dice *Jürgen Habermas*, representa dimensiones de un sustrato intramundano, que es la naturaleza, pero que por mediación del hacer y decir lo que sale al paso en esa zona de contacto en calidad de abierto y alumbrado en el seno de un horizonte previo de significado y éste sólo se debe a lo imaginario. Habermas, 391 y 392.

⁵³⁵ Esta imaginación es tratada por el pragmatismo como creencia. William James habría de hacer énfasis a esos conceptos en una obra significativa de finales del siglo XIX, titulada: *La Voluntad de Creer*, para denotar que el mundo objetivo, es capaz de brindarnos una especie de seguridad cognitiva, sin embargo, es la creencia la que determina las acciones y los resultados en la vida individual y social del hombre.

⁵³⁶ Estas conexiones con Heidegger son trascendentales, porque constituyen rutas de escape de la razón centrada en el sujeto para ubicar un discurso descubridor o abridor del mundo en una constante y perpetua renovación que no está sometida a restricciones, sino que, en ejercicio de la autonomía permite hacerse cada vez. Considerar a la sociedad en una personificación como un demiurgo poético que extrae de sí tipos de mundo siempre nuevos se repetiría en una forma nueva, el problema de la teodicea. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, 392 y 393.

Por lo tanto, la institución de cada mundo es una creación *ex nihilo* (creación de la nada).

Jürgen Habermas habría de insistir en que si existe un entrelazamiento entre el mundo objetivo, con el mundo social y el mundo subjetivo se amplía el concepto de lenguaje en términos pragmáticos y se reformula el concepto de praxis en el sentido de la acción comunicativa, y que por lo tanto, las características universales de la praxis ya no se reducen, antes bien, la praxis opera entonces a la luz de una razón comunicativa, que obliga a los participantes en la interacción a orientarse por pretensiones de validez, posibilitando con ello una acumulación de saber capaz de transformar la imagen del mundo y entonces, otra vez Jürgen Habermas, coincidiendo con Martin Heidegger habría de afirmar ciertamente que también en la acción comunicativa los contextos particulares que son los mundo de la vida se deben a la función abridora del mundo de un lenguaje que en cada caso es compartido por todos los miembros⁵³⁷.

En ese sentido, el lenguaje es el que fija, por una parte, las condiciones de validez de las manifestaciones generadas, en tanto que, por otro lado la praxis social guiada lingüísticamente, en la posibilidad de abierto y proyectado hacia el futuro como apertura del mundo (Heidegger) posibilitan la acción creadora, con distintas anclas a modo de asideros estructurales, encaminada siempre al entendimiento y “cuya reproducción de un mundo de la vida se cumple siempre también gracias a la productividad de quienes a él pertenecen”.⁵³⁸

3.2. La transformación de la teoría general del derecho tradicional continental.

La Teoría de la Acción Comunicativa reconoce la función que tiene la racionalización a través de la subjetividad dentro de la época moderna. Tal orientación se sostiene en los pensamientos de Kant, Hegel, Marx, Weber, Luckas y Adorno, con quienes se produce la cosificación de la conciencia y las bases de la teoría crítica.⁵³⁹

⁵³⁷ Habermas, 395.

⁵³⁸ Habermas, 396.

⁵³⁹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. II, Crítica de la razón funcionalista*, 7.

Pero, a Jürgen Habermas le interesa, sobremanera, el pensamiento de George Herbert Mead y Emile Durkheim, porque pertenecen a la generación de los padres fundadores de la sociología y liberan a la teoría de la racionalización mediante la superación de la filosofía de la conciencia.⁵⁴⁰

En efecto, esta nueva fundamentación está relacionada con el pensamiento de Mead en términos sociológicos y prácticos, con lo cual se supera la teoría crítica y adquiere carta de naturalización la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas, en conexión con Durkheim y su *Teoría de la Solidaridad Social*, en la que las categorías de integración social e integración sistémica quedan referidas una a otra.⁵⁴¹

Sin embargo, desde nuestra posición, la combinación de esos conocimientos trasciende la teoría de la sociedad y abarca también otras áreas cognitivas especializadas que pertenecen a su estructura, como es el caso de la teoría general del derecho en la tradición continental, distribuida geográficamente en América Latina y México, con las consecuentes transformaciones de la comprensión del derecho y la justicia, nuevas prácticas y funciones institucionales.

Consideramos que, a partir de este planteamiento la teoría del derecho, entendida como discurso sistemático-dogmático-analítico se amplía y flexibiliza necesaria e inexorablemente, ante la propia decentración de la tradición jurídica que, ante la expansión de Occidente a través del mercado, hegemonía política-jurídica y experiencias fatídicas (como es el caso de las dos guerras del siglo pasado), el mundo de la vida se mueve en busca de otras interpretaciones que superan la estructura normativa, sobre todo, la coacción.

Ciertamente, como señala Ulises Schmill O., el positivismo jurídico, herencia de la ilustración, con separaciones históricas entre los siglos XVIII, XIX y XX, no rompe la línea continua de su origen y desarrollo, remontado a los pensamientos de Descartes, Hume, John Locke, Kant, Comte y el empirismo lógico del círculo de Viena que, forjaron la fortaleza del conocimiento positivo y lo extrapolaron al conocimiento jurídico elevándolo a estatus

⁵⁴⁰ Habermas, 7.

⁵⁴¹ Habermas, 7 y 8.

científico⁵⁴² único criterio “de lo que es y de lo que no es, de lo que existe y de lo que no existe .”⁵⁴³

A este momento corresponden las escuelas del derecho más sobresalientes de Occidente, la exegética en Francia, el historicismo en Alemania y la analítica en Inglaterra.⁵⁴⁴ Es digno reconocer en esta evolución la consolidación de dos de los conocimientos que tenían un origen separado y que durante el siglo XX, con las aportaciones de Hans Kelsen (1922), como señala Ulises Schmill O., “logró unificar la teoría del derecho y la teoría del Estado,”⁵⁴⁵ para admitir que “el orden jurídico y el orden estatal son uno y el mismo orden de normas,”⁵⁴⁶ cuya característica principal son los dos órdenes coactivos: el orden coactivo de la conducta humana y el aparato coactivo.⁵⁴⁷

Hoy se destaca como de explorado conocimiento que, el derecho positivo en cuanto ciencia jurídica, tiene como objeto de estudio a las normas positivas, cuya función es la descripción de las relaciones entre esas normas y el rechazo de cualquier intento por establecer en esas relaciones normas que tengan otro origen,⁵⁴⁸ con una dimensión metodológica, ontológica sobre la esencia del derecho y como una ideología de la justicia, señala Ulises Schmill O., en concordancia con Norberto Bobbio.⁵⁴⁹

El propio positivismo jurídico y la contribución de Kelsen, a través del libro *El Problema de la Soberanía y la Teoría del Derecho Internacional* (1920),⁵⁵⁰ unifican el derecho con “la constitución de un único sistema de normas a partir de los órdenes jurídicos nacionales y el derecho internacional,”⁵⁵¹ estableciendo un bloque del deber ser “bajo una misma legalidad normativa,”⁵⁵² para cuya validez la única condicionante es que un orden normativo quede supeditado a otro, bajo “*el concepto dinámico del derecho.*”⁵⁵³ De este

⁵⁴² Garzón Valdés y Laporta, *El derecho y la justicia*, 66 y 67.

⁵⁴³ Garzón Valdés y Laporta, 67.

⁵⁴⁴ Garzón Valdés y Laporta, 19.

⁵⁴⁵ Garzón Valdés y Laporta, 72.

⁵⁴⁶ Garzón Valdés y Laporta, 72.

⁵⁴⁷ Garzón Valdés y Laporta, 72.

⁵⁴⁸ Garzón Valdés y Laporta, 68.

⁵⁴⁹ Garzón Valdés y Laporta, 69.

⁵⁵⁰ Garzón Valdés y Laporta, 72.

⁵⁵¹ Garzón Valdés y Laporta, 72.

⁵⁵² Garzón Valdés y Laporta, 72.

⁵⁵³ Garzón Valdés y Laporta, 73.

modo, como lo señala Ulises Schmill O., se actualizan *“las condiciones epistemológicas para lograr la unificación de diversos órdenes normativos.”*⁵⁵⁴

Ahora bien, la tesis de neutralidad dentro del positivismo jurídico, aboga por un sistema de normas imparciales frente a situaciones políticas, emotivas o de intereses, a fin de que conserve su pureza, debido a lo cual otras normas de distinta naturaleza, religiosas, convencionales, de derecho natural, entre otras, no puedan ser incorporadas a aquella demarcación teórica.⁵⁵⁵

Con ello, los conceptos fundamentales de las teorías sobre el derecho, entre otros, sanción, antijuridicidad, derecho subjetivo, obligación, responsabilidad, supuesto jurídico, consecuencia jurídica, norma, relación, obediencia, etc.,⁵⁵⁶ conservan su nivel de abstracción para normar con regularidad los distintos fenómenos jurídicos que presenta una sociedad. Esta situación particularísima, ya en la interpretación y aplicación del derecho, se concreta exclusivamente a los juicios de validez normativa, en función de lo que sistemática y semánticamente genere el propio sistema, a partir de lo cual el sistema incluye y excluye aquello que autopoieticamente forma parte de su estructura,⁵⁵⁷ pero sin ocuparse de la efectividad y de las situaciones concretas que la realidad arroja en el diario vivir.

De esta manera, Hans Kelsen es un jurista visionario que se adelantó a su tiempo, porque después de su magna contribución a la teoría del derecho, con el fracaso del positivismo jurídico a partir del holocausto y su culminación con la posguerra, ya con la Organización de la Naciones Unidas y su vocación humanista, patentada con la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, el derecho positivo fue sometido a un nuevo ajuste en el que sobresalen, según nuestro punto de vista, dos posiciones relevantes. Por una parte, el reconocimiento de que la positividad es insuficiente para amainar el abuso del poder que crea el propio derecho y, en consecuencia, alcanzar un estándar regular de justicia, cuando menos en el mundo occidental; en tanto que, por otra parte, generar a partir del derecho internacional de los derechos humanos, una nueva relación entre las

⁵⁵⁴ Garzón Valdés y Laporta, 73.

⁵⁵⁵ Garzón Valdés y Laporta, 73.

⁵⁵⁶ Garzón Valdés y Laporta, 71.

⁵⁵⁷ Rodríguez M. y Torres N., «Autopoiesis, la unidad de una diferencia».

comunidades estatales, y con ello, una relación dinámica entre el derecho internacional y los distintos derechos nacionales, formando bloques obligatorios donde subyacen discusiones teóricas y de poder que son parte de los debates contemporáneos, ante la disyuntiva de establecer qué ordenamiento jurídico ha de prevalecer, no tanto desde la perspectiva de las relaciones normativas, sino desde el ámbito de la soberanía y el poder.

Ante esta panorámica, producto del dinamismo del derecho, agréguese también que, aquellas categorías que generó la modernidad y que transitaron y transitan actualmente a la par, en la forma dicha por Max Weber, como es el caso del Estado burocrático y la empresa capitalista (ahora transnacional), han marcado nuevos contextos regionales en los que siguen aflorando discusiones dentro del concepto de positivismo jurídico frente al iusnaturalismo.

Sin embargo, la teoría general del derecho positivo, en cuanto conocimiento especializado, se ha sometido a la misma crítica y objeción que las áreas del conocimiento del hombre y la sociedad. Albert Calsamiglia precisa que no hay un acuerdo unánime sobre si el derecho es ciencia o no. Los partidarios que se sostienen en la posición científica coinciden en que el deber ser tiene una estructura objetiva y neutral, capaz de ser analizada normativamente y separada de cualquier criterio moral y político, lo que da cuenta de su pureza. Aquellos que opinan en sentido contrario, exponen como parte de sus argumentos las dificultades a que se enfrenta el derecho en la determinación de su objeto material, dividido en distintos saberes que, ya con la especialización, corresponden a otros ámbitos del conocimiento, sociología, psicología, antropología, etc., de tal manera que, desde el ámbito estrictamente positivo le niegan estatuto científico.⁵⁵⁸

Frente a estos posicionamientos, la *Teoría de la Acción Comunicativa*, cuando se refiere a una teoría de la sociedad, reconoce su carácter normativo, adopta la postura de considerar al derecho ciencia jurídica, porque es un conjunto de enunciados con pretensión universal, en su carácter descriptivo y prescriptivo. El derecho, en ese sentido, coincide con las exigencias de la filosofía de la ciencia logradas con la tradición.

⁵⁵⁸ Garzón Valdés y Laporta, *El derecho y la justicia*, 19.

Sin embargo, desde el mismo posicionamiento de Jürgen Habermas, los aspectos pragmáticos y funcionalistas de George Herbert Mead y Emile Durkheim, abren la posibilidad de abarcar categorías flexibles de índole social, antropológicas, morales, psicológicas y casuísticas, relacionadas con la conducta concreta, el contexto, la solidaridad, el amor, el consenso y la comunicación.

En ese sentido, el criterio que se adopta en la tesis, en contra de la opinión generalizada y de la tradición decimonónica de la ciencia jurídica,⁵⁵⁹ no desconoce sus categorías dogmáticas, ni sus objetos estudio circunscritos a las personas, a las cosas y a los derechos (objetivos y subjetivos), pero propugna por una visión del derecho que no es científica, ni requiere que sea elevada al estatuto científico, precisamente porque al incluir otras categorías de carácter social, realidad contextual, estudio del caso, funcionalidad del sistema, consenso a través de la comunicación y la participación ciudadana, con un enfoque sociocultural, aquel carácter cognitivo-dogmático deja de ser científico; y, bajo la óptica de las ciencias reconstructivas y especializadas propone su entrelazamiento, muy similar al trabajo que realizan los artesanos en el entretejido de sus hilados hasta formar cuerdas resistentes, tan fuertes como las de los alpinistas y espeleólogos en el seguimiento de sus rutas. Pues el mundo contemporáneo y su alta especialización permiten la transversalidad e intersección cognitiva, de modo tal que el normativismo tradicional queda superado de antemano.

Por supuesto, esta inclusión no merma el carácter normativo y obligatorio del derecho, sino que más allá de su esencia teórica trata de ser funcional y de responder a las interrogantes: ¿para qué sirve? ¿Cómo se decide? ¿Cuál es la mejor perspectiva para la solución de un caso? ¿Cuál es la efectividad del ordenamiento jurídico? Y ¿cuál es el estándar y medición de la efectividad del ordenamiento jurídico?

Este posicionamiento de la tesis, ciertamente, no es ajeno ni nuevo, porque han habido otros análisis que proponen alternativas distintas al positivismo, como es el caso de

⁵⁵⁹ Dividida tradicionalmente en ciencia de la legislación, ciencia del derecho (o de la jurisprudencia en la versión analítica inglesa de Austin) o ciencia de la aplicación o función jurisdiccional. Garzón Valdés y Laporta, 19-21.

Hart, Dworkin, Soper, entre otros, como lo precisa Albert Calsamiglia.⁵⁶⁰ Pero, en el caso nuestro, se realiza desde la propia *Teoría de la Acción Comunicativa*, considerada insuficiente y perfectible, en una forma de alargue a partir de la decentración de Piaget, con el tránsito de la incertidumbre y el abandono del ego y, en consecuencia, con un enfoque transformador de la filosofía del sujeto respecto del mundo de la vida, con repercusión en el sistema social, considerado como un proceso conciliador, siempre provisional y funcionalmente efectivo.

Con estas características, no se renuncia al estatus del derecho, al progreso social y científico; no se reprocha la evolución social aun con sus bemoles, se acepta la modernidad como programa inconcluso en términos de Jürgen Habermas; se reconoce el valor institucional del Estado moderno. Pero, partir de la crítica, de la apertura y de la decentración, se asume la insuficiencia teórica que explica el fenómeno jurídico desde la perspectiva continental y, de la mano de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, pretende complementar una comprensión jurídica de la justicia contemporánea a partir de la praxis cotidiana.

Ahora bien, ¿cómo se explica la transformación a nivel cognitivo de una teoría general del derecho tradicional y capaz de generar un efecto reflejo en la estructura del derecho positivo?

Rogelio Pérez Perdomo apunta que, la especialización del conocimiento durante los siglos XIX y XX en el área del derecho y las ciencias sociales, que dio lugar a la politología, antropología jurídica, psicología, entre otras, han generado un punto de encuentro más cercano entre derecho y sociedad.⁵⁶¹

Consideramos por nuestra parte que, esta alta especialización provoca, a su vez, una correspondencia conceptual dentro de procesos de retroalimentación mayores, hasta formar continentes teóricos que no se tenían en el pasado reciente y con repercusión en la vida diaria. Tal posicionamiento coincide con la versión de que el derecho y la justicia

⁵⁶⁰ Garzón Valdés y Laporta, 21 y 22.

⁵⁶¹ Garzón Valdés y Laporta, 29.

forman parte de temas dependientes de estructuras ideológicas, políticas, económicas y de hegemonía del poder.

Esta es la riqueza del presente, considerar que, en el análisis del derecho y hechos sociales aquellas teorías tradicionales, tales como la exegética francesa, la versión histórica del derecho en Alemania y la analítica inglesa,⁵⁶² son incapaces de explicar el fenómeno en las sociedades contemporáneas.⁵⁶³

Esta mudanza teórica y la eclosión de conocimientos especializados, brinda la posibilidad de que el fenómeno jurídico y las instituciones que de él conocen no prescindan del contenido interdisciplinario y lo agreguen a la solución de los problemas de la vida. Rogelio Pérez Perdomo ejemplifica esta realidad cuando se refiere a la coincidencia entre la sociología del derecho y la criminología.

Dice al respecto:

Lo mismo ocurre con la distinción entre sociología del derecho y criminología. Cuando ésta se concibe como estudio del delincuente o de las causas del delito, la distinción es muy clara. En cambio, cuando la criminología se ha convertido en el estudio de los procesos de criminalización y control social, incluida la justicia penal, los puntos de contacto se multiplican con la sociología del derecho penal y la distinción se hace difícil.⁵⁶⁴

A partir de estas consideraciones, el tránsito y correspondencia entre un conocimiento especializado y otro, según nuestro modo de ver, afecta el campo cognitivo del derecho y a la tradición que, tiene como característica principal ser dogmática, uniforme y generalmente unilateral. Por lo tanto, hay un agotamiento teórico de los modelos tradicionales, pero también una resistencia académica, señala Rogelio Pérez Perdomo.⁵⁶⁵

No obstante, han sido las nuevas interpretaciones sobre el mundo de la vida, empujadas por el desarrollo de la empresa capitalista, la burocracia estatal, el desarrollo de la ciencia y la depuración de los conocimientos especializados, lo que ha permitido

⁵⁶² Garzón Valdés y Laporta, 18 y 19.

⁵⁶³ Garzón Valdés y Laporta, 29.

⁵⁶⁴ La misma precisión vale para los conocimientos y los resultados de contacto entre el derecho y la economía. Garzón Valdés y Laporta, 30.

⁵⁶⁵ Garzón Valdés y Laporta, 33 y 34.

difuminar la frontera entre los tradicionales juicios del deber ser y del ser que presentó en otra época el positivismo jurídico como su principal aporte.

Asimismo, el cientificismo jurídico se ha visto duramente impugnado por medio del renaciente debate entre positivistas e iusnaturalistas.

En efecto, Eusebio Fernández, Carlos Santiago Nino y Norberto Bobbio, nos recuerdan que las tesis iusnaturalistas presuponen: la existencia de principios morales y de justicia universales asequibles a la razón humana; la negación de que pueda ser considerado derecho aquello que contradiga la universalidad; y, declarando la supremacía del derecho natural frente al derecho positivo.⁵⁶⁶

Los esfuerzos por atribuir a la razón rectitud en el modo de vivir, se encuentran desde los estoicos, el iusnaturalismo cristiano-medieval y la modernidad.⁵⁶⁷ Sin embargo, estos debates han cobrado vigencia otra vez en la posguerra, con la Declaración Universal de los Derechos humanos del 10 de diciembre de 1948. En el fondo, lo que se debate es un duro cuestionamiento al derecho positivo en cuanto expresión del poder.

Eusebio Fernández precisa que, en estos asuntos se encuentran presentes las relaciones “entre justicia, eficacia y validez jurídica, con las fuentes del derecho, con la aplicación e interpretación de las normas jurídicas, con los rasgos de la argumentación jurídica o con las razones para obedecer o desobedecer derecho.”⁵⁶⁸ Los autores más emblemáticos que se han ocupado de estas cuestiones en la época moderna, coincidiendo con Eusebio Fernández, son Hans Kelsen, Alf Ross y Norberto Bobbio.⁵⁶⁹ Ellos critican duramente al derecho natural en la misma forma que se hace la crítica a la razón, porque detrás de su presentación subjetiva, lo mismo puede servir para juicios en favor de la justicia que para el control y dominación, de modo tal que, cuando se hace uso del iusnaturalismo ha sido más en perjuicio que en beneficio.

No obstante, el posicionamiento que se adopta en esta tesis sobre el iusnaturalismo es moderado, asequible, viable y congruente con la *Teoría de la Acción Comunicativa* que,

⁵⁶⁶ Garzón Valdés y Laporta, 55.

⁵⁶⁷ Garzón Valdés y Laporta, 56.

⁵⁶⁸ Garzón Valdés y Laporta, 57.

⁵⁶⁹ Garzón Valdés y Laporta, 57.

preconiza una sociedad abierta, participativa, incluyente, plural y justa. Por eso, estoy muy de acuerdo con el pensamiento de Norberto Bobbio, citado por Eusebio Fernández, en el sentido de que debemos asumir una posición moderada entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, “entre una vocación científica y nuestra conciencia moral, entre la profesión de científico y la misión como hombre.”⁵⁷⁰

En contra del derecho natural hay otras críticas mucho más radicales, como la efectuada por Hans Welzel, para quien el derecho natural ha quedado sin base teórica, porque no hay un conjunto de principios universales que sean capaces de responder de una vez y para siempre por todas las situaciones que pueda presentar una sociedad, sino más bien, una exigencia frente al derecho positivo en la medida en que cada época va generando nuevas expectativas, evolución o involución.⁵⁷¹

Por nuestra parte, de acuerdo con Eusebio Fernández, adoptamos que el iusnaturalismo y sus categorías permiten un encuentro con la *Teoría de la Acción Comunicativa* para la comprensión jurídica de la justicia contemporánea, pero no como principios éticos morales de carácter universal y válidos para todo tiempo, sino como una extensión del derecho positivo, de la racionalidad, del capital histórico, de la institucionalidad para tener aplicación en cada caso, pero, a su vez, para permitir a través de la comunicación, especialmente, una nueva forma de convivencia y de enriquecimiento social como complemento en el mundo de la vida.

La línea por la cual se elige ese camino, es también bajo la consideración teórica de que en la formación de las sociedades subyacen un conjunto de valores y aspiraciones humanas dentro de un concepto de pluralismo, cuya reducción es el concepto de ser humano. Se acepta, en ese sentido, la conclusión de Isaiah Berlin – compartida por Eusebio Fernández – de que en la convivencia humana hay “un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrían sobrevivir con cierta objetividad y universalidad.”⁵⁷²

Asimismo, otro flanco mediante el cual se brinda una perspectiva distinta al cientificismo, es el realismo jurídico que, proporciona puntos de coincidencia con la *Teoría*

⁵⁷⁰ Garzón Valdés y Laporta, 59.

⁵⁷¹ Garzón Valdés y Laporta, 61.

⁵⁷² Garzón Valdés y Laporta, 63.

de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas y facilita la posibilidad de construir una teoría de la sociedad que coexista con la teoría del derecho y teoría del Estado.

Liborio Hierro, en el estudio que hace sobre el realismo, atribuye a Bertrand Russell el surgimiento de este movimiento filosófico académico del siglo XX, distinto al realismo platónico y aristotélico. Russell distingue tres características del siguiente modo:

La consideración unitaria de la ciencia y la filosofía (la filosofía no tiene ninguna marca especial de verdad, ni método de llegar a ella), el análisis como método (que sólo aspira a aclarar las ideas fundamentales de las ciencias y sintetizar las diferentes ciencias en una visión sencilla y comprensiva de este fragmento del mundo que la ciencia ha logrado explorar), y, el pluralismo como metafísica (los realistas no aspiran, como generalmente lo ha hecho la filosofía anterior, a hacer afirmaciones sobre el universo en conjunto ni a la construcción de un sistema comprensivo).⁵⁷³

El realismo jurídico surge en oposición al idealismo trascendental y al formalismo; representa una alternativa al positivismo jurídico, pero que también tiene repercusiones en las ciencias sociales. Aunque Liborio Hierro afirma que estas tendencias se cristalizan en el año de 1949,⁵⁷⁴ por nuestra parte consideramos que en realidad hunde sus raíces en el empirismo inglés, bajo la tradición europea insular de John Locke, David Hume, Berkeley y Bacon, al colocar en el centro del conocimiento a la experiencia. Esta tendencia sería retomada después a finales del siglo XIX, bajo el pensamiento de Charles S. Peirce, John Dewey, William James y George Herbert Mead, bajo la denominación de pragmatismo y que más tarde fundaron la Escuela de Chicago.

A decir verdad, es el pragmatismo el telón de fondo del realismo, pues, aunque en Europa continental Ihering había abandonado el conceptualismo en 1896, para impulsar el método realista o teleológico, fructificando la jurisprudencia de intereses y la “Escuela del Derecho Libre”, o bien, en Francia la corriente del pensamiento denominado “jurisprudencia sociológica,” como lo apunta Liborio.⁵⁷⁵ Sin embargo, desde nuestro punto de vista, la negación a la filosofía pragmática obedece más a una cuestión de chauvinismo europeo continental. Este fenómeno suele encontrarse recurrentemente en aquellos

⁵⁷³ Garzón Valdés y Laporta, 77.

⁵⁷⁴ Garzón Valdés y Laporta, 77.

⁵⁷⁵ Garzón Valdés y Laporta, 78.

autores de perfil continental que, a pesar de no reconocer el pragmatismo norteamericano, incorporan en sus pensamientos las categorías de utilidad, instrumentalidad, creencia, la acción, la observación, la percepción, la incertidumbre y la flexibilidad del conocimiento, tal es el caso de Martin Heidegger, Jürgen Habermas y Hans George Gadamer, sólo por citar algunos.

De tal manera que, en ese sentido el realismo jurídico norteamericano es altamente pragmático, instrumental y funcional. Por eso, muestra una alta tendencia hacia la aplicación efectiva de la ley y a la conducta de los jueces en el dictado en sus sentencias, razón por la cual tiene una coincidencia con el neopositivismo y con las doctrinas psicosociológicas, en la forma que lo apunta Liborio Hierro.⁵⁷⁶

Es cierto, en el mismo sentido que, el realismo escandinavo puede presentar algunas variables distintas al norteamericano, pero al tener su origen en la filosofía empírica habría de negar también el carácter cognoscitivo de los juicios de valor, lo cual es coincidente con el neopositivismo y con el emotivismo.⁵⁷⁷ Estas tendencias se hicieron presentes, principalmente, después de la Segunda Guerra Mundial, por la razón fundamental y evidente del fracaso del positivismo, con lo cual al abandonar el idealismo trascendental, la filosofía empírica se presenta como una alternativa para atender los temas del derecho y la justicia con un carácter verificacionista, pero, sobre todo, una alternativa para superar la confrontación entre iusnaturalismo y positivismo.⁵⁷⁸ La característica principal es el aspecto instrumental del derecho para hacer asequible la fuerza del Estado.⁵⁷⁹

Ahora bien, hemos recurrido a las teorías generales del derecho más influyentes de Occidente, positivismo jurídico, iusnaturalismo y realismo jurídico, para destacar de cada una de ellas las notas esenciales, y a partir de ahí relacionar los conceptos con la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas.

Para ser más precisos, Juan A. Pérez Lledó efectúa un repaso, muy breve pero comprensible, de las principales teorías críticas del derecho, surgidas en el último tercio del

⁵⁷⁶ Garzón Valdés y Laporta, 78.

⁵⁷⁷ Garzón Valdés y Laporta, 81.

⁵⁷⁸ Garzón Valdés y Laporta, 82.

⁵⁷⁹ Garzón Valdés y Laporta, 83.

siglo XIX y que equivalen a una rebelión en “contra del formalismo”⁵⁸⁰ exacerbado, cuyos resultados son los movimientos de la “jurisprudencia finalista”, de la “jurisprudencia de intereses”, la “escuela del derecho libre”, la escuela sociológica, la “escuela científica,” el “pluralismo jurídico”, la “jurisprudencia sociológica” y el “realismo jurídico” norteamericano y escandinavo.⁵⁸¹

Sin embargo, sobre ello debe decirse que, desde los primeros decenios del siglo XIX, Hegel había reiniciado la crítica a la razón y a la filosofía del sujeto, que ya había hecho con anterioridad Immanuel Kant, a modo de inconformidad en contra del estatus del mundo de la vida, logrado con el racionalismo, el idealismo y el empirismo, iniciándose con ello un pensamiento alternativo, muy acentuado en esa tradición con el pensamiento de Carlos Marx y consolidado en forma de teoría crítica con Horkheimer y Adorno. Por lo tanto, las teorías críticas del derecho, se inscriben dentro del contexto de la crítica filosófica a la modernidad y subjetividad. Incluso, podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que ambas críticas corresponden a una misma línea argumentativa y continua.

Efectivamente, la muestra de ello es que toda crítica del derecho encuentra como punto de referencia el pensamiento de Carlos Marx que, aun reconociendo que no contiene propiamente una teoría jurídica, pero, reconociendo asimismo la importancia de su “método expuesto en sus obras históricas y económicas,”⁵⁸² que dan cuenta del fenómeno jurídico dentro de la sociedad, muy ligado a la teoría del Estado;⁵⁸³ situación que, incluso, es retomada por Kelsen al conjuntar la teoría del derecho con la teoría del Estado.

Tal posicionamiento se opone a la neutralidad y pureza de la teoría general del derecho, porque supone elementos que dan cuenta del derecho supeditado a una superestructura mayor delineada por el capital, la división del trabajo y la clase burguesa; y, con ello, se resalta el carácter ideológico del derecho y una negación a la tradición de ciencia jurídica, así como de los valores que el derecho realiza, “la justicia y los derechos humanos.”⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ Garzón Valdés y Laporta, 87.

⁵⁸¹ Garzón Valdés y Laporta, 87.

⁵⁸² Garzón Valdés y Laporta, 88.

⁵⁸³ Garzón Valdés y Laporta, 88.

⁵⁸⁴ Garzón Valdés y Laporta, 88.

Esta referencia es fundamental en toda crítica del derecho y sirve para identificar a los radicales, moderados y progresistas, pues aun cuando estos posicionamientos, como lo señala Juan. Pérez Lledó, “coinciden en la descalificación de la ciencia jurídica tradicional,”⁵⁸⁵ no obstante, la ruta que se sigue puede incluir tres direcciones, a saber: a) siempre podrá hacerse un análisis externo, histórico, económico, sociológico; b) la proposición de un modelo de teoría general del derecho alternativo a la dogmática renunciando a su carácter estrictamente formal, para incluir también proceso histórico, las categorías jurídicas, así como el sistema social donde se mantienen un conjunto de relaciones con otros subsistemas económicos, políticos y culturales en forma de ciencia social integrada; y, c) una orientación teórica fundada en la práctica de las instituciones y categorías jurídicas en sentido progresista. Es decir, como lo señala Atienza y Ruiz Manero, citado por Juan A. Pérez Lledó, “se trata del uso alternativo del derecho.”⁵⁸⁶

En ese sentido, la crítica fundada como “uso alternativo del derecho”, pretende alejarse de la radicalidad marxista de considerar al derecho como un mero instrumento de clase económicamente dominante, frente a lo cual propone en el ámbito de la creación, interpretación y aplicación del derecho favorecer aquellas clases subordinadas y cuyo objetivo es “la construcción de un nuevo poder democrático que permita una gestión social del proceso de producción y distribución.”⁵⁸⁷ En el fondo, lo que se propone es elaborar nuevas condiciones prácticas y presupuestos teóricos mediante una cultura alternativa que configure un sistema, “formulación de hipótesis y elaboración de técnicas y categorías conceptuales,”⁵⁸⁸ pues se está consciente que el razonamiento jurídico reconstruye el sistema e impide un posicionamiento “crítico de las funciones de las instituciones jurídicas en relación con la distribución real de poderes en la sociedad.”⁵⁸⁹

Las otras críticas del derecho que se desarrollan en Francia, en el mundo iberoamericano y en los Estados Unidos de Norteamérica, igual que en el movimiento del “uso alternativo del derecho”, presentan como característica común estar en desacuerdo

⁵⁸⁵ Garzón Valdés y Laporta, 88.

⁵⁸⁶ Garzón Valdés y Laporta, 89.

⁵⁸⁷ Garzón Valdés y Laporta, 90.

⁵⁸⁸ Garzón Valdés y Laporta, 90.

⁵⁸⁹ Garzón Valdés y Laporta, 91.

con el carácter estructural que presenta la tradición a través de una teoría general del derecho formalista, desatendida de las estructuras sociales y más apegada a instancias políticas y económicas de carácter hegemónico, a través de las cuales el derecho figura “como un aparato ideológico del Estado,”⁵⁹⁰ que regula relaciones de producción y con eficacia dentro de la propia estructura.⁵⁹¹

Sólo a manera de excepción, siguiendo el pensamiento de Juan A. Pérez Lledó, los Estudios Jurídicos Críticos en los Estados Unidos de Norteamérica, no proponen la sustitución de la estructura que aparece en las otras críticas, sino atender a las prácticas institucionales que pretendan la falsa autonomía del razonamiento jurídico.⁵⁹² De tal manera que, fiel al realismo jurídico que toma como base la experiencia y la cultura utilitarista, quede al descubierto y sin hipocresías la verdadera función del derecho a través de la inclusión de la teoría social y de todos los intereses que pueden encontrarse en una sociedad capitalista como la norteamericana, sobre todo, la igualdad material.⁵⁹³ Por eso, este movimiento crítico no aboga por un único sistema teórico,⁵⁹⁴ sino que está más interesado por prácticas teóricas a pequeña escala e incorpora elementos de otras tradiciones como el “ existencialismo, la fenomenología, el pragmatismo, estructuralismo, psicoanálisis.”⁵⁹⁵

Con las coincidencias y salvando las diferencias que cada una de estas críticas tiene, presentan la necesidad de superar a la tradición jurídica que en el mundo occidental se enclaustró formalmente a través de una teoría general del derecho que se ha mantenido incólume con el paso del tiempo, pero que ya no responde a las expectativas del mundo contemporáneo, caracterizado con la vorágine de las nuevas relaciones humanas, la conexión entre los distintos ordenamientos jurídicos, el uso de las nuevas tecnologías y la eclosión de las redes sociales.

⁵⁹⁰ Garzón Valdés y Laporta, 92.

⁵⁹¹ Garzón Valdés y Laporta, 92.

⁵⁹² Garzón Valdés y Laporta, 96.

⁵⁹³ Garzón Valdés y Laporta, 96 y 97.

⁵⁹⁴ Garzón Valdés y Laporta, 96.

⁵⁹⁵ Garzón Valdés y Laporta, 96 y 97.

Por nuestra parte consideramos que, el valor de los posicionamientos críticos del derecho no tendría importancia si sus postulados no estuvieran verificados dentro de las sociedades contemporáneas. Han sido los hechos los que han colocado en su justa dimensión a estas teorías críticas, debido a los infortunios del mundo occidental ocurridos durante el siglo XX, como es el caso de la primera y segunda guerras mundiales, el fascismo, las dictaduras y las tiranías, cuya característica principal es haber acreditado las hipótesis del marxismo, y con ello, la fortaleza de las teorías críticas frente al formalismo exacerbado del derecho como expresión del poder.

Estas críticas del derecho profundizan aún más la crítica a la razón y a la subjetividad. Empero, a su vez, abren la posibilidad de incorporar a la teoría de la sociedad y a sus categorías en una nueva dimensión teórica del derecho. El resultado es, no la destrucción de lo alcanzado hasta ahora, sino reconocer el progreso de la modernidad, mirar las aportaciones de los planteamientos teóricos del derecho, positivismo jurídico, iusnaturalismo, realismo jurídico y teorías críticas, de tal manera que no se excluyan, sino que se complementen.

Con esta nueva dimensión teórica no se renuncia al neopositivismo, antes bien, se acoge a la teoría general del derecho y a la teoría del Estado que ya había logrado unir Hans Kelsen en la tradición continental y se le solapa la teoría de la sociedad, para formar un continente tripartita que permite describir las relaciones funcionales entre sus ámbitos de conocimiento. Con la nueva dimensión, ya no sólo se atiende al ordenamiento jurídico y al Estado como aparato coactivo, sino que se incorporan las variables contingentes del fenómeno jurídico y se atiende a los contextos que cada situación social particular exige.

Por lo tanto, expliquemos ahora la relación que hay entre el sistema jurídico y el sistema social.

La existencia del sistema jurídico obedece a un principio de racionalidad mínimo en el orden social y, en este modo de ser, es imposible no afirmar que intervienen factores de poder. Es aquí precisamente donde cobra actualidad otra vez esta vertiente marxista de considerar al derecho como un instrumento del poder, o bien, dicho moderadamente en el modo de Max Weber “dominación burocrática racional,” como nos lo recuerda Ricardo

Caracciolo,⁵⁹⁶ a partir de lo cual quedan habilitadas la predicción de circunstancias en que es utilizada la coacción,⁵⁹⁷ o la forma en que se producirán a futuro los cambios normativos.⁵⁹⁸

La consecuencia siguiente, precisa Ricardo Caracciolo, es una cascada de racionalidades, desde la actividad racional del legislador dentro del sistema,⁵⁹⁹ hasta la aplicación al caso concreto, último momento en esta cadena racional. Sin embargo, la existencia del sistema jurídico y su operación institucional no garantizan *per se* el orden, porque la evaluación de la efectividad pertenece al ámbito social, apunta Pablo E. Navarro.⁶⁰⁰

Desde esta perspectiva, según nuestro punto de vista, hay también una obligación racional mínima, de que el sistema jurídico confluya con el sistema social. Aquí está el punto de contacto y de entrelazamiento de relaciones conceptuales entre el derecho y la sociología, lo cual nos debe permitir la configuración de un continente tríadico: teoría general del derecho, teoría del Estado y teoría de la sociedad.

Consecuentemente, ya en la integración de esta base tripartita, el lenguaje, las definiciones, estructuras y funciones, deberán incluir una nueva racionalidad mínima capaz de referir el ordenamiento jurídico, la estructura funcional del Estado y los conceptos del sistema social.

En este sentido, debemos ser muy cuidadosos en nuestras afirmaciones, a efecto de adelantarnos a objeciones futuras. Es cierto que, una teoría de la sociedad incluye la participación de elementos netamente prácticos y contingentes, sujetos a contextos y a variables imprevisibles. No obstante, en principio no debe perderse de vista que toda teoría de sociedad implica un aspecto normativo básico y racional, de la misma manera en que se presenta el ordenamiento jurídico; y, la incertidumbre, la inseguridad y las contingencias, por otro lado, no son propias de la sociedad, sino que también se advierten dentro de la propia función del sistema jurídico.

⁵⁹⁶ Garzón Valdés y Laporta, 162.

⁵⁹⁷ Garzón Valdés y Laporta, 162.

⁵⁹⁸ Garzón Valdés y Laporta, 162.

⁵⁹⁹ Garzón Valdés y Laporta, 163.

⁶⁰⁰ Garzón Valdés y Laporta, 209 y 210.

Lo que queremos significar, en última instancia, es que un sistema social no puede ser separado en absoluto, ni como causa, ni como efecto, de un sistema de derecho funcional que, asimismo, posibilite unir a los temas del Estado, del derecho y de la sociedad, desde la creación, aplicación y evaluación (efectividad) de ese continente orgánico.

Una de las consecuencias sobresalientes de incorporar la teoría de la sociedad, a partir de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas, a las ya existentes del positivismo jurídico, teoría del derecho y teoría del Estado, es a su vez la incorporación de la eficacia jurídica, tema que, tradicionalmente figura como objeto de estudio de la sociología jurídica, congruente con la separación entre los juicios del deber ser (normativo-sistémico) y del ser.

Efectivamente, la validez y eficacia de las normas jurídicas han sido temas tradicionales del derecho positivo. Se acepta dentro de la dogmática que un sistema jurídico lleva implícitos hechos sociales, conductas observables de los ciudadanos y de la institucionalidad, es decir, “relaciones entre normas y conducta de los individuos.”⁶⁰¹ Incluso, congruente con Pablo E. Navarro, podríamos hablar de eficacia en distintos niveles. Eficacia normativa cuando los individuos cumplen con la ley y la norma surte sus efectos, digamos en sentido funcional; y, eficacia causal cuando las normas determinan el comportamiento de los individuos.⁶⁰² Sin embargo, dentro del tratamiento teórico y práctico, la teoría del derecho se ha ocupado más de la validez normativa para determinar los supuestos en que la norma pertenece a un sistema jurídico, si debe ser obedecidas, si ha sido legalmente creada, si se encuentra en vigor o si existe en un modo específico.⁶⁰³

Esto significa que el derecho en su concepción teórica y práctica está concentrado formalmente en la estructura del ordenamiento jurídico⁶⁰⁴, desligado de su práctica

⁶⁰¹ Garzón Valdés y Laporta, 209.

⁶⁰² Garzón Valdés y Laporta, 210 y 211.

⁶⁰³ Garzón Valdés y Laporta, 213.

⁶⁰⁴ En el sistema jurídico mexicano, por ejemplo, en las sentencias del juicio de amparo que amparan y protegen al quejoso, es parte de la tradición burocrática concederle para efectos de que la autoridad responsable subsane las deficiencias de fundamentación y motivación, bajo un principio clásico derivado de la interpretación de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, de que la autoridad de amparo no puede sustituirse a la responsable. Reformas constitucionales recientes sobre el acceso a la justicia, a través del artículo 17, han tenido que establecer que debe privilegiarse lo sustantivo frente a lo estructural, es decir, priorizar sobre la efectividad de la norma y no sólo sobre su validez.

funcional, ámbito que corresponde a otras áreas del conocimiento. Por lo tanto, la dimensión de la justicia sigue a la estructura formal y no a los hechos, principalmente.⁶⁰⁵

Con la *Teoría de la Acción Comunicativa* y sus categorías, el derecho y la justicia siguen una ruta pragmática, social y realista, de corte empírica. Con ello, la teoría general del derecho continental tradicional modifica la relación entre validez y efectividad, para priorizar ésta.

Para comprender esta inversión, conviene citar que Alf Ross (1899-1979), en su texto *Sobre el Derecho y la Justicia*, al desarrollar principios empíricos para el derecho y la justicia, mediante una metodología de observación y verificación, precisa que por esa ruta “surge también la exigencia analítica de que las nociones jurídicas fundamentales sean interpretadas exclusivamente como concepciones sobre la realidad social, sobre la conducta del hombre en sociedad.”⁶⁰⁶ Por lo tanto, rechaza la validez *a priori* del derecho y reinterpreta “esa idea en términos de hechos sociales.”⁶⁰⁷

Estas precisiones, así de simples, trascienden a toda la teoría general del derecho continental que concede al ordenamiento jurídico valor *a priori* e intercambia sus categorías por “valores hipotéticos aceptados por grupos influyentes en la sociedad,”⁶⁰⁸ negando la idea de que el conocimiento jurídico sólo constituye “un conocimiento normativo específico, expresado en proposiciones de deber ser,”⁶⁰⁹ pues concede que el derecho amerita ser tratado con la misma forma de “otras ciencias empíricas”⁶¹⁰ que se relacionan con proposiciones de ser.

A partir de estas consideraciones empíricas, realistas, pragmáticas y funcionales, vamos descifrando y justificando ese entrelazamiento que se va produciendo entre la ciencia jurídica (estrictamente normativa) y el derecho vivo o en acción que corresponde a la sociología jurídica. En el estatus actual, sobre todo continental y latinoamericano, hoy se

⁶⁰⁵ En ese mismo sentido, se pronuncia Manuel Atienza al señalar que, sigue faltando una teoría general del derecho que se ocupe no sólo de los aspectos estructurales sino de los funcionales, para referirse a la importancia que tiene la argumentación. Garzón Valdés y Laporta, *El derecho y la justicia*, 213.

⁶⁰⁶ Ross, *Sobre el derecho y la justicia*, 17.

⁶⁰⁷ Ross, 17.

⁶⁰⁸ Ross, 18.

⁶⁰⁹ Ross, 18.

⁶¹⁰ Ross, 18.

consideran independientes esos ámbitos del conocimiento, pero ya con la incorporación de la teoría de la sociedad y la acción comunicativa que se propone, ambos conocimientos se solapan desde el punto de vista pragmático y realista, porque como señala Alf Ross, “La ciencia del derecho, sin embargo, no puede nunca separarse de la sociología jurídica.”⁶¹¹

Desde esta perspectiva funcional, la aplicación del derecho no es solamente la preservación del sistema jurídico, sino del sistema social, que es lo que debe importar al derecho. En ese sentido, la afirmación de Alf Ross es contundente:

El juez no está motivado exclusivamente por normas jurídicas; lo está también por fines sociales y por la captación teórica de las conexiones sociales relevantes para el logro de aquellos fines. Por esta razón se ha reclamado a la ciencia del derecho, especialmente en tiempos recientes, que dirija su atención a las realidades de la vida social. Esto demuestra, además, que los límites entre la ciencia del derecho y la sociología jurídica no son claros, sino que descansan en una diferencia relativa de enfoque intereses.”⁶¹²

Por eso, hemos estado insistiendo desde el capítulo 1 de la tesis que, el problema del derecho y la justicia occidental dentro de la modernidad, en principio es de carácter cognitivo, teórico y descriptivo. En un segundo nivel de carácter empírico-racional; y, en un tercer nivel racional-empírico-social (ya con la incorporación de la teoría de la sociedad a través de la *Teoría de la Acción Comunicativa*).

Así se considera, porque dentro de los programas del realismo jurídico (norteamericano y escandinavo), el pragmatismo y el conductismo, el derecho es también conducta jurídica y observación, percepción, experiencia, verificación y efectividad-utilidad.⁶¹³

En esta forma integrada de concebir el derecho, el proceso interpretativo sobre la validez normativa, va más allá de una congruencia y corroboración lógica de enunciados dentro del sistema (derecho internacional, derecho constitucional nacional, legislación ordinaria, etc.), sino que se incrusta en la experiencia directa de la conducta.

⁶¹¹ Ross, 43.

⁶¹² Ross, 43.

⁶¹³ El posicionamiento del realismo jurídico es que la validez es una construcción metafísica; en tanto que, el derecho debe ocuparse de fenómenos sociales, la vida de una comunidad humana y, si la filosofía jurídica ha de brindar algún auxilio debe ser en términos de una interpretación de vigencia del derecho con efectividad social. Ross, 96.

Alf Ross recurre a un ejemplo muy sencillo para explicar la verificación, del siguiente modo:

la proposición, por ejemplo, “esto es tiza,” implica que si observamos el objeto con un microscopio aparecerán ciertas cualidades estructurales; si le echamos ácido, resultarán ciertas reacciones químicas; si lo frotamos sobre un pizarrón dejará trazada una línea, etc. Este procedimiento se denomina procedimiento de verificación y se dice que la suma de implicaciones verificables constituye “el contenido real” de la proposición.⁶¹⁴

Por supuesto, el realismo jurídico de Alf Ross es radical, porque bajo el supuesto de que el derecho debe ser una ciencia social empírica, debe interpretar las proposiciones del derecho vigente a partir de hechos sociales y no con una validez *a priori* que no se observa.⁶¹⁵ Para él tiene importancia el esquema funcional de las normas mediante la obediencia porque son vida.⁶¹⁶

La tradición actual en la interpretación del derecho continental lleva a cabo este proceso de verificación en dos niveles. En el primero se verifica lógicamente la relación de los supuestos jurídicos aplicables al caso, en sentido sustantivo y procesal, permitiendo que se hayan cumplido las condiciones normativas,⁶¹⁷ sobre todo, de carácter constitucional y convencional. Mientras que, en el segundo nivel, los hechos del proceso se analizan y se corroboran por conducto de la prueba a la que se le asigna determinado valor jurídico.

Sin embargo, desde la visión de la incorporación de una teoría de la sociedad en los términos de la acción comunicativa de Jürgen Habermas que se propone, los niveles de corroboración se amplían en dos vertientes significativas y novedosas. Por un lado, el mundo de la vida; y, por el otro, el sistema jurídico-social.

En este planteamiento no hay una deconstrucción (menos destrucción) de la tradición jurídica continental. Pero, en la propuesta de inclusión de la teoría de la sociedad y concretamente con la *Teoría de la Acción Comunicativa*, la dimensión del derecho se extiende a realidades contextuales que no formaban parte del espectro del derecho y la justicia a nivel teórico. Pues la filosofía del derecho y axiología, aunque siempre han estado

⁶¹⁴ Ross, 66.

⁶¹⁵ Ross, 66.

⁶¹⁶ Ross, 41.

⁶¹⁷ Ross, 68.

propugnando por reducir la distancia entre la ciencia jurídica y la realidad social,⁶¹⁸ no han logrado extender, como se propone modestamente desde este planteamiento, una teoría de la sociedad que venga a complementar lo que desde el siglo XX ya había logrado Hans Kelsen, juntar la teoría del derecho y la teoría del Estado.

Tampoco hay una tergiversación del método axiomático contemporáneo desde la perspectiva de Luigi Ferrajoli que, presupone dentro del ámbito normativo la *deóntica, el derecho positivo, el estado de derecho y la democracia constitucional*,⁶¹⁹ ni tampoco se desconocen las aportaciones del garantismo penal, que supone un conjunto de reglas de carácter convencional, humanista y obligatorio racionalmente para garantizar en el Estado contemporáneo un juicio justo en la imposición de la pena.⁶²⁰

3.3. El registro empírico de la transformación.

Lo que se ha argumentado en este capítulo se inscribe en lo que podríamos llamar los conceptos fundamentales de la nueva teoría general del derecho que se propone, a partir de la inclusión de la teoría de la sociedad en el derecho positivo, para generar el nuevo continente tripartita del derecho: teoría del derecho, teoría del Estado y teoría de la sociedad.

El nivel de análisis ha sido teórico-cognitivo. Pero hace falta todavía incorporar los resultados relativos a la verificación empírica, derivados de una nueva interpretación del mundo de la vida y su aplicación a la realidad que caracteriza a nuestras sociedades de tradición jurídica continental, en cuanto ejercicio cualitativo y cuantitativo que nos permita encontrar correspondencia entre lo teórico y lo pragmático, sobre todo, en alusión al sistema jurídico y sistema social mexicano.

Para este propósito, se obviarán algunos antecedentes históricos, por rebasar la temática de esta investigación y a fin de evitar anacronismos innecesarios. Sobre todo, porque en líneas muy generales, lo que se ha dicho hasta ahora con relación a la modernidad, su crítica, las teorías del derecho y teoría de la sociedad aplica también en el caso de México que, abreva de la misma tradición jurídica cultural de Occidente

⁶¹⁸ Ross, 25.

⁶¹⁹ Ferrajoli y Ibáñez, *Principia iuris*, prefacio.

⁶²⁰ Ferrajoli, Bobbio, y Ferrajoli, *Derecho y razón*, 353-537.

(predominantemente continental). Aunque, desde luego, se tendrán que hacer algunas precisiones en aquellos supuestos en que, debido a nuestra posición económica e histórica colonial, ameriten un tratamiento diferenciado.

De este modo, nuestro constitucionalismo moderno, más o menos consolidado, inicia con la Constitución de la República Mexicana de 1857 que, ya contiene elementos bajo la influencia continental y de instituciones jurídico-políticas de los Estados Unidos de Norteamérica. Sobre esta cuestión, vale la pena señalar que ya para esa época había iniciado en el viejo mundo, en el siglo XVIII y de la mano de Hegel, la crítica a la modernidad, a la razón y a la filosofía del sujeto. En nuestra condición de país conquistado, por supuesto que culturalmente no participamos de esos debates intelectuales, sino más bien hemos sido receptores y, aunque también se ha opinado desde estas latitudes, siempre lo hicimos desde la periferia.

Estos planteamientos no son queja, ni se asumen con carácter victimal, sino como una realidad histórica a la que corresponden enunciados descriptivos solamente. Para efectos de esta investigación, lo que se pretende colocar en la palestra es que todo aquello que hemos afirmado respecto de la modernidad, del derecho, de las críticas correspondientes, de la sociedad y de la hipótesis de este trabajo en prospectiva, vale lo mismo para Occidente (sobre todo continental) que, para América latina y México, porque las discusiones intelectuales, guardando la proporción debida, son equivalentes.

En ese sentido, el punto de partida de los registros históricos-empíricos, son equivalentes en cuanto a que la ilustración produjo en Occidente instituciones político-jurídicas y categorías sociales que se diseminaron geográficamente en aquellas culturas afines a la tradición romano-germánica.

El fenómeno jurídico más sobresaliente de todos ellos, es sin duda el constitucionalismo clásico, erigido sobre la base de derechos subjetivos públicos, la organización del Estado y adopción de un régimen económico basado en el libre mercado.

Sin embargo, con la posguerra se genera un desplazamiento entre el constitucionalismo liberal clásico y su sustitución por el Estado constitucional democrático y social, en el que los derechos fundamentales no son meros preceptos programáticos "que

carezcan de fuerza normativa,⁶²¹ sino que son vinculantes desde el momento mismo de estar en la Constitución colocados por el Poder Constituyente,⁶²² con lo cual se produce un cambio radical, principalmente después de la Segunda Guerra Mundial.⁶²³ Así, la libertad civil liberal es sustituida por la libertad civil democrática.⁶²⁴

A partir de estas consideraciones, hay también una nueva dimensión del derecho constitucional, interpretado en un presente concreto (actual), "pero al mismo tiempo tratar de averiguar cuál es su posible evolución,"⁶²⁵ verdadero objeto "de la teoría del Estado y del derecho constitucional,"⁶²⁶ con todos los datos metaextrajurídicos que conducen a la evolución de los valores constitucionales..

Esta consideración trasciende a la evaluación de la norma y su aplicación en un caso concreto, porque permite atender a procesos históricos, culturales y humanos, incorporados al mito, pero de-centrados de la tradición en función de los progresos y de las nuevas exigencias.

Por eso, Javier Ruipérez considera que los derechos fundamentales no son producto de los juristas, ni de los autores más férreos del positivismo jurídico a quienes habría que reconocerles su aporte, sin duda,⁶²⁷ sino que es la realidad y las exigencias sociales las que en definitiva se imponen con situaciones concretas. Esto vendría a ser acorde precisamente con el programa de la ilustración de Juan Jacobo Rousseau, en el sentido de que los derechos fundamentales "se presentan, por el contrario, como una realidad coextensa al propio cuerpo político."⁶²⁸

En ese sentido, el valor de los derechos fundamentales no está sólo en su declaración, sino en su efectividad, en razón de un entramado de sistema que permita "reaccionar jurisdiccionalmente"⁶²⁹ en caso de violación de derechos. Sin embargo, el

⁶²¹ Ruipérez Alamillo, *Libertad civil e ideología democrática de la conciliación entre democracia y libertad a la confrontación liberalismo- democracia*, 89.

⁶²² Ruipérez Alamillo, 89-91.

⁶²³ Ruipérez Alamillo, 92.

⁶²⁴ Ruipérez Alamillo, 93.

⁶²⁵ Ruipérez Alamillo, 93.

⁶²⁶ Ruipérez Alamillo, 93.

⁶²⁷ Ruipérez Alamillo, 93.

⁶²⁸ Ruipérez Alamillo, 96.

⁶²⁹ Ruipérez Alamillo, 97.

efecto inmediato de esta sustitución del estado constitucional democrático y social, permite consolidar y apropiar todos los valores culturales, junto con sus procesos históricos, realidades y necesidades de una sociedad, así como de que sean observados en cumplimiento de cualquier atribución y ejercicio del poder.

Consecuentemente, con el remplazo del Estado constitucional liberal por el Estado constitucional democrático y social, el estatus de la modernidad se actualiza mediante la tesis de Rousseau, el poder del pueblo, el poder soberano(constituyente), para avanzar hacia la efectividad del derecho y del bienestar, en cuanto felicidad suprema.

Pero, siguiendo el pensamiento de Jürgen Habermas en la *Crítica de la Razón Funcionalista*, hay también a nivel social una “sustitución de la integración social por la integración sistémica”,⁶³⁰ que se lleva a cabo mediante actividad legislativa del Estado. Se trata de un proceso que inició con la regulación de los derechos de familia y del derecho escolar,⁶³¹ de la mano de los derechos civiles y políticos del Estado moderno y que se ha ido acrecentando poco a poco formando el derecho escrito de diversas especialidades.

Jürgen Habermas concede crédito a Otto Kirchheimer de que introdujo en la Constitución de la República de Weimar la discusión sobre la institucionalización de conflictos de clases, refiriéndose al derecho laboral, sobre aquellos temas propios de la especialización, salario, derecho al trabajo, entre otros.⁶³² Pero, en el caso mexicano, esta situación se introdujo dos años antes, en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, no sólo entre el capital y la clase trabajadora, sino entre latifundistas y la clase campesina, a través de acciones agrarias para el reparto de la tierra, lo que viene a justificar aún más la inclusión de una teoría de la sociedad dinámica en el caso de nuestro país.

Jürgen Habermas se refiere a cuatro hornadas de juridización que marcan épocas importantes para Occidente. La 1ª condujo al Estado burgués en Europa occidental y que corresponde al absolutismo en forma de estados europeos; la 2ª condujo al Estado de derecho y que estuvo caracterizada en la monarquía alemana del siglo XIX; la 3ª condujo al

⁶³⁰ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. II, Crítica de la razón funcionalista*, 504.

⁶³¹ Habermas, 504.

⁶³² Habermas, 504.

Estado democrático de derecho, extrapolada en Europa y en Norteamérica como consecuencia de la revolución francesa; y, la 4ª, relativa al Estado social y democrático de derecho en el curso del siglo XX, fruto del movimiento obrero europeo.⁶³³

Desde nuestra perspectiva, modesta y latinoamericana, hay una 5ª hornada de juridización del derecho con la posguerra, la caída del Muro de Berlín y los ataques a las Torres gemelas del 11 de septiembre de 2001, porque se ha generado un nuevo orden mundial; hay una participación activa de los organismos internacionales como instrumento de control sobre las economías frágiles y la conformación de regiones comerciales o por razones concretas, como puede ser el caso de actividades ilícitas o de seguridad nacional, en cuya situación se encuentra México con los Estados Unidos de Norteamérica; y, la conformación de otros bloques distintos a Occidente, como sucede con China, Rusia, Corea del Norte y sus aliados, con una nueva característica que no se tenía en el pasado, el avance significativo de la carrera armamentista y los constantes conflictos, con lo que la paz parece ser cada vez más transitoria.

Estos novedosos fenómenos sociales generan la necesidad de marcos jurídicos supranacionales, donde siguen apareciendo los dos grandes herederos de la modernidad: los grandes propietarios de empresas transnacionales y los mega Estados (con características imperiales).

Pero, desde el punto de vista normativo, los derechos sociales, económicos y culturales empezaron a cobrar importancia en el último cuarto del siglo pasado, en que entró en vigor el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales,⁶³⁴ aunque en el caso de México, como ya se dijo, desde 1917 se incluyeron en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos del 5 de febrero de ese año, en tanto que la Constitución Alemana de Weimar los incorpora dos años después (1919). Actualmente estos derechos también incluyen los ambientales (DESCA), relativos a vida digna y en

⁶³³ Habermas, 505.

⁶³⁴ Aprobado el 16 de diciembre de 1966 y vigente desde el 3 de enero de 1976, aprobado y ratificado por México en 1981.

libertad, trabajo, seguridad social, salud, educación, alimentación, agua, vivienda, medio ambiente adecuado, entre otros, propios para el desarrollo individual y colectivo.⁶³⁵

Si bien, en el caso de México, el derecho internacional humanista siempre estuvo presente desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948, el tratamiento que se le daba era más académico que práctico, pues su vigencia estuvo vedada durante mucho tiempo por la Suprema Corte de Justicia de la Nación que, en una interpretación restrictiva, fue reducido a una temática de jerarquía de normas y en cuya cúspide se erige la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.⁶³⁶

Tal interpretación jurídica, como suelen ser todas las interpretaciones en última instancia, fue simplemente la expresión de poder. México no se consideraba en los hechos parte de la comunidad internacional y, consecuentemente, no había ninguna obligación ni responsabilidades por violaciones a los derechos humanos. No hay que olvidar, en este sentido, que los procesos históricos de México, desde 1920 a 1970, están impregnados de episodios donde el Estado ejerce un control férreo en contra de quien se oponía a la política del Estado. La Guerra Cristera, la matanza de Tlatelolco en 1968 y la guerra sucia de los 70,s coinciden con el momento histórico de la vieja teoría crítica a la que se refiere Jürgen Habermas y debido a lo cual sus premisas fracasaron, por corresponder a periodos del fascismo, de la sociedad burguesa dominante, el autoritarismo en sus diversas manifestaciones en que el Estado se asume como el gran protector y guardián del individuo, máxima expresión de la razón y del Estado moderno, mediante la consolidación de sociedades administradas.⁶³⁷

No fue sino hasta el 8 de diciembre de 1998, cuando México aceptó la jurisdicción contenciosa de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, dentro de la Organización

⁶³⁵ Cfr. Cndh.org.mx

⁶³⁶ A través vez del artículo 133, que consagra el principio de supremacía constitucional, se interpretó que los tratados y convenciones internacionales se encontraban por debajo de la Constitución; cfr. registro digital 172650, sostenido por el Pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, correspondiente a la novena época del semanario judicial de la Federación y su Gaceta, tomo XXV, abril de 2007, página seis, de rubro: "TRATADOS INTERNACIONALES. SON PARTE INTEGRANTE DE LA LEY SUPREMA DE LA UNIÓN Y SE UBICAN JERÁRQUICAMENTE POR ENCIMA DE LAS LEYES GENERALES, FEDERALES Y LOCALES. INTERPRETACIÓN DEL ARTÍCULO 133 CONSTITUCIONAL."

⁶³⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. II, Crítica de la razón funcionalista*, 534 a 538.

de los Estados Americanos, como parte de un conjunto de compromisos internacionales derivados principalmente de libre mercado y su adhesión prácticamente novedosa a la globalización.⁶³⁸

México fue condenado por la violación de derechos humanos, en los primeros casos planteados ante la Corte Interamericana,⁶³⁹ con lo cual el 10 de junio de 2011, implementó importantes reformas constitucionales de gran calado para colocar en el espectro prioritario de aplicación el derecho internacional de los derechos humanos, a través del llamado bloque de constitucionalidad.⁶⁴⁰

Este momento es crucial y paradigmático para el sistema jurídico mexicano, porque el derecho, para ser válido, debe cumplir con un estándar internacional mínimo, congruente con el desarrollo y el progreso del Estado liberal y social.

Sin embargo, un poco antes, el 18 de junio de 2008, nuestra constitución federal incorporó el sistema procesal penal, acusatorio y oral, para adecuarlo a los estándares internacionales de un juicio justo, garantista, humano, transparente y concentrado, mediante nuevas prácticas institucionales. Sin duda, esta reforma no fue gratuita ni por *motu proprio*, porque detrás de ella se encuentra el Plan Mérida, que es un acuerdo de cooperación bilateral entre México y los Estados Unidos de Norteamérica desde 2007, a través del cual fluyen recursos económicos, de capacitación y de instrumentos bélicos, para atender la región geográfica y los problemas comunes que se comparten con el vecino país

⁶³⁸ No debe perderse de vista que ya para ese tiempo México había celebrado el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos de Norteamérica y Canadá desde 1994, y con anterioridad había emprendido, en 1992, una reforma agraria que puso fin al reparto de los latifundios y facilitó la seguridad jurídica a los campesinos para que pudieran formar asociaciones de producción. Actualmente este tratado trilateral se denomina T-MEC, vigente desde el 1 de julio de 2020.

⁶³⁹ Caso Alfonso Martín del Campo vs. México, sentencia 3 de septiembre de 2004; Caso Castañeda Gutman vs. México, sentencia de 16 de noviembre de 2009; caso Radilla Pacheco vs. México sentencia de 23 de noviembre de 2009, entre otras. Cfr. www.corteidh.or.cr/casos_sentencias.cfm. Consulta del día 27/09/2023

⁶⁴⁰ Cfr. registro digital 2005056, correspondiente a la 10ª época del Semanario Judicial de la Federación, sostenida por el Segundo Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Cuarto Circuito, de rubro: "Control de convencionalidad. Es una obligación ineludible de la autoridad jurisdiccional ejercerlo. Aun de oficio, cuyo incumplimiento vulnera el mandato constitucional de proteger y garantizar los derechos humanos y compromete la responsabilidad internacional del Estado mexicano en su conjunto."

del norte, principalmente representados por el narcotráfico, tráfico de armas, delincuencia organizada transnacional, migración, trasiego de droga, terrorismo, entre otros.⁶⁴¹

Así las cosas, la aceptación de la jurisdicción de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (1998), la reforma procesal penal del 18 de junio de 2008, la reforma constitucional del 10 de junio de 2011, que son netamente normativas en su estructura visual, tienen detrás de sí elementos que derivan de relaciones políticas, comerciales y de compromisos internacionales. Esto es mucho más visible en la actualidad en que, debido a la actualización del tratado trilateral entre México, Estados Unidos y Canadá, llamado ahora T-MEC, se han emprendido reformas trascendentes a los sistemas procesales en materia laboral,⁶⁴² civil y familiar,⁶⁴³ para adecuarlos a los compromisos contraídos.

Estos ajustes normativos se mueven dentro de las superestructuras hegemónicas, representadas por el comercio y por la geopolítica, visibilizan la ideología del derecho y constituyen verdaderas lecciones de verificación de la crítica moderna, despejando cualquier duda sobre la obsoleta y anquilosada tesis de neutralidad del derecho positivo, con lo cual se origina una nueva problemática a la que el derecho debe dar una respuesta racional satisfactoria. Por una parte, la primera cuestión a resolver es ¿qué papel juegan hoy los estados nacionales en su función legislativa frente a los tratados y relaciones comerciales? Una segunda interrogante es ¿cuál es el lugar que ocupa la Constitución y el Poder Constituyente de un Estado nacional frente al derecho internacional? Y, una tercera pregunta ¿en qué forma puede favorecer o afectar al sistema social que la práctica del derecho tenga que ser ajustada a nuevas prácticas culturales?

Quizás esas preguntas no puedan ser respondidas de inmediato, porque están condicionadas al transcurso del tiempo y a los efectos que genere la práctica. No obstante,

⁶⁴¹ Actualmente este acuerdo bilateral ha cambiado de nombre. Ahora se llama Entendimiento Bicentenario, con el propósito de atender la seguridad, la salud pública y las comunidades seguras, aparentemente para atender las causas del delito y no sólo sus efectos. Lo cierto es que, independientemente de los nombres adoptados por esos acuerdos, la violencia continúa, no se detienen las estadísticas progresivas de homicidios, delitos de alto impacto y la seguridad pública está en crisis; cfr. https://cide.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1011/304/1/000096615_documento.pdf. consulta del día 27/09/2023.14:00 horas

⁶⁴² 24 de febrero de 2017.

⁶⁴³ 15 de septiembre de 2017.

lo que sí queda absolutamente claro, desde nuestro punto de vista, es que la teoría de la sociedad inexorablemente ahora queda incorporada al sistema jurídico, cuando menos en el caso mexicano, desde dos flancos: como elemento causal dentro del proceso legislativo nacional y como nueva práctica jurídica.

En efecto, durante el siglo pasado, los procesos legislativos del Poder Constituyente y del legislador ordinario, se realizaban con cierta autonomía e independencia, según las necesidades e intereses dentro del interior del Estado nacional. Lo que generaba influencia para adoptar instituciones de perfil norteamericano o continental, principalmente, estaba alineada más a la tradición jurídica que a otro tipo de situaciones (geopolíticas o de mercado). Por lo tanto, se cuidaba que el sistema jurídico y la tradición proveyeran de elementos para la reforma o derogación de las normas; y, consecuentemente, la práctica jurídica se movía dentro de la tradición jurídica.

Empero, en el presente, los sistemas sociales hegemónicos empujan a los sistemas sociales débiles a implementar en sus estructuras normas acordes a las exigencias multifactoriales, económicas, de seguridad y de mercado, además de las exclusivamente regionales o de bloque; y, aquí la consecuencia es que la práctica jurídica incorpora a su vez las prácticas de aquellos sistemas sociales hegemónicos.

Esto es exactamente lo que ocurre en el sistema jurídico mexicano. Se han implementado reformas constitucionales de gran calado en materia procesal penal, procesal laboral, procesal civil y familiar, ejecución de sanciones penales, sistema integral de justicia penal para adolescentes, entre otras, que exigen en su aplicación argumentos sociológicos, antropológicos, psicológicos, históricos, así como la concurrencia de instituciones del Estado que de acuerdo a sus atribuciones contribuyan a dar efectividad a la norma jurídica aplicada. Cada vez son más los temas procesales y jurídicos que no se resuelven a través de los procesos individuales tradicionales, sino que se requiere de la participación conjunta de los tres poderes y órdenes de gobierno en la aplicación integral del derecho.

Esta novedosa dimensión jurídico-social de los conflictos “individuales”-colectivos, verifica el planteamiento de que las bondades del derecho positivo, comprendido

tradicionalmente como teoría del derecho y teoría del Estado, exige la incorporación de la teoría de la sociedad, en cuanto condicionante teórica-cognitiva de primer orden.

Otro de los modos en que empíricamente se verifica que el fenómeno jurídico tiene otra dimensión en esta parte de la tradición continental (México), está concentrada en la destrucción de los mitos que creó la modernidad y sobre todo el liberalismo, respecto de temáticas que se consideraban consolidadas y que difícilmente, según se creía, podían ser matizados, pero que, gracias a las categorías sociales de las que hemos venido hablando se han modificado. Por ejemplo, durante el desarrollo del derecho penal liberal, se consolidó el conocimiento teórico de que el infractor de la norma penal crea un vínculo de afectación con la sociedad, es decir, el delincuente afecta dos situaciones de hecho: al titular del derecho afectado, pero principalmente a la sociedad. De tal manera que, el proceso penal es obligatorio y la pena de prisión tiene una función de readaptación y de redimición.

Empero, con el nuevo sistema procesal penal acusatorio y oral, esos mitos se destruyen y son reemplazados por la negociación, el acuerdo, el premio y la reparación del daño, con lo cual el proceso y la pena no son prioridad.⁶⁴⁴ Es cierto que, por otro lado, la política criminal ha seguido conservando esa tradición mítica para delitos de alto impacto (delincuencia organizada, secuestro, delitos en contra de niñas, niños y adolescentes, entre otros), y, con ello, la destrucción del mito de la proporcionalidad de cuño liberal, pues las penas de prisión que corresponden a algunos de esos delitos rebasan el promedio de vida de un ser humano.⁶⁴⁵ Así, estos mitos no se han destruido por el fenómeno normativo-jurídico estricto, sino por factores sociales a los que hay que volver para analizar, relacionar y equilibrar el sistema jurídico.

⁶⁴⁴ La reforma constitucional que introduce el sistema procesal penal acusatorio y oral, el 18 de junio de 2008, introdujo las salidas alternas del proceso (acuerdos preparatorios, conciliación, suspensión condicional del proceso), criterios de oportunidad, procedimientos de aceleración (procedimiento abreviado), acuerdos probatorios y beneficios procesales por cooperación para el combate de delitos de alto impacto; Cfr. artículo 20, apartado A, fracciones I y VII, apartados B, fracción III, última parte, y artículo 21, párrafo séptimo, ambos de la Política de los Estados Unidos Mexicanos

⁶⁴⁵ La Ley General para Prevenir y Sancionar los Delitos en Materia de Secuestro, Reglamentaria de la Fracción XXI del Artículo 73 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, establece sanciones que oscilan entre los 40 a 70 años de prisión; cfr. artículos 9, 10 y 11 de la citada ley.

La incorporación de categorías sociales al sistema jurídico mexicano, hoy se notan con bastante claridad, principalmente en los sistemas procesales de carácter penal cuando se involucran niñas, niños y adolescentes, equidad de género, incapaces y grupos vulnerables; en materia laboral cuando se trata de la clase trabajadora; en materia agraria en favor de la clase campesina; incluso, en materia civil y familiar, de acuerdo al Código Nacional de Procedimientos Civiles y Familiares en prospectiva, publicado apenas el 7 de junio de 2023.

De ello, pueden destacarse dos consecuencias principales. La primera es que, en esas materias especiales, la aplicación del derecho no sólo incluye a la norma jurídica *per se*, sino que, en un ejercicio intelectual amplio y aplicación flexible del derecho, se incorporan argumentos sociológicos, antropológicos y psicológicos, privilegiándose la solución del conflicto sobre los formalismos procesales.⁶⁴⁶ En tanto que, la segunda consecuencia estriba en reducir significativamente la clásica división que se hacía del derecho: público, privado y social. De tal manera que, hoy podríamos hablar de un derecho procesal penal social, derecho procesal civil y familiar social, al lado del derecho laboral y agrario.

La implicación social es mucho más profunda y holística, porque se refiere a la estructura que incluye al derecho y la justicia, a partir de la cual se visualizan la ideología y los sistemas social y jurídico. De ahí la importancia de que estos sistemas coincidan y mezclen sus categorías, como aquí se propone a modo de hipótesis.

En efecto, si se logran unificar la teoría de la sociedad, teoría del derecho y teoría del Estado, ahora bajo el concepto de estructura jurídico-social, la mezcla y reciprocidad de sus categorías permiten comprender con mayor amplitud el ordenamiento jurídico social, porque racionalmente se crea un entramado conceptual básico que guía el contenido, funcionalidad y efectividad del sistema jurídico, pero, no sólo alimentado por él, sino por el sistema social y estatal en comunión.

⁶⁴⁶ Cfr. artículos 1 a 7 del Código Nacional de Procedimientos Civiles y Familiares, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 7 de junio de 2023.

Así se considera, porque, como se ha firmado ya en párrafos anteriores, hay un reemplazo del Estado constitucional liberal por el Estado constitucional democrático y social, lo mismo que la "sustitución de la integración social por la integración sistémica."⁶⁴⁷

Ahora bien, este planteamiento no es novedoso en estricto sentido. John Rawls también lo trata en sus obras: *Liberalismo Político*⁶⁴⁸ y *Teoría de la Justicia*,⁶⁴⁹ con un enfoque práctico sobre la democracia, libertad e igualdad, conceptos básicos de las sociedades modernas, a través de los cuales se configura lo que él llama "La estructura básica como objeto."⁶⁵⁰

Él parte de la premisa de que las sociedades son organismos complejos donde se conjugan diversos intereses legítimos, permisibles y razonables, frente a lo cual la justicia como imparcialidad desarrolla la función conciliadora dentro de la comunidad,⁶⁵¹ bajo un estándar estrictamente social: cooperación, solidaridad, estabilidad, contraprestaciones mutuas entre el poder y los individuos.⁶⁵²

Tal narrativa coincide con la de Jürgen Habermas, porque también forman parte de sus fundamentos los valores supremos que el ordenamiento jurídico reconoce a los miembros de una comunidad como sistema de autorreferencia bajo el nombre de un

⁶⁴⁷ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. II, Crítica de la razón funcionalista*, 504.

⁶⁴⁸ Rawls, *Liberalismo político*.

⁶⁴⁹ Rawls, *Teoría de justicia*.

⁶⁵⁰ Rawls, *Liberalismo político*, Introducción.

⁶⁵¹ "El liberalismo político presupone que, en cuanto propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. El liberalismo político supone, también, que una doctrina comprensiva razonable no rechaza los principios esenciales de un régimen democrático. Por supuesto, también es posible que una sociedad contenga doctrinas comprensivas no razonables, irracionales y hasta absurdas. En tal caso, el problema consiste en contenerlas, de manera que no socaven la unidad y la justicia de esa sociedad." Rawls, Introducción.

⁶⁵² Rawls, 51-56.

consenso traslapado.⁶⁵³ Son valores de la razón pública,⁶⁵⁴ sentimientos que nos pertenecen y de dominio público.

Asimismo, mientras Jürgen Habermas sitúa *la Teoría de la Acción Comunicativa* en un plano de ciencias reconstructivas, John Rawls hace lo propio en el llamado constructivismo político, para denotar consenso dentro del conjunto de posibilidades del pluralismo razonable.⁶⁵⁵

La razón por la cual se ha traído a colación el pensamiento de John Rawls, es para justificar que entre él y Jürgen Habermas la línea argumentativa común es el pragmatismo norteamericano, cuyos principios básicos basados en la experiencia, necesidad y utilidad, siempre están sujetos a modificación en el tiempo, bajo estándares generales de aceptación y reconocimiento público. John Rawls lo expone de esta manera:

La idea correcta consiste en que, si somos capaces de aprender a utilizar y a aplicar los conceptos del juicio y de la inferencia, y de los fundamentos y de la evidencia, así como los principios y las normas que singularizan la clase de hechos que se consideran como razones de la justicia política; si comprobamos que mediante el razonamiento, a la luz de estos criterios mutuamente reconocidos, podemos llegar a un acuerdo en el juicio; o, si no llegamos a un acuerdo total, en todo caso podamos reducir nuestras diferencias lo suficiente para asegurar lo que nos parecen obviamente relaciones justas o imparciales, equitativas, honorables o decentes entre nosotros, entonces todo esto apoyará la convicción de que hay razones objetivas para que así sea. Tales son los fundamentos que apoyan esa convicción.”⁶⁵⁶

El resultado será un razonamiento judicial y público medible en función del progreso científico, la evolución ideológica de occidente y la historicidad de cada comunidad, sin

⁶⁵³ Rawls, 140-58.

⁶⁵⁴ “La razón pública implica no sólo la utilización de conceptos fundamentales de juicio, inferencia y evidencia, sino también las virtudes de la razonabilidad y del sentido de la imparcialidad, tal como se manifiestan en el acatamiento de los criterios y procedimientos del conocimiento de sentido común, y en la aceptación de los métodos y de las conclusiones de la ciencia, cuando estos no son controvertibles. También debemos respetar los preceptos que rigen la discusión política razonable.” Rawls, 142.

⁶⁵⁵ A través del constructivismo se consolida una concepción política de justicia que acoge principios de justificación comunitaria. Rawls, 101-12.

⁶⁵⁶ Rawls, 126.

estigmas localistas o universalistas, sino en función de la necesidades concretas de justicia.⁶⁵⁷

3.4. Entendimiento y acción comunicativa: dos construcciones pragmáticas de un nuevo enfoque sobre la justicia contemporánea.

Las reflexiones sobre la comprensión jurídica de la justicia contemporánea, a partir del entendimiento y la acción comunicativa de Jürgen Habermas, nos llevan a un descenso profundo sobre el ser humano. Está bien, porque sólo desde ahí se puede trazar una ruta esperanzadora respecto el destino de la humanidad.

Cada época se responsabiliza de su entorno. Sin embargo, hay notas esenciales en el camino del hombre que se destacan en cada momento. Durante el cristianismo, el catolicismo, el protestantismo y la Edad Media, antecedente inmediato de la época moderna (consensuada en el siglo XV), el rasgo sobresaliente es la consolidación teocrática, las promesas del mesías concentradas en la salvación del cuerpo y del alma: sólo Dios puede salvar al hombre, porque éste es incapaz de hacerlo en su esencia de carne y hueso.

“Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios,”⁶⁵⁸ es la frase más ilustrativa que separa el mundo terrenal del mundo espiritual y, con ello, la separación de los dominios y poderes entre el Estado y la religión, una manera salomónica de dividir cargas y beneficios.

Con la llegada de la modernidad el hombre adquiere su mayoría de edad y se emancipa de los fueros espirituales a través del conocimiento, del desarrollo ideológico (filosófico-histórico) y de la organización social. Toma conciencia del significado de yo y sus capacidades, tanto para apartarse de la tradición anterior, cuanto para autofundamentar racionalmente la nueva época.

Con el nacimiento de la ciencia y los primeros descubrimientos el hombre va destruyendo y creando nuevos mitos y reta directamente a la fe, la que cada vez va reduciendo sus espacios. En el ámbito de su organización social, se argumenta y se justifica el tránsito de un estado salvaje a la civilización. Con propiedad diríamos, asumiendo el

⁶⁵⁷ Barragán Benítez, Víctor, *Nuevo entendimiento sobre el razonamiento judicial*.

⁶⁵⁸ San Marcos 12,17 y Mateo 22,21

lenguaje de Jürgen Habermas que, los hombres se entienden sobre los tres mundos: objetivo, objetivo social y subjetivo. La herramienta principal es el lenguaje estructurado y cada vez más especializado.

Uno de los modos en que se puede dar razón de esta realidad es con el ejemplo siguiente. Suele decirse en el ámbito del derecho penal que, el aforismo: “ojo por ojo y diente por diente,” sirvió para marcar un límite a la venganza privada en la época primitiva. Ya en la época moderna, gracias a las aportaciones de Cesare Beccaria, surge el principio de estricta legalidad para exigir que sólo lo establecido en la ley como delito puede dar lugar a la sanción.

En este ejemplo, la racionalidad sustituye el paradigma de las emociones instintivas del hombre por el entendimiento, fundado en el conocimiento del lenguaje sistematizado y especializado. Esta es también la característica más simple y embrionaria con la que uno puede ilustrar el tránsito del estado salvaje a la civilización. Por supuesto, no es que haya desaparecido el rasgo instintivo-animal de la naturaleza humana, ni tampoco que en la relación sujeto-objeto la subjetividad haya renunciado a la cosificación. Pero, consideramos que hay una nueva conciencia consensuada para la preservación del concepto simbólico llamado sociedad y sus categorías inherentes: derecho, estado y justicia.

La razón, en la búsqueda de su perfección, sea como atributo personal que muestre la capacidad de autodefinición de la persona y de sus fines, o bien, como autofin, se ha encontrado, así misma, para instrumentalizar los medios y fines del poder surgido de la propia racionalidad.

A partir de la crítica a la razón y de los intentos por abandonar la filosofía del sujeto, consideramos que es válido afirmar que uno de los propósitos racionales del hombre es su propia salvación, ante la finitud existencial y que, en la búsqueda de ese salvoconducto inmaterial y profético parece estar sumergido en un círculo vicioso cuyo resultado es su propia condena.

En efecto, primero el hombre toma conciencia de que en su estado natural está condenado a la autodestrucción. Después, mediante la imaginación y el mito transita hacia el paradigma del conocimiento, aunque, después de cierto tiempo, se da cuenta que ha

estado caminando en círculo y no ha podido llegar a ninguna parte segura. Mito e imagen se mezclan en la ruta histórica de los paradigmas para fundar nuevas formas de convivencia y orden: el hombre haciéndose cargo del hombre, sólo el hombre puede salvar al hombre, podríamos así acotar.

Las promesas de la modernidad, fundadas en la civilización, el conocimiento, la sociedad organizada, el desarrollo industrial y la organización del poder no lograron poner fin a las asimetrías de la naturaleza humana, pues a través de la razón y de la subjetividad, el hombre logró cosificar la conciencia en esa relación entre sujeto-objeto: el hombre cosificando su congénere, a la naturaleza y a cuanto cosa aparezca en esa relación, propiedad, dominio, uso, producto, control, mercado, poder, conocimiento, etc.

Ni siquiera la filosofía moralizante de Kant a través de sus imperativos categóricos, lograron atemperar las apetencias de la cosificación de la conciencia, porque el poder, por una parte, en su afán de autoprolongarse recurrió a la racionalidad para fundamentar la necesidad de su existencia, fuente de protección y desarrollo individuales; en tanto que, por otro lado, en el plano individual el individuo desplegó conductas en el mismo sentido para justificar propiedades, posesiones y dominios con fundamento racional. Los grandes tratados de filosofía idealista y empírica, aunque dividida en sus conceptos, coincide en la misma ruta de la cosificación, unos fundados en la razón y otros en la experiencia.

En la búsqueda de una ruta viable que nos permita prolongar las categorías de análisis del entendimiento y la comunicación de Jürgen Habermas, consideramos conveniente hacerlo desde la perspectiva y concepto del ser humano, bajo la premisa de que una de esas salidas puede permitirnos enfocarnos en una filosofía de lo concreto que, encuentre en la formulación paradigmática del sistema social, del ordenamiento jurídico y de la teoría del Estado, consolidar una ruta que automatice en la vida contemporánea la comprensión del derecho y la justicia en los casos concretos, sin necesidad de ser sometidos a los análisis tradicionales en los que se vio involucrada la modernidad.

Pensamos que, con esta visualización podemos concentrarnos en una extensión cada vez mayor de conceptos jurídicos enfáticos con el mundo de la vida cotidiana.

María Laura Ballabeni, en el análisis que realiza sobre el pensamiento de Edith Stein, sobre algunas concepciones del ser humano, identifica determinadas características dependientes de la perspectiva que se aborde. Admite que el idealismo alemán le adscribió al individuo libertad, bondad, razón y el carácter de hacedor de la cultura;⁶⁵⁹ en tanto que, el psicoanálisis permite encontrar una dimensión superficial y otra profunda en constante relación.⁶⁶⁰ El arte y la literatura constituyen expresiones humanas que reflejan la vida cotidiana⁶⁶¹y, será precisamente por esta ruta por donde se filtran esas emociones “aparentemente sin control” que terminan revelando la dimensión superficial a través de la imaginación y del mito con un enfoque espiritual.⁶⁶²

Cuando estas dimensiones se agregan al conocimiento sistemático y especializado imperante en la posmodernidad, debemos considerar que en la dimensión profunda del ser humano a que se refiere María Laura Ballabeni en su estudio sobre Edith Stein, es posible encontrar cabida en las llamadas ciencias y idiográficas, mediante las cuales la individualidad se determina por la particularidad y no por la universalidad.⁶⁶³

Estas variables se apartan proporcionalmente de la lógica trascendental kantiana, porque sin negar que la coherencia estructural del pensamiento es básica, Edith Stein –según María Laura Ballabeni– se decanta por lo concreto del espíritu y que a través de la antropología puede abarcar realidades inmateriales, “como son la comunidad, el Estado, el lenguaje, el derecho, etc.”⁶⁶⁴

En lo particular, nosotros nos decantamos también por esta vía, porque metodológicamente esta estructura inmaterial, según lo hemos anotado ya en el capítulo anterior, están también regulados y conectados por códigos bajo una autoridad de carácter moral, o incluso religiosa, con una relación funcional con estructura normativa de la sociedad.

⁶⁵⁹ *Edith Stein*, 32.

⁶⁶⁰ *Edith Stein*, 33.

⁶⁶¹ *Edith Stein*, 33.

⁶⁶² *Edith Stein*, 35.

⁶⁶³ *Edith Stein*, 36 y 37.

⁶⁶⁴ *Edith Stein*, 38.

Consecuentemente, también coincidimos con el estudio que realiza María Laura Ballabeni sobre el pensamiento de Edith Stein, de que el tratamiento espiritual del ser humano para resolver sus problemas en el mundo de la vida no es por medio de un método lógico, sino fenomenológico, ya utilizado por Edmund Husserl y que puede resumirse en la siguiente cita de Stein:

fijar nuestra atención en las cosas mismas. No interrogar a teorías sobre las cosas, dejar fuera en cuanto sea posible lo que se ha oído y leído y las composiciones de lugar que uno mismo se ha hecho, para, más bien, acercarse a las cosas con una mirada libre de prejuicios y beber de la intuición inmediata. Si queremos saber qué es el ser humano, tenemos que ponernos del modo más vivo posible en la situación en la que experimentamos la existencia humana, es decir, lo que de ella experimentamos en nosotros mismos y en nuestros encuentros con otros hombres.⁶⁶⁵

El ser humano es unidad, corporeidad, materia, organismo vivo, movimiento, espiritualidad, es planta, animal, posibilidad.⁶⁶⁶ Por eso, fenomenológicamente es comprensión, conciencia, apertura, disposición, relación con el yo-otro⁶⁶⁷ en posicionamiento horizontal, empatía y correspondencia.

Ahora bien, consideramos que, la alternativa que muestra la posibilidad de apartarse de una teoría de la sociedad dotada de carga normativa en los términos de Habermas, para complementar la función humana del derecho y la justicia, tanto en el mundo de la vida como en el sistema, es por la vía de la espiritualidad, del arte, en la racionalidad, en la autonomía e independencia en que se produce. Es con lo estético con lo que el hombre se desliga de lo estrictamente normativo por la vía de la racionalidad.

Sobre ello, Schiller establece que lo sublime “pone de manifiesto los límites de nuestra propia condición sensible y, a la par, la superioridad de nuestra naturaleza racional, y su independencia de toda constricción.”⁶⁶⁸

Así, la única posibilidad de gestionar la cohesión social en lo general, pero también en las micro asociaciones, es a través de esa facultad racional de carácter superior que se eleva por encima del mundo físico. Es un atributo del hombre a estar conectado con el

⁶⁶⁵ Passim *Edith Stein*, 39.

⁶⁶⁶ *Edith Stein*, 46-50.

⁶⁶⁷ *Edith Stein*, 54 y 55.

⁶⁶⁸ Schiller, Barco, y Schiller, *Lo sublime*, 73.

exterior y generar una dependencia, pues el mundo visible está conectado con nuestra propia condición de potencialidad, y sólo será en representación de la naturaleza que entre en pugna con las necesidades en que el pensamiento habrá de ser situado en una posición privilegiada.

Esta es la manera con la cual consideramos se va estableciendo la conexión, por una parte, entre lo que es el carácter normativo al que apela la *Teoría de la Acción Comunicativa* desde el posicionamiento de la crítica de la razón y, por otro lado, ante la posibilidad de apertura, el arte y lo sublime como actividad y temperamento pueden elevarse racionalmente por encima del mundo sensible y gestionar ante un estado de necesidad social la integración.⁶⁶⁹

Lo sublime es extraordinario, rebasa lo estrictamente normativo y externo, para situarse en el ímpetu y en el esfuerzo. Schiller pone un claro ejemplo de lo que es teóricamente sublime y de lo que es prácticamente sublime: “el mar en calma es un buen ejemplo de lo teóricamente sublime. El piélago agitado por la tempestad, de lo prácticamente sublime.”⁶⁷⁰

El hombre es sublime racionalmente, en función de la independencia que muestra frente la naturaleza, no cuando se la domina, sino cuando a través de la inteligencia se generan condiciones para coexistir y llevar a cabo la transformación utilizando, por así decirlo, la corriente del propio río.⁶⁷¹

Consecuentemente, el hombre, por medio de la filosofía del arte, de la creencia y de la posibilidad de arrojado, sin abandonar la racionalidad y el carácter normativo, puede generar posibilidades de socialización y resolver problemas graves de justicia no resueltos a través de las formas tradicionales del derecho que, ante su incapacidad de contemplar situaciones patológicas, irregulares, anómalas o excepcionales, rebasan los canales de comunicación ordinarios y que, con lo sublime, pueden llegar a ser resueltos mediante proceso de reconocimiento social.

⁶⁶⁹ Schiller, Barco, y Schiller, 74.

⁶⁷⁰ Schiller, Barco, y Schiller, 76.

⁶⁷¹ Schiller, Barco, y Schiller, 79.

En efecto, sólo la estética y la filosofía del arte, el mito y la decentración nos muestran claramente el esfuerzo racional hacia lo sublime, no en forma de aporía, utopía o escepticismo, sino en acciones transformadoras. Friedrich Schiller se refiere a estos esfuerzos poniendo como ejemplos la grandeza de Aníbal, de Hércules y de Prometeo, para después afirmar: “en la dicha cabe mostrarse grande. Únicamente en la desgracia es posible exhibir una actitud sublime.”⁶⁷²

Lo sublime está presente en cada época. Según nuestro punto de vista, la evolución de los derechos humanos, por ejemplo, implica procesos sublimes, la humanidad se alza por encima de las condiciones de poder para generar socialmente nuevos estatus permanentes. De este rango son los movimientos sociales del siglo XVIII, la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica (1776) y la revolución francesa en Europa (1789), así como la guerra de independencia de México en el siglo XIX y la revolución en el siglo XX. Se trata de momentos extraordinarios, no por el desconocimiento del carácter normativo de la sociedad, sino porque asumiendo independencia, autonomía y responsabilidad, el hombre con su imaginación añade al progreso y a la propia normatividad un valor agregado con esas acciones de práctica sublime.

Schiller enfatiza que lo sublime se compone de tres representaciones sucesivas elementos: “un poder físico objetivo, la debilidad física objetiva de nuestro ser sensible y la superioridad característica de nuestro ser moral.”⁶⁷³

Esta situación agrega un nuevo contenido a la disertación, modifica el marco de referencia de la *Teoría de la Acción Comunicativa* y extiende la hipótesis del trabajo, conforme a la cual el entendimiento y la razón comunicativa constituyen el nuevo enfoque de la justicia occidental. En efecto, la acción comunicativa y el entendimiento abogan por la exploración de la naturaleza humana, renuncia a toda forma de violencia y prioriza la comunicación consensuada, viable, efectiva y pacífica. Pero, con la incorporación de lo sublime, la actitud equivale al momento excepcional.

⁶⁷² Schiller, Barco, y Schiller, 88.

⁶⁷³ Schiller, Barco, y Schiller, 89.

El pensamiento de Schiller no desconoce que el arte ya implica de por sí la racionalidad en cuanto exigencia normativa y como facultad sensible. Empero, lo que se ha de resaltar de lo sublime es ese valor humano que, ante determinadas situaciones, el ser humano se desprende momentáneamente del estado de naturaleza presente y se eleva por encima de su ser hacia otras posibilidades.

Lo sublime es también parte del ejercicio del derecho y de la justicia. Por supuesto, no lo sabemos por haberlo leído u oído, sino por experiencia, pues ante casos concretos de oscuridad de la ley o de formas jurídicas regresivas y violatorias de derechos fundamentales, el arte y la estética se incorporan a los argumentos justificativos en la aplicación de la norma cada vez. Lo sublime no es distinto a la utilidad de la praxis al preferir el mejor resultado de las acciones en la resolución de problemas. Equivale a abandonar lo innecesario, el mundo teórico hermético y el dogmatismo, para sustituirlo por la realidad tangible, multiforme, plural y confusa, del hombre de la calle, de los problemas cotidianos más inmediatos en las ciudades y los campos.

En otra equivalencia, es también pensar en lo sencillo, en lo explicable, en la existencia finita e irrepetible de lo humano, en la acción, en el amor, en las experiencias de la filosofía de lo cotidiano. La ruta es la expresión, la libertad medida en función de la comunicación y el respeto, la comprensión de que sólo en el diálogo es posible, cara a cara, recorrer la urdimbre, reconstruir, hacer una pausa, recomponer el camino y avanzar en el camino con los pasos que nos toca andar.⁶⁷⁴

La otra ruta que elegimos está representada por las formas simbólicas implícitas en el mundo que habitamos

Ernst Cassirer, en su obra *Filosofía de las Formas Simbólicas* concede que "la imagen natural del mundo,"⁶⁷⁵ no sólo corresponde a la "objetividad físico matemática", sino que también quedan incluidas las representaciones de la percepción, la intuición, experiencia y observación, incluso – y eso es lo que importa destacar aquí– el mundo mitológico a través de una estructura peculiar e independiente.⁶⁷⁶

⁶⁷⁴ Schiller, Barco, y Schiller, 15-228.

⁶⁷⁵ Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*. 3, 7.

⁶⁷⁶ Cassirer, 7.

Las consideraciones de este tipo confluyen en el conocimiento desligado de la relación clásica sujeto-objeto, más bien, conectado con una significación de entendimiento en términos funcionales y no de correspondencia entre un pensamiento y la realidad, sino como una llave y un medio para conocer la verdad de las cosas. Por eso, tiene razón Ernst Cassirer cuando señala:

Ahora ya no hay ninguna vía que conduzca de nuevo a aquella relación de adecuación y coincidencia "inmediatas" como la que supone el dogmatismo entre conocimiento y sujeto. La justificación y fundamentación crítica del conocimiento consiste desde ahora en reconocerse asimismo como inmediato mediador, como un "órganon" espiritual que tiene un lugar determinado en la estructura total del universo virtual y que desempeña su función determinada.⁶⁷⁷

Bajo esta concepción, el mundo de la vida como una forma de representación concreta, delimitada por tiempo y espacio, se abre a otras posibilidades y ya no acepta el dogmatismo o el nihilismo, ante sus cualidades radicales, sino a través de funciones y resultados.

A nuestro juicio, esta es precisamente la puerta de salida y justificación de nuestra hipótesis para que, admitiéndose el entendimiento y la acción comunicativa como una de las formas normativas de ser de las sociedades contemporáneas, aperturar el mundo de la vida a través del arte, el mito, el lenguaje y a toda forma de representación, como otras formas de entendimiento distintas al carácter normativo con que se consigue la organización social, pero con un resultado y función superior.

Desde esta perspectiva, no se renuncia al progreso de la modernidad, a un modo de ser de organización ideológico, pero que, asimismo, reconociendo la insuficiencia de su paradigma, permitir la incorporación de otros elementos que tengan la misma función mediadora que la propia normatividad.

En ese sentido, pongamos un ejemplo muy trivial pero significativo para esclarecernos lo que queremos significar en los párrafos anteriores. Supongamos que, vamos transitando por la calle y escuchamos en el interior de un domicilio los gritos de auxilio de unas personas ante un incendio inminente, ya se percibe humo, ya hay algunos lugares incendiados, adentro hay niños, adultos y ancianos. Ante una situación así, tenemos

⁶⁷⁷ Cassirer, 17.

varias opciones de sentido común y que además se encuentran establecidas en reglas cívicas, por ejemplo, podríamos llamar a un número de emergencias, llamar a la estación de bomberos, llamar a la policía. Esta opción es correcta, lógica y de carácter normativo. Sin embargo, otra opción podría ser, de *motu proprio* derribar puertas, ventanas y muros hasta llegar con las víctimas y brindarles auxilio. En tal caso, habría daño a las cosas, violación de domicilio, daño propiedad ajena, entre otras conductas típicas y punibles, pero, han sido la extensión del deber al socorro y protección a la integridad las que generaron la acción humana y conforme a la cual ella tiene que ser valorada.

Supuestos como éstos, se encuentran establecidos en las legislaciones penales como casos de excepción a la imputación y sanción bajo el nombre de legítima defensa, estado de necesidad, etc. Sin embargo, para el ámbito social la normatividad no establece los resultados y formas funcionales; y, precisamente, a esto es a lo que nos referimos cuando tratamos de explicar que más allá del entendimiento y la acción comunicativa, de cuyo las sociedades se han de-centrado de su normatividad, como es el caso de los arbitrajes internacionales y de las amigables composiciones de conflictos en materia de comercio internacional.

En efecto, la representación imaginativa no discrimina, ni se refiere exclusivamente a determinado tipo de conocimiento, sino que incorpora toda forma de concepción del mundo de la vida.

Ernst Cassirer dice magistralmente así:

La filosofía de las formas simbólicas no atiende exclusivamente ni en primer término a la conceptualización exacta puramente científica del mundo, sino a todas las direcciones de la comprensión del mundo. Trata de aprender esta última en sus múltiples formas, en la totalidad y diversidad interna de sus manifestaciones. Y siempre resulta que la comprensión del mundo no es ninguna copia, ninguna reproducción de una estructura de la realidad, sino que entraña una libre actividad del espíritu."⁶⁷⁸

A partir de Ernst Cassirer, el conocimiento representa una pluralidad, no puede, de ningún modo, en el ámbito de la organización social ser sólo normatividad, porque sin negar que ésta es potencialmente básica, requiere ser complementada con otras formas de

⁶⁷⁸ Cassirer, 25.

comprensión del mundo, por medio de distintas manifestaciones humanas, artísticas, creativas, imaginativas, culturales y sensitivas, en estos espacios de cohesión, tales como el amor, la solidaridad, la empatía, la piedad, la misericordia, el perdón y otros tantos, incluso, con un origen religioso (no cognitivo o normativo), porque los horizontes se representan por la finalidad humana de la felicidad, el bienestar, la solidaridad y civilidad, verdaderos derroteros que trascienden a la normatividad.

La razón es simple, pues mientras la norma obliga, esas otras alternativas nacen del deseo de cohesión, convivencia, obtención de resultados, objetivos y socialización. La normatividad es un piso mínimo que no limita la horizontalidad y verticalidad de otras alternativas, con lo cual se reafirma el carácter social y abierto del hombre.

Ahora bien, ¿cómo es posible incorporar estas manifestaciones no normativas en el derecho? La respuesta que pueda darse a esta pregunta servirá a su vez para mostrar la relación que hay entre las dos teorías del derecho: teoría del ordenamiento jurídico y teoría del Estado, más la teoría de la sociedad que aquí se propone explorar en este trabajo de investigación.

El punto de partida es nuevamente Jürgen Habermas, por medio de la obra *Facticidad y Validez*, escrita en 1992,⁶⁷⁹ por medio de la cual explora el sistema de los derechos y los principios del Estado de derecho, en consonancia con el sistema positivo kelseniano,⁶⁸⁰ aunque, para efectos de nuestros propósitos que estriban en encontrar la conexión entre una concepción normativista y la exploración de una vía de apertura para la incorporación de elementos racionales distintos, tales como el arte, el mito, la estética, lo sublime y lo espiritual, no en sentido religioso, sino inherente al ser humano, nos interesa la categoría de los derechos sociales, así como las “concepciones sociológicas del derecho y las concepciones filosóficas de la justicia.”⁶⁸¹

En efecto, si la razón práctica es una capacidad subjetiva, sustituida por la razón comunicativa,⁶⁸² eso ha tenido como efecto, según Habermas, independizar el

⁶⁷⁹ Habermas, *Facticidad y validez*.

⁶⁸⁰ Habermas, Introd.

⁶⁸¹ Habermas, 105.

⁶⁸² Habermas, 63 y 64.

entendimiento y la acción comunicativa del “macrosujeto estatal-social,”⁶⁸³ para adscribirlos al medio lingüístico que facilita las interacciones en el mundo de la vida y para hacer posible el entendimiento intersubjetivo hacedor (realizativo).⁶⁸⁴

Según nuestro punto de vista, Habermas se muestra trémulo frente al normativismo clásico, pues, por una parte, afirma que la “racionalidad comunicativa se manifiesta en una trama decentrada de condiciones trascendentalmente posibilizantes,”⁶⁸⁵ sin que su esencia sea instructora de lo que debe hacerse, pero luego dice por otra parte que, sí tiene un “contenido normativo en la medida que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico.”⁶⁸⁶

Lo que apreciamos en esta disertación, es un gran esfuerzo por mostrarnos dos niveles prescriptivos: el nivel jurídico y el nivel moral (religioso), ambos con un carácter normativo con diferente grado de exigencia. A nuestro juicio, el carácter normativo del derecho tiene un nivel de comunicación técnico-científico, en tanto que, el nivel moral-fáctico un entendimiento dentro de lo que Jürgen Habermas denomina “la práctica comunicativa cotidiana.”⁶⁸⁷ No obstante, ambas formas de comunicación son racionales, integradoras, sistemáticas y recíprocas. Este es el valor de la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

Sin embargo, la novedad de esta tesis es que, nosotros consideramos que el entendimiento y la acción comunicativa, admiten el reconocimiento intersubjetivo de reglas en cada acto, aunque sea por una vez, pero con la misma extensión y efectos del derecho, sin necesidad de aprobación institucional, es decir, existe realizativamente. Por eso, sólo la inclusión de las categorías de una teoría de la sociedad que reconozca el valor de esas pretensiones de cohesión, es lo que nos permite la función social del derecho. De hecho, esta apertura se reconoce por Jürgen Habermas cuando afirma:

La tensión entre planteamientos normativistas, que siempre corren el riesgo de perder el contacto con la realidad social, y planteamientos objetivistas que eliminan todos los aspectos normativos, puede servir como advertencia para no

⁶⁸³ Habermas, 65.

⁶⁸⁴ Habermas, 65.

⁶⁸⁵ Habermas, 66.

⁶⁸⁶ Habermas, 66.

⁶⁸⁷ Habermas, 66.

empecinarse en ninguna orientación ligada a una sola disciplina, sino mantenerse abiertos a distintos puntos de vista metodológicos, a diversos objetivos teóricos, a las diversas perspectivas que abren los distintos roles sociales y a distintas actitudes en lo que se refiere a la pragmática de la investigación.⁶⁸⁸

Para Jürgen Habermas, “el *paradigma jurídico* se compone de un entendimiento sobre los principios del Estado de derecho y los derechos fundamentales,⁶⁸⁹ para que puedan cumplir en el contexto dado las funciones que normativamente tienen asignadas,⁶⁹⁰ y, aunque también se refiere al “modelo social,”⁶⁹¹ como un reflejo que tiene el sistema jurídico del tipo de sociedad que describe, es para identificar “una comprensión procedimental del derecho,”⁶⁹² pero, sin proponer la incorporación de las categorías de la teoría de la sociedad a aquél modelo jurídico bifronte.

Tal carácter normativo se expresa en aplicación de leyes, ejercicio de la política, la administración pública, en la ejecución de las leyes y en funciones jurídicas delegadas a cuerpos “semipúblicos o privados;”⁶⁹³ se trata de acciones jurídicas cuyo eje rector son las normas.

Bajo esta perspectiva, la razón comunicativa es también de carácter procedimental normativa, con lo que se afirma, consecuentemente, que las sociedades funcionan por medio de acuerdos implícitos entre los individuos y en el cumplimiento de normas jurídicas o acuerdos dentro de este marco, en cuya ausencia se recurre al ordenamiento jurídico y a las funciones del Estado para que se haga valer el Estado de derecho (normativo).

Desde nuestra posición, este carácter normativo es precisamente el que ha devenido en insuficiencia y en incapacidad para enfrentar los retos de las nuevas sociedades, inmersas en la complejidad de sus problemas, porque éstos ya no se resuelven en el ámbito individualista, procedimientos, procesos y composiciones institucionales, diseñados en el marco de la filosofía del sujeto. La única vía posible, según nuestro punto

⁶⁸⁸ Habermas, 68.

⁶⁸⁹ Esta es en realidad la aportación de Hans Kelsen a la teoría general del derecho.

⁶⁹⁰ Habermas, *Facticidad y validez*, 264.

⁶⁹¹ Habermas, 264.

⁶⁹² Habermas, 264.

⁶⁹³ Habermas, 265.

de vista, por una parte, está delineada por los derechos sociales que complementan toda actividad normativa individual: derechos colectivos, derechos difusos, acciones colectivas, legitimaciones sociales, controles colectivos, resoluciones de tribunales con efectos *erga omnes*, entre otros; y, por otro lado, a través de un entendimiento y acciones comunicativas que no necesariamente obedecen a una estructura normativa, sino presente en función de necesidades e intereses, legítimos o no, pero que pertenecen al estructura social, con capacidad para introducir de facto sus pretensiones dentro del orden normativo.

Consideramos, a decir verdad, que son estos contextos comunicativos “anormales” los que están presentes en las sociedades periféricas o en vías de desarrollo, como es el caso de nuestra realidad mexicana y que puede ser también extendida a Latinoamérica, cuya carta de presentación son fenómenos que atentan contra el orden jurídico, delincuencia organizada, migración, delitos de alto impacto, desapariciones forzadas, desplazamiento interno e inseguridad pública.

En este tipo de problemas complejos, el orden jurídico y el Estado de derecho, preconizado en la teoría del derecho positivo y la perspectiva habermasiana, son insuficientes, tanto en la vertiente del concepto derecho vigente mediante la incorporación de expectativas de comportamiento (seguridad jurídica), cuanto en los procedimientos de generación, desarrollo y resolución del conflicto mediante la aplicación de la ley,⁶⁹⁴ con efectos en el concepto de justicia tradicional racional, porque la “*seguridad jurídica y la rectitud o corrección normativas*”,⁶⁹⁵ como lo refiere Habermas, no se encuentran en el sistema de autorreferencia de una moral e historia jurídica aceptada, sino que están sujetas a contingencias mayores donde la decentración propicia que no haya posibilidad de canalizarse bajo las respuestas conocidas: “hermenéutica jurídica, realismo jurídico y positivismo jurídico.”⁶⁹⁶ Por ejemplo, son de tal estándar los conflictos armados internos que luchan por el desplazamiento del poder, los problemas de migración interna e internacional, las manifestaciones sociales a gran escala y las revoluciones. Incluso, los temas delincuencia organizada y seguridad pública, porque las expectativas del derecho y

⁶⁹⁴ Habermas, 267.

⁶⁹⁵ Habermas, 268.

⁶⁹⁶ Habermas, 268.

sus procedimientos racionales producto de la tradición, muestran incapacidad manifiesta para ser canalizados por la vía institucional.

Por supuesto que, en esos fenómenos *sui generis* hay también una comunicación y entendimiento inverso y marginal, orientados por intereses y necesidades concretas, pero en contra del ordenamiento jurídico y del Estado, en total desequilibrio desde el punto de vista integrador y sistemático de una teoría de la sociedad. Ante esta realidad, es que el arte, lo sublime y lo estético pueden incorporarse y mimetizarse con el derecho para mantener el equilibrio.

En efecto, cuando en ejercicio de la política se argumenta que las normas de derecho penal no resuelven los temas de la delincuencia organizada y de la inseguridad pública, sino que hay que atender a las causas sociales, implica reconocer que el problema de fondo se encuentra allende el orden jurídico, y, con ello, la justificación de la hipótesis de este trabajo de que a la teoría general del derecho bien le haría incorporar también las categorías de la teoría de la sociedad en un plano horizontal y de comunicación intersubjetiva.

Las sociedades comparten valores, costumbres y tradiciones que suelen ser más importantes que el ordenamiento jurídico y los principios del Estado de derecho. Sobre todo, en aquellas culturas que conservan modos arraigados de convivencia, en cuyos casos el Estado de derecho realiza concesiones para permitir o delegar funciones que corresponden en esencia al ente público. En México estas expresiones se encuentran en los pueblos autóctonos, a quienes se les ha permitido un autogobierno en eventual conflicto con el Estado, lo cual se resuelve racionalmente con el llamado pluralismo jurídico. Pero, asimismo, este fenómeno se ha extendido también algunas comunidades que, ante el vacío de autoridad, el fenómeno criminal y la inseguridad pública, se brindan bajo su propio riesgo la seguridad.⁶⁹⁷

Otras de las razones que se inscriben en la incapacidad del ordenamiento jurídico y el Estado de derecho, es el desplazamiento de la norma jurídica ante su manifiesta invalidez,

⁶⁹⁷ De hecho, en el Estado de Michoacán, entre los años 2014 a 2017, el titular del Ejecutivo Federal, mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 15 de enero de 2014, legalizó las autodefensas michoacanas y las incorporó a tareas de seguridad pública, con la creación de la Comisión para la Seguridad y el Desarrollo Integral en el Estado de Michoacán.

por no encontrarse legitimada en el estándar del derecho internacional de los derechos humanos, en cuyo caso puede ser excluida en la resolución de un problema a través de medios de control difusos. A ello, súmase la distinción entre reglas y principios para fundamentar decisiones; las primeras con carácter cerrado o concreto, en tanto que, los segundos con el rango de directrices, como la punta Habermas en alusión a Dworkin.⁶⁹⁸

Incluso, no es novedad para el sistema jurídico mexicano que, a raíz de las reformas constitucionales del 18 de junio de 2008 y 10 de junio de 2011, hoy los procesos jurisdiccionales se han abierto a la posibilidad del diálogo y consenso para solucionar los conflictos de las partes, con lo que se deja de lado la tradicional Teoría General del Proceso que se sustentaba en los principios dispositivos del pleito o *litis* cerrada, según los cuales la única vía para zanjar las diferencias ante el incumplimiento de las normas jurídicas o transgresión a las normas punitivas es el proceso, siempre catalogado de orden público.

Jürgen Habermas está preocupado por sostener una razón comunicativa normativa, que permita ser controlada a través del concepto de “racionalidad procedimental, extendida a la dimensión pragmática.”⁶⁹⁹ De tal manera que, en el juego competitivo de los argumentos haya elementos dignos de ser evaluados, lenguaje, presupuestos normativos, buenas razones y un “*procedimiento argumentativo* de búsqueda cooperativa de la verdad.”⁷⁰⁰

En *Verdad y Justificación*, Jürgen Habermas insistiría en que el mundo de la vida “intersubjetivamente compartido”⁷⁰¹ y el objetivo que se da por sentado, se rige por reglas, presentes en la comunicación y en el entendimiento a través del lenguaje. Dice al efecto:

El mundo de la vida engloba distintos tipos de acción guiada por reglas. Los discursos y los actos de habla se distinguen unos de otros según que el lenguaje se utilice esencialmente para finalidades comunicativas o para finalidades expositivas. Incluso, las prácticas no lingüísticas llevan el sello de la estructura proposicional del lenguaje, aunque no sirvan –como ocurre con las prácticas lingüísticas– para lograr objetivos ilocutivos.⁷⁰²

⁶⁹⁸ Habermas, *Facticidad y validez*, 278.

⁶⁹⁹ Habermas, 299.

⁷⁰⁰ Habermas, 299.

⁷⁰¹ Habermas, *Verdad y justificación*, Introd.

⁷⁰² Habermas, Introd.

Esta cualidad normativa abarca también las categorías básicas de la teoría de la sociedad. La acción social, por ejemplo, está considerada por Habermas como una interacción normativa a la que se sujetan las partes de una comunicación, incluso, en sus pretensiones estratégicas y argumentativas para convencer a la contraparte.⁷⁰³ Esto es, siempre seguimos una regla básica de conducta, aunque sea intuitivamente.⁷⁰⁴ El propósito es revelar siempre la fuente de nuestra comunicación y del pensamiento –relación intersubjetiva– para asegurar a los interlocutores “un mundo de la vida intersubjetivamente compartido y, con ello, un horizonte dentro del cual todos pueden referirse a un mundo objetivo que es el mismo para todos ellos.”⁷⁰⁵

La razón de estas conclusiones está en el giro lingüístico, derivado de dos de las filosofías más influyentes del siglo XX: filosofía hermenéutica y filosofía analítica, cada una con sus precursores. A la primera corresponde Wilhelm von Humboldt, Dilthey, Husserl y Heidegger; en tanto que, a la segunda corresponde Gottlieb Frege y Wittgenstein.⁷⁰⁶

El tratamiento sistemático del lenguaje que inicia con Humboldt, a decir de Jürgen Habermas, es haberle asignado tres funciones, una cognitiva al producir pensamientos y representar hechos; la expresiva de exteriorizar sentimientos y la función comunicativa.⁷⁰⁷ Tal carácter cognitivo está asociado con reglas específicas que entran en juego durante el diálogo y constituye el primer filtro de evaluación del cumplimiento, lo que da lugar, a su vez, a una tensión entre lo universal y lo regional. Pues, en la medida que el conocimiento se fue haciendo especializado, la elaboración de las oraciones fue adquiriendo un contenido importante en la toma de decisiones y adopción de criterios. De tal manera que, el uso cognitivo del lenguaje es lo que permite, según Habermas “un plexo de sentido intersubjetivamente compartido.”⁷⁰⁸

Si hemos de considerar que, en el diálogo, dice Jürgen Habermas, lo más importante es el comprenderse y a la vez entenderse sobre algo para llegar a un acuerdo,⁷⁰⁹ es

⁷⁰³ Habermas, Introd.

⁷⁰⁴ Habermas, Introd.

⁷⁰⁵ Habermas, 107.

⁷⁰⁶ Habermas, 65.

⁷⁰⁷ Habermas, 66.

⁷⁰⁸ Habermas, 68.

⁷⁰⁹ Habermas, 71.

necesario ese reconocimiento entre los participantes en forma de una racionalidad procedimental. En ese sentido, hay que analizar tres planos, señala Jürgen Habermas: en el primer plano el contenido del lenguaje, en el segundo la estructura pragmática del habla y, en tercer lugar, la representación de los hechos: la hermenéutica trataría del primer plano y la analítica del tercero.⁷¹⁰

Por lo tanto, se requiere de un análisis lógico de lenguaje que corresponde a una metodología específica.⁷¹¹ Este es el posicionamiento que también sostiene Wittgenstein, con lo cual se sustituye la filosofía de la conciencia.⁷¹² En síntesis, todo se concreta al seguimiento de una regla. Habermas lo dice de este modo: “saber cómo se aplica un criterio es una capacidad de tipo práctico.”⁷¹³

Heidegger, a través de *Ser y Tiempo*, en conexión con Dilthey y Edmund Husserl llega a coincidir, por diferente camino, con Humboldt, de que: “sólo hay un mundo donde hay lenguaje,”⁷¹⁴ dice Jürgen Habermas. No hay que olvidar, en este sentido, que el origen de la hermenéutica está relacionado con la interpretación de los textos en las llamadas ciencias del espíritu, mediante la comprensión de símbolos que representan tradiciones culturales e instituciones sociales.⁷¹⁵

Sin embargo, dice Jürgen Habermas que, la capacidad de Heidegger es haber comprendido el mundo y comprenderse asimismo en él.⁷¹⁶ Para efectos de la comunicación ese rasgo constituye un *a priori* del lenguaje y extiende los efectos interpretativos al contexto que ya es. Por eso, Jürgen Habermas dice: “el sentido metódico de la descripción fenomenológica es la interpretación,”⁷¹⁷ pero, incluyendo el contexto, de un modo abierto, lingüísticamente arrojado, lo cual se aparta de la concepción semántica de la verdad.⁷¹⁸

⁷¹⁰ Habermas, 77.

⁷¹¹ Habermas, 79.

⁷¹² Habermas, 79 y 80.

⁷¹³ Habermas, 80.

⁷¹⁴ Habermas, 80.

⁷¹⁵ Habermas, 80.

⁷¹⁶ Habermas, 81.

⁷¹⁷ Habermas, 81.

⁷¹⁸ Habermas, 81.

Esta diferenciación entre hermenéutica y analítica es trascendente en el discernimiento del objeto de las ciencias sociales, en la comunicación y en el entendimiento, porque muestra apertura hacia un mundo que ya es y al que se pertenece uno mismo. De este modo, señala Jürgen Habermas que, desde la segunda mitad del siglo pasado las dos corrientes más influyentes sobre el lenguaje están representados por Wittgenstein y Heidegger, y, por otro lado, Bertrand Russell y Rudolf Carnap, para una comprensión metodológica del giro lingüístico.⁷¹⁹

A partir de estas fuentes, resulta sencillo comprender y reconocer que nuestro mundo y práctica cotidiana se integra lingüísticamente en todos los sentidos. El lenguaje desarrolla una función selectiva, inclusiva y excluyente: el lenguaje es poder. Las normas jurídicas desarrollan funciones descriptivas y prescriptivas, definitorias y definitivas, marcan límites y extensión. Empero, por otra parte, ese mundo que describe el derecho es *a priori*, a él se pertenece, el creador y el intérprete de la norma son también parte del contexto y, con ello, se apertura el mundo inevitablemente, porque la vida humana es experiencia de diferentes fuentes, con diferente sentido y expresiones. La vida social se desarrolla así en una constante tensión entre un círculo cerrado y un círculo abierto a media luna.

Estas manifestaciones se encuentran invariablemente en todas las expresiones del derecho y la justicia, a través de diferenciaciones a nivel teórico de reglas y principios, en el modo que lo refiere Ronald Dworkin; en actos procesales específicos relativos a valoración de la prueba, sea concediendo libertad a la autoridad jurisdiccional o restringiéndose, regulada por una racionalidad procedimental que se descarga en la ciencia, en la lógica y las máximas de la experiencia, en cuyo caso, como es de suponer, el punto más débil se encuentra en el último de los criterios, porque constituye un reconocimiento frágil para la evaluación correctiva.

Frente a estos posicionamientos, consideramos que, no todas las sociedades contemporáneas tienen acceso pleno al contenido cognitivo del lenguaje, sobre todo, en aquellos lugares que corresponden a niveles de desarrollo dispares.

⁷¹⁹ Habermas, 82-84.

Por eso, dentro de las críticas que se le hacen a la teoría general del derecho tradicional es que, su parte dogmática y analítica es cerrada, no responde a los contextos particulares que suelen ser más importantes que la universalidad, suele ser inflexible e inerte. Sin embargo, eso no resulta ser lo más paradójico, sino el hecho de que no pocas ocasiones el contenido lingüístico de los enunciados normativos esconden los propósitos instrumentales del poder por el poder y desconocen las realidades, los dramas humanos de injusticias.

Desafortunadamente en los episodios más funestos de la humanidad, las formas jurídicas han servido para la exclusión y la aniquilación, al servicio exclusivamente del poder.

De ahí que, no sea una ocurrencia proponer que la teoría general del derecho contemporánea también incluya la teoría de la sociedad, para que su incorporación a la teoría del derecho y a la teoría del Estado brinden la posibilidad de generar un sistema capaz de responder a las expectativas humanas. Desde esta perspectiva, no necesitamos más de aquello con lo que la teoría general del derecho ha resultado ser sólo una parte del mundo moderno, sino integrar al ordenamiento jurídico las realidades sociales, las necesidades humanas y las respuestas a las exigencias de justicia.

El sistema jurídico/social integrado de esta manera, no funcionaría como hasta ahora, deductivamente, sino a partir de los hechos, contexto, circunstancias particulares y sociales: inductivamente.

De hecho, consideramos que ese es el gran problema de algunos contextos regionales como el caso de México, un diseño normativo constitucional y legal depurado, pero con una problemática que no se logra resolver por la vía del ordenamiento jurídico y del poder coactivo, porque los hechos rebasan la fotografía normativa de la sociedad.

Nuestra pretensión es que, sin desconocer el valor de esa racionalidad procedimental incorporada con la acción comunicativa y el entendimiento de Jürgen Habermas —y que a nuestro juicio está más pensada para la teoría positiva del derecho—, se logre su extensión a otras comunicaciones que tienen lugar en el mundo de la vida local, regional y concreta, porque en esos supuestos, aunque las reglas no sean evidentes, se

produce un entendimiento aprobado por la comunidad y contribuyen a la integración social y sistémica del ordenamiento jurídico, así como del Estado de derecho.

Bajo ese mismo supuesto, consideramos que el ordenamiento jurídico y el Estado, ambos como poder coactivo, deben permitir la incorporación de todas las categorías de una teoría de sociedad, acciones de grupo, desigualdad material, desarrollo, entre otras, de tal manera que, esos elementos se incorporen a las normas jurídicas y puedan formar parte de la fundamentación de las decisiones estatales de diversa índole, jurisdiccionales, administrativas, políticas y punitivas.⁷²⁰

Ahora bien, no se ignora que en estas afirmaciones están implícitas las fuentes reales del derecho y que, con ello, podría pensarse, se satisfaría la propuesta. No. Nuestra hipótesis traspasa esas fronteras y expresa la necesidad de que, en el acto de aplicación, mediante el ejercicio de una racionalidad procedimental pueda ser decidido, incluso, reemplazar el ordenamiento jurídico, en aras de la justicia concreta. No es una novedad que el ordenamiento jurídico se encargue de estos supuestos al establecer, a modo de excepciones, las consecuencias jurídicas durante la aplicación del derecho en una forma distinta a las previstas originalmente en la norma jurídica. Así, por ejemplo, en materia penal se establecen las medidas de seguridad como una alternativa a la imposición de la pena, cuando ocurren circunstancias que favorecen al sentenciado: edad avanzada y deterioro en la salud, principalmente,⁷²¹ o bien, durante la ejecución de la sanción privativa de libertad, modificar su duración por esas mismas razones.⁷²² Finalmente, en la justicia penal integral para adolescentes, en el caso mexicano el ordenamiento jurídico nacional ya

⁷²⁰ Jürgen Habermas tiene razón cuando afirma que: "Las sociedades modernas no sólo se integran socialmente, es decir, por medio de valores, normas y procesos de entendimiento, sino también sistemáticamente, es decir, a través del mercado y de poder empleado administrativamente. El dinero y el poder administrativo son mecanismos de integración de la sociedad, formadores de sistemas, que coordinan las acciones de forma no necesariamente intencional, es decir, no necesariamente a través de la conciencia de los participantes en la interacción y, por tanto, no mediante gasto de energías comunicativas, sino objetivamente, por así decir, a espaldas de esos participantes." Habermas, *Facticidad y validez*, 102.

⁷²¹ Cfr. Artículo 68 del Código Penal del Estado de Michoacán de Ocampo que señala: "El juzgador, de oficio o a petición de parte, podrá prescindir de la pena privativa de la libertad o restrictiva de la libertad o sustituirla por una menos grave o por una medida de seguridad, cuando la imposición resulte innecesaria e irracional..."

⁷²² Cfr. Artículo 25 fracción III, de la Ley Nacional de Ejecución Penal, mediante la cual el juez de ejecución debe decretar como medida de seguridad un tratamiento asilar en casos de enfermedad mental de tipo crónico, continuo e irreversible.

contiene esas consideraciones etarias, antropológicas y sociales para adoptar como sanción excepcional la privación de la libertad hasta por cinco años.⁷²³

Estamos suponiendo, bajo esta perspectiva hipotética, que de esta manera el concepto de justicia abarcaría transversalmente esa base tripartita del nuevo derecho: teoría del ordenamiento jurídico, teoría del Estado y teoría de la sociedad: con ello, una nueva comprensión jurídica de justicia.

3.5. El paradigma de la acción comunicativa y la extensión del derecho a través de la praxis.

Mientras que, en la obra *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Jürgen Habermas nos muestra la crítica a la razón y a la filosofía del sujeto, mediante la cita de las principales biografías, comenzando con Hegel, Friedrich Nietzsche, Marx, Weber, Lukács, Horkheimer y Adorno, para mostrarnos el paradigma de la racionalización social, “pensada como cosificación de la conciencia,”⁷²⁴ en la *Crítica de la Razón Funcionalista*, que corresponde al volumen II de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, nos muestra un cambio de paradigma, a partir de George Herbert Mead (1863-1931), Emile Durkheim (1858-1917) y Max Weber (1864-1920) a quienes reconoce el carácter de padres fundadores de la sociología moderna.⁷²⁵

Jürgen Habermas fundamenta su pensamiento sobre los progresos que los autores anteriores ya habían aportado a la sociología, porque la racionalización había sido atrapada por la filosofía de la conciencia en un laberinto sin salida.⁷²⁶ Mead, lo hace a través de una fundamentación de la sociología “en términos de teoría de la comunicación;”⁷²⁷ en tanto que, Emile Durkheim con una *Teoría de la Solidaridad Social*, a través de una unión o solapamiento entre las categorías de integración social e integración sistémica.⁷²⁸

⁷²³ Artículo 145 de la Ley Nacional del Sistema Integral de Justicia Penal para Adolescentes que, entre otras cosas, precisa que la duración máxima de las medidas de sanción para los menores entre 16 y menos de 18 años será de cinco años.

⁷²⁴ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. II, Crítica de la razón funcionalista*, 7.

⁷²⁵ Habermas, 7.

⁷²⁶ Habermas, 7.

⁷²⁷ Habermas, 8.

⁷²⁸ Habermas, 8.

El propósito es proyectar una comunicación racional que, posibilite a su vez, una reconstrucción intersubjetiva para alcanzar un entendimiento no coactivo,⁷²⁹ lo que viene a significar un atributo de la teoría de la sociedad, pero, al margen del derecho, cuyo rasgo principal es la coacción.

Jürgen Habermas está consciente que la simple teoría de la comunicación es insuficiente para la reproducción de la sociedad, pero, en cambio sí es posible encontrar una "reproducción simbólica del mundo de la vida de los grupos sociales."⁷³⁰

Desde esta perspectiva inicial, advertimos una preocupación por establecer un vínculo entre la coacción propia del derecho que permite la reproducción social, y otra de carácter no coactivo pero que a su vez permite la reproducción simbólica a través de la *Teoría de la Acción Comunicativa*.⁷³¹

Jürgen Habermas concede que la teoría de la comunicación es básica de las ciencias sociales. Digamos, por nuestra parte que, se encuentra presente co originariamente con el acto de asociación, porque el hombre primitivo en algún momento que decidió no mantenerse aislado, mediante señas y gestos expresa su voluntad y la realización de una acción.

La evolución, el conocimiento y la práctica han permitido con el paso del tiempo generar interpretaciones sobre esa básica manera de ser de la comunicación en la sociedad. Juan José Acero, reflexiona que desde la época de *Cratilo* platónico, de Grecia clásica y después con el empirismo inglés de John Locke, el lenguaje se asume como la herramienta

⁷²⁹ Habermas, 8.

⁷³⁰ Habermas, 8.

⁷³¹ De alguna manera Jürgen Habermas está consciente que la simple comunicación y el entendimiento no son suficientes para la dinámica social, pues la racionalización ha conducido al orden coactivo del derecho y del Estado. Pero, a nivel simbólico es interesante cómo esta reproducción se lleva a cabo a través del interaccionismo de Mead. Esta interacción inicia intuitivamente, por lenguaje de señas, pero mediada simbólicamente, la interacción permite pasar de una interacción simbólica a una interacción dirigida por normas, que es complementada por el posicionamiento de Durkheim "con los fundamentos sacros de la moral". Esta ilustración le permite a Jürgen Habermas afirmar que hay acuerdos normativos básicos asegurados ritualmente y de este modo un mundo racionalizado en diferentes capas simbólicas. Habermas, 8.

de la comunicación básica para la “metafísica, la epistemología, la ética, la lógica y la filosofía moral,”⁷³²

En esta idea embrionaria sobre la comunicación, sobresalen tres elementos: el pensamiento, el lenguaje y la realidad. El proceso simple se refiere a lo interno, a los códigos, a los signos y al objeto o cosa. Dentro de procesos más complejos, se trata de relaciones de la mente, el mundo y los objetos externos.⁷³³ En el caso de los signos, pueden ser lingüísticos o simbólicos.⁷³⁴

La comunicación es intersubjetiva, porque es entre personas que comparten un acuerdo preliminar sobre aquellos elementos (pensamiento, signos y realidad) y generan acciones concretas. Por lo tanto, es pragmática porque se refiere en principio a cosas o situaciones elementales del mundo de la vida.⁷³⁵

De esta manera, la comunicación dentro del modelo sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia,⁷³⁶ sufrió sus primeros embates a través de la “filosofía analítica del lenguaje y por parte de la teoría psicológica del comportamiento.”⁷³⁷ En cualquiera de esas dos perspectivas, de todos modos tiene su origen en el pragmatismo acuñado en Norteamérica, herencia del empirismo inglés, cuyo precursor es Charles Sanders Peirce.⁷³⁸

Por eso, consideramos que Jürgen Habermas le otorga prioridad al pensamiento de G.H. Mead, sobre el interaccionismo simbólico bajo el nombre de "behaviorismo social",⁷³⁹ que incluye el lenguaje y los símbolos dentro de la estructura social, concediendo sobre todo prioridad a la estructura simbólica como algo objetivo.⁷⁴⁰

En estos primeros acercamientos a la comunicación, quedan inmersos pensamientos, signos, cosas, situaciones o realidades, como parte básica de la sociedad y

⁷³² Acero Fernández, *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, 11 y 12.

⁷³³ Acero Fernández, 12 y 13.

⁷³⁴ Acero Fernández, 12.

⁷³⁵ Acero Fernández, 19.

⁷³⁶ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. II, Crítica de la razón funcionalista*.

⁷³⁷ Habermas, 9.

⁷³⁸ Habermas, 9.

⁷³⁹ Habermas, 11.

⁷⁴⁰ Habermas, 11.

que tiene lugar principalmente por medios no coactivos, sino por actos voluntarios, es lo que permite, según nuestro punto de vista, justificar su incorporación al ordenamiento jurídico, porque es lo que le da vida, movimiento y efectividad. A su vez, es lo que permite la evolución y la nueva comprensión jurídica de la justicia contemporánea.

El rasgo esencial de esta comunicación psicologista es su carácter social, no el individuo, sino la totalidad del grupo, dentro del cual ahora sí se analiza la conducta de los individuos que la componen.⁷⁴¹ Consideramos que la representación más fiel de esas afirmaciones es el vuelo de estorninos que, agrupados y sincrónicamente se trasladan un lugar a otro, formando figuras, ascensos y descensos ordenados.

Otro rasgo es la conducta observable. Este es un capital invaluable dentro del estructuras sociales que, ya añadido al ordenamiento jurídico puesto en práctica, sea como aplicación institucional o cumplimiento voluntario permite el movimiento de la estructura social y la verificación cuantitativa y cualitativa. En ese sentido, una de las críticas que se le han formulado a la teoría del derecho, es precisamente su carácter estático, inerte e inactivo. De ahí que, ya con la observación del ordenamiento jurídico se vuelve realista, transparente, criticable y en movimiento.

A Jürgen Habermas le interesa la conducta observable explorada por Mead, precisamente porque la comunicación lingüística o simbólica genera movimiento, acciones libres y voluntarias, entendimiento intersubjetivo, entre otros aspectos que a su vez mueven la estructura social.⁷⁴²

Es una premisa que las sociedades tienen vasos comunicantes, ya sea a través de símbolos rudimentarios, depurados, sistemáticos o especializados, porque es el modo en el cual las estructuras y los grupos sociales pueden intersubjetivamente llegar a consensos. Consideramos que estos acuerdos son anteriores al ordenamiento jurídico, y será precisamente la disociación entre éste y las conductas sociales observables lo que determine la permanencia, modificación o finalización de la estructura.

⁷⁴¹ Habermas, 11.

⁷⁴² Aunque sobre ello, Jürgen Habermas considera que Mead sólo está interesado por los símbolos lingüísticos en cuanto acciones teleológicas de socialización. Habermas, 12.

Ahora bien, estas interacciones crean vínculos sociales a modo de normas. De hecho, Jürgen Habermas resalta esas dos etapas básicas que caracterizan al proceso de comunicación a que se refiere Mead. La primera caracterizada por un lenguaje de señas transformadas en signos como pautas de comportamiento, en tanto que, en la segunda etapa los roles sociales asumen semánticamente esos significados y se transforman normativamente en vinculantes.⁷⁴³

Con esta descripción, Jürgen Habermas sostiene el carácter normativo de una teoría moderna de sociedad que, aun con la inclusión de variables mediante la interacción de símbolos y su interpretación por una comunidad se encuentra sujeta a una validez intersubjetiva por medio del cumplimiento de expectativas, valor central de la comunicación. La regla y la competencia para tomar una decisión ocurren al mismo tiempo porque son co-origenarias, de modo que la rectitud normativa trasciende las convicciones personales y el contenido descriptivo. Esto quiere decir que hay un acuerdo tácito entre el mundo subjetivo y el mundo social dentro de la comunicación respecto del mundo objetivo que actúa como referencia o constatación de los enunciados.⁷⁴⁴

Las reglas se refieren a la forma en que algo debe ser producido. Por lo tanto, la acción simbólica se comprende a partir de una regla conocida previamente; no hay reglas privadas: “la identidad de la regla en la pluralidad de sus realizaciones no descansa en las variaciones observables sino en la intersubjetividad de su validez.”⁷⁴⁵ En ese sentido, el criterio para calificar una conducta y determinar si se ajusta o no la regla es el uso de una racionalidad intersubjetiva.⁷⁴⁶

Ese carácter normativo resulta ser vinculante en cuanto símbolo de unión, coadyuva a la permanencia del grupo a través de conductas realizativas observables. Esta es la realidad que recoge el ordenamiento jurídico y lo transforma en derechos y obligaciones, bajo la expectativa del cumplimiento, un cumplimiento que es sancionable desde el punto

⁷⁴³ Habermas, 17.

⁷⁴⁴ Habermas, 36-43.

⁷⁴⁵ Habermas, 31.

⁷⁴⁶ Habermas, 32.

de vista del derecho, pero que subrepticamente se mueve en la estructura social. Por eso, el interaccionismo permite verificar a través de la comunicación, la sincronía o disociación.

En efecto, Jürgen Habermas refiere que hay un tránsito entre la interacción de gestos a la interacción simbólica para representar un comportamiento regido por reglas aceptadas por convenciones semánticas.⁷⁴⁷ En la regla se incluyen dos momentos: “la identidad de significado y la validez intersubjetiva,”⁷⁴⁸ lo cual permite –siguiendo Wittgenstein– que haya puntos de contacto sobre la forma de producir objetos materiales o simbólicos de modo constructivo.⁷⁴⁹

La comunicación, en ese sentido, también tiene que ver con la capacidad de seguir esa regla, pues de lo contrario generaremos un solipsismo similar al que tiene un ermitaño, un diálogo consigo mismo; de ahí que sea necesaria la conexión sistemática entre identidad y la regla de validez en cada caso y cada vez conforme a la misma regla.⁷⁵⁰

Señala Jürgen Habermas, adoptando el pensamiento de Wittgenstein que, la observancia de una regla deja de tener sentido si no hay otro sujeto más cuando menos, con la misma capacidad de conocerla y de ajustar sus comportamientos a ella, con lo cual se genera un consenso básico y la comunicación *per se*, con la consecuente capacidad de enjuiciar críticamente los comportamientos.⁷⁵¹

A partir de estas consideraciones, queda claro que cada cultura posee sus propios códigos de comunicación para relacionarse, reglar su conducta y cumplir con sus expectativas. En tanto que, cada tradición jurídica y teoría general del derecho semánticamente generan sus propios modelos de comunicación en la parte dogmática-sustantiva, pero también extendidos a los sistemas procesales inherentes, prácticas institucionales y efectividad.

⁷⁴⁷ Habermas, 28.

⁷⁴⁸ Habermas, 29.

⁷⁴⁹ Habermas, 29.

⁷⁵⁰ A partir de estas consideraciones, es posible evaluar críticamente el comportamiento para determinar si estuvo ajustado no a tal regla. Habermas, 31.

⁷⁵¹ Habermas, 32.

No obstante, se hace necesario que entre la comunicación que transita en cada capa de la estructura social haya coincidencia con el ordenamiento jurídico, porque si una sociedad no cumple primariamente con la primera expectativa no normativa, es casi seguro que el derecho con su perfil coactivo resulte disfuncional.

Por eso, consideramos que la teoría general del derecho de que se trate fracasa en su intento de universalizar conceptos, relaciones y supuestos al margen de la teoría de la sociedad, porque se desvincula de la cultura. El dinamismo entre el ordenamiento jurídico y los códigos de comunicación de las sociedades deben ser coetáneos y sincrónicos, bajo pena de sufrir una descompensación y anomia.

Estas premisas sobre el interaccionismo simbólico –lingüístico o semiótico– de Mead refleja un carácter normativo: “las expectativas de comportamiento normadas y el habla gramatical...” “Ambas se complementan para dar la *estructura de la interacción lingüísticamente mediada regida por normas.*”⁷⁵² Por supuesto que éstas afirmaciones corresponden a descripciones de sociedades funcionales, pero, ni Mead ni Habermas se ocupan de las hipótesis en que las expectativas de comportamiento no estén sustentadas en la capacidad de sostener un acuerdo preliminar sobre determinadas reglas comunicativas. Menos aún, en los casos en que las expectativas de comportamiento estén disociadas del habla gramatical, en cuyo caso, no sólo estaríamos en presencia de una anomia manifiesta, sino ante la posibilidad de reconstruir esos procesos comunicativos. Este es el *quid* del asunto en que hay un desfase en la estructura social con relación al acuerdo preliminar sobre determinadas reglas.

Es en esta parte de la interacción, asumida por Jürgen Habermas como antecedente de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, donde encuentra sentido la hipótesis de trabajo de investigación para permitir que, con las categorías de este planteamiento, se complementen comunicativamente con otras ideas, relacionadas también con el pragmatismo y efectividad. Por lo pronto, sigamos escudriñando el proceso comunicativo

⁷⁵² Habermas, 70.

ahora bajo la perspectiva de Durkheim, “que se ha ocupado de la validez normativa de las instituciones y de los valores.”⁷⁵³

La referencia a Durkheim está relacionada con la validez normativa, pero desde el punto de vista de lo moral y lo sacro, para derivar de ahí el concepto de autoridad, la sanción y el carácter obligatorio.⁷⁵⁴ Por eso, Jürgen Habermas concede importancia a la validez de Durkheim antes de que las normas sean estatales, porque hay un concepto de “autoridad moral” que se opone a la “autoridad material.”⁷⁵⁵

Habermas dice, al efecto:

Lo que hay que explicar en el caso de la validez de las normas morales es justamente la circunstancia de que posean una fuerza obligatoria que es donde se basan las sanciones en caso de violación de las reglas, y que por su parte no presupone sanciones. Es a este fenómeno al que apunta Durkheim con su comparación entre reglas técnicas y reglas morales: “existen, pues, reglas que presentan este carácter peculiar: nos urgen a no realizar los actos que nos prohíben simplemente porque nos los prohíben. Es lo que se llama el carácter *obligatorio* de la regla moral”.⁷⁵⁶

Es cierto que estas normas son internas y constituyen “una superación a sí mismo,”⁷⁵⁷ no obstante, lo que se quiere denotar aquí es que los valores, lo bueno y lo malo están sujetos a una evaluación interna que vale por un principio de autoridad social independiente del ordenamiento jurídico. Desde esta perspectiva, sin duda se asume un posicionamiento racional *a priori* sobre el tema de los valores, que vale también para las religiones y los grupos sociales dentro de la estructura social.

Lo que sigue son un conjunto de símbolos supraindividuales, compartidos por una colectividad, a través de lo cual aparece otra vez el concepto de obligatorio en el sentido de las reglas, aunque por supuesto Durkheim realiza una separación entre lo sacro y lo profano.⁷⁵⁸ A este esquema corresponden las prácticas rituales, las convicciones religiosas,

⁷⁵³ Habermas, 70.

⁷⁵⁴ Habermas, 70 y 71.

⁷⁵⁵ Habermas, 72.

⁷⁵⁶ Habermas, 72.

⁷⁵⁷ Habermas, 73.

⁷⁵⁸ Habermas, 76.

toda la simbología de lo sacro y el rito,⁷⁵⁹ así como la *identidad colectiva*,⁷⁶⁰ que se constituye como una forma de consenso normativo.⁷⁶¹

Por esta ruta de la conciencia colectiva, se crea la “identidad del colectivo correspondiente,”⁷⁶² a través de las imágenes religiosas que sirven de “base a la autoridad moral y a la validez de las normas básicas.”⁷⁶³

Jürgen Habermas ha concedido crédito a Durkheim y G.H.Mead, porque en el proceso de formación de actos comunicativos lo simbólico penetra en los componentes de la interacción.⁷⁶⁴ A través de la comunicación y de lenguaje transitan conocimientos, actitudes, “*entendimiento*” en cuanto “*coordinación de la acción y de la socialización de los actores.*”⁷⁶⁵

En el campo del derecho esto se vuelve prioritario y trascendente, porque un proceso, un caso determinado, una exigencia de justicia, no es simple y llanamente una exigencia normativa, sino la aplicación de un conjunto de valores, cargas morales y símbolos que se encuentran asociados a decisiones de personas pertenecientes a una cultura. La aplicación de la norma si se realiza sólo en función del derecho positivo, bajo el principio de estricta legalidad, equivale a una solución incompleta.

Estos antecedentes, precisamente, tienen como propósito mostrarnos que las dos áreas del conocimiento especializado conocidas del positivismo jurídico, la teoría general del derecho y la teoría general del Estado, son insuficientes por sí mismas ante la exigencia pragmática de la integración sistémica, debido a lo cual, necesariamente, tiene que ser incorporada una teoría de la sociedad que permita incorporar sus categorías de análisis en la resolución de todos los casos.

Este posicionamiento, aunque forma parte de la hipótesis de trabajo de la tesis, no es novedoso. Jürgen Habermas da cuenta que Durkheim, lo mismo que Weber,

⁷⁵⁹ Habermas, 78.

⁷⁶⁰ Habermas, 80.

⁷⁶¹ Habermas, 80.

⁷⁶² Habermas, 83.

⁷⁶³ Habermas, 83.

⁷⁶⁴ Habermas, 93.

⁷⁶⁵ Habermas, 93.

hablan de un desencantamiento del derecho, en la misma proporción que el desencantamiento de las imágenes religiosas, sobre todo, ante la evolución e integración simbólica de contenidos prioritarios del grupo social, iniciando con el ritual en cuanto equivalente de sanción o castigo.⁷⁶⁶ Aquí tiene lugar el mito, porque aquello que es expiación y venganza, se asume racionalmente mediante el rito y los símbolos como algo que no corresponde a nosotros, sino algo que está en el exterior y que nos obliga.⁷⁶⁷

Con base a ello, la evolución del derecho, principalmente el penal, registra periodos de deshumanización, como es el descuartizamiento en Francia, la guillotina y el verdugo cubierto del rostro para ejecutar la pena capital a los infractores de la norma. Más tarde, durante la ilustración, el derecho penal evoluciona para generar condiciones de juicio justo y sustituir la aflicción por una pena de prisión, aunque con el mismo efecto aniquilador de la persona. Después, el derecho habría de evolucionar en esa misma dirección, pero tendría como destino final la exclusión del delincuente, mediante penas exorbitantes y denigrantes. La reflexión final es que ya no tenemos verdugos encapuchados que ejecutan con guillotina, su lugar ha sido ocupado por instituciones y hoy tenemos entonces (aunque suene dura la afirmación) un poder asesino y selectivo.⁷⁶⁸

Si en este proceso de evolución, no consideramos el progreso ideológico, el desarrollo y evolución de los derechos en sentido realista, no sólo racional y semántico, estaremos ignorando el vitoreado tránsito del hombre en su estado natural al Estado social. Esta tesis tiene como propósito fortalecer ese tránsito, alejarnos de la cosificación del hombre, reducir al máximo la exclusión y generar mejores condiciones vivencia humana.

El seguimiento de Durkheim en cuanto ruta de orientación y exploración para esta investigación, de la mano de Jürgen Habermas, es rescatar los dos planos a través de los cuales se mueven las sociedades modernas y contemporáneas. Por un lado, una ruta “no normativa” que comprende valores, conceptos morales, costumbres, tradiciones, cultura, religión y ritos, comprendidos simbólicamente dentro de la reproducción social; y,

⁷⁶⁶ Habermas, 113.

⁷⁶⁷ Habermas, 113.

⁷⁶⁸ Habermas, 114-18.

por otra parte, un ordenamiento jurídico que pretende ajustarse a las necesidades sociales a través de sus fuentes de legitimación, pero que, una vez vigente, desarrolla sus propias rutas de validez y efectividad. Es importante tomar nota de estos dos niveles de normas, pues aun cuando se ha dicho sobradamente que al derecho no le interesa la parte interna, ni las reglas morales o cualquier otro tipo en alusión a la teoría de neutralidad, uno de los modos en que ocurre el desencantamiento, según nuestro punto de vista, se produce en esta disociación, sinónimo de anomia.

Por eso, uno de los conceptos nuevos que aparecen en esta diferenciación de niveles, es el de la reconstrucción de la “acción orientada al entendimiento y el análisis reconstructivo del mundo de la vida”⁷⁶⁹ en forma de solidaridad social.⁷⁷⁰ A ello habrá de referirse Jürgen Habermas después para aludir la importancia que tiene la *Teoría de la Acción Comunicativa* como parte de las ciencias reconstructivas.

Se adelanta, sin embargo, que esta orientación ya implica la consideración de que, en el entendimiento, en la comunicación y en los sistemas sociales hay un mundo de la vida que debe ser reconstruido cada vez, aun con las bondades que represente la exigencia de las normas internas y las externas circunscritas al ordenamiento jurídico.⁷⁷¹

Esta narrativa, compleja en principio por su alto contenido teórico, nos va llevando a terrenos más comprensibles, explicables en términos ordinarios. Por eso, Jürgen Habermas se vale del mundo de la vida y lo homologa simultáneamente como sistema social donde acontece el entendimiento y la acción comunicativa,⁷⁷² derivado de una relación tridimensional del sujeto: con el mundo objetivo como totalidad de entidades, con el mundo social totalidad de las relaciones, y, con el mundo subjetivo como totalidad de las vivencias que cada individuo tiene en acceso privilegiado.⁷⁷³

⁷⁶⁹ Habermas, 163.

⁷⁷⁰ Esta solidaridad social aparece como una forma de integración, debido a la división de trabajo y a la unión de sus estructuras en función de la unidad. Habermas, 162 Y 163.

⁷⁷¹ Habermas, 192.

⁷⁷² Habermas, 170.

⁷⁷³ Habermas, 170 y 171.

Esta comunicación se desarrolla en “un proceso cooperativo de interpretación,”⁷⁷⁴ con independencia de que los participantes se refieren sólo a una de esas relaciones, porque coexisten inexorablemente. Se trata de un rasgo característico del fenómeno social, porque cuando se habla de un segmento o de un sistema, implícitamente se habla del otro. Esta es una de las razones también por las que consideramos que la teoría de la sociedad debe ser incorporada al concepto de derecho positivo.

En este marco, el entendimiento es un acuerdo sobre cualquiera de esas tres relaciones que manifiestan reconocimiento intersubjetivo “de la pretensión de validez que el hablante vincula ella.”⁷⁷⁵ Sin embargo, por nuestra parte argumentamos que, dentro del sistema jurídico no siempre los interlocutores se encuentran con la misma capacidad de entendimiento en cualquiera de las tres relaciones e interpretaciones (mundo objetivo, objetivo social y subjetivo), porque el conocimiento jurídico es altamente especializado y sólo quien lo posee tiene la capacidad de exponer las reglas de reconocimiento. En este caso, el entendimiento deriva de la norma en cuanto obligación para aceptar el acuerdo como una consecuencia legislativa. Por ejemplo, dentro del proceso penal liberal se reconoce que al detenido se le hagan saber sus derechos constitucionales, supuesto en el cual, si los conoce o no, de todas maneras, los actos procedimentales o procesales continúan su marcha y producen sus consecuencias jurídicas. De hecho, el propio ordenamiento jurídico prevé ese desconocimiento y facilita la comunicación a través de la figura del defensor en el caso del procesado o de asesor en el caso de la víctima.

No obstante, desde el punto de vista de la estructura social, el conocimiento del mundo de la vida es apriorístico dentro de la interacción social, porque es público y común a todos,⁷⁷⁶ se trata de acervos culturales compartidos por una comunidad.⁷⁷⁷ Jürgen Habermas establece un marco referencial de conceptos que forman parte de la *Teoría de la Acción Comunicativa*. Entiende por cultura el saber que los participantes de la comunicación

⁷⁷⁴ Habermas, 171.

⁷⁷⁵ Habermas, 171.

⁷⁷⁶ Habermas, 187.

⁷⁷⁷ Habermas, 187 y 188.

se abastecen de interpretaciones “para entenderse sobre algo en el mundo;”⁷⁷⁸ llama sociedad a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes de la interacción están reguladas como participantes en grupos solidarios; y, personalidad cuando se refiere a la competencia del sujeto capaz de lenguaje y de la acción, en cuanto requisito *a priori* para tomar parte del proceso de entendimiento y expresar su propia identidad, por medio del espacio social y del tiempo histórico en cuanto que “dimensiones”⁷⁷⁹ comunicativas.

Jürgen Habermas indica que, un rasgo trascendente para la comunicación es la reproducción cultural, porque se encarga de la dimensión semántica que describe las nuevas situaciones que se presenten cada vez y puedan ser agregadas a las anteriores, asegurando la “continuidad”⁷⁸⁰ de la tradición y de una coherencia del saber que se actualiza en cada caso, permitiendo de este modo la integración social por medio de la coordinación y la solidaridad.⁷⁸¹

Por supuesto, en la lógica del planteamiento de la hipótesis de este trabajo, la teoría general del derecho y la teoría del Estado, fundamentales en el derecho positivo, con la suma de la teoría de la sociedad, generan una reproducción jurídico-social capaz de generar prácticas sociales y jurídicas en una dimensión mayor a las tratadas actualmente. Lo sobresaliente de tal perspectiva, es que la integración sistémica no se rige por el carácter normativo, sino como un acto voluntario. Jürgen Habermas recurre a un ejemplo y afirma:

En las sociedades capitalistas el ejemplo más importante de una regulación no normativa de plexos de cooperación es el mercado. El mercado pertenece a aquellos mecanismos sistémicos que estabilizan plexos de acción no pretendidos mediante un entrelazamiento funcional de las *consecuencias* de la acción, mientras que el mecanismo del entendimiento armoniza entre sí las *orientaciones* de acción de los participantes.⁷⁸²

La integración social e integración sistémica ocurren por consenso garantizado normativamente o comunicativamente. Según nuestro modo de ver la integración

⁷⁷⁸ Habermas, 196.

⁷⁷⁹ Habermas, 196.

⁷⁸⁰ Habermas, 200.

⁷⁸¹ Habermas, 200.

⁷⁸² Habermas, 213.

sistémica, para la efectividad, para que la estructura lleve a cabo sus funciones de solidaridad y reconocimiento intersubjetivo, es mucho más importante el consenso comunicativo que el normativo, porque como dice Jürgen Habermas, de esa manera se garantiza el mantenimiento “de las estructuras simbólicas de un mundo de la vida.”⁷⁸³

A nuestro parecer, la incorporación de la teoría de la sociedad a la corriente del positivismo en su versión posmoderna, está justificada a partir de las categorías del mundo de la vida, cultura, personalidad, sociedad, reproducción material y reproducción cultural, en cuanto continuidad de la tradición jurídica, procedente de la propia modernidad. Pues de otro modo, la evolución del derecho y la aparición de los derechos humanos de exigencia obligatoria en los ordenamientos jurídicos, principalmente en la posguerra, no podrían ser sujetos a validez normativa bajo el principio de progresividad, como se establece en algunas constituciones, entre otras la mexicana que, recién fue reformada en el segundo decenio de este siglo (10 de junio de 2011).

Por otra parte, pero dentro del mismo contexto de las categorías de la sociedad, a fin de conectar con los objetivos de esta tesis y comprobar la hipótesis central, de que el entendimiento y la acción comunicativa constituyen un centro gravitatorio que permite una nueva comprensión del derecho y la justicia, resulta conveniente hacer mérito al mito, tratado por Jürgen Habermas en el caso de las sociedades primitivas y sobre lo que vale la pena realizar algunas aportaciones personales.

Jürgen Habermas afirma que, en las imágenes míticas del mundo se “borran las diferencias categoriales entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo.”⁷⁸⁴ Tal situación obedece a que hay una confusión en las relaciones internas, respecto de las externas. La comunicación, diríamos, forma parte de una mezcla homogénea de prácticas y donde las funciones de los integrantes del grupo se desarrollan sin hacer distingos, de un mundo objetivo, objetivo social e intersubjetivo.

Sin embargo, el mito trasciende los tiempos históricos y se anida también en las sociedades sistémicamente integradas y con un grado de desarrollo mayor, sea que se les

⁷⁸³ Habermas, 200.

⁷⁸⁴ Habermas, 224.

considere como una patología o parte de la reproducción material normal. Consideramos que esto se origina puntualmente, en aquellos casos en que la reproducción cultural y la reproducción material se apartan del reconocimiento, de la personalidad y de la integración sistemática, con lo cual se rompe la comunicación con el orden normativo y el mito es un factor de unión que mantiene unido al grupo, pero en direcciones contrarias. Estas manifestaciones, según nuestra perspectiva, están muy presentes en aquellos supuestos de las revoluciones violentas, en las manifestaciones que quebrantan el orden, incluso en los posicionamientos ideológicos, entre los de derecha y de izquierda, entre el capitalismo y el comunismo, sólo citar algunos ejemplos. La imagen mítica del mundo, al desenvolverse dentro de un modelo confuso, rompe el esquema de la relación tripartita del sujeto con el mundo de la vida (objetivo, objetivo social y subjetivo).

La anterior descripción, por supuesto, equivale a un posicionamiento pesimista, aunque el criterio que se adopta aquí es que el mito también puede ser interpretado en sentido positivo y progresista. Pues, si partimos del hecho de que el mito no hace distinciones en sus relaciones, aun en sociedades integradas, puede permitir un complemento de la teoría de la sociedad y del derecho. Esta realidad la percibimos a través de la religión, de las creencias comunes, en las costumbres, en las tradiciones, en la veneración de imágenes y también en los caudillos, en el populismo y en las dictaduras.

Si bien, no se desconoce, por otra parte, como lo afirma Habermas, que las sociedades tradicionales están erigidas en funciones diseminadas y renuncian a la concentración del control, por medio de distintos sistemas de acción: administración pública, administración de justicia, fuerzas armadas, o bien, funciones fuera de la organización del Estado, como es el caso del sistema económico y el dinero, emancipado de contextos normativos. Empero, no es menos cierto que, el desacuerdo y el mito en esos casos, pueden tener un origen ideológico, fundados en la imagen de que la tradición en la cual se haya consolidado el *statu quo* ya no garantice la reproducción material y cultural de valores dentro de la sociedad, como es el caso de la igualdad, dignidad, libertad justicia, supuestos en los cuales resulta innecesario asumir con claridad una comunicación

tridimensional dentro mundo de la vida en su modalidad objetiva, objetiva social y subjetiva.⁷⁸⁵

Ahora bien, dentro de las complejas perspectivas históricas de la teoría de la sociedad, Jürgen Habermas se vale del pensamiento de Durkheim, sustentado en “representaciones colectivas,” así como de Mead, fundado en las “interacciones simbólicamente mediadas,” pero se aparta de ellos con su obra magna: *Teoría de la Acción Comunicativa*.⁷⁸⁶

Es importante no perder de vista estas orientaciones teóricas, porque guardan correspondencia con el entendimiento y la acción comunicativa, dentro del estructura social a que pertenecen el derecho y la justicia el tiempo presente.

El punto de partida “es el mundo de la vida de los miembros de un grupo social.”⁷⁸⁷ Por lo tanto, en este enunciado van implícitos dos conceptos con los que se entiende la teoría de la sociedad: teoría de la acción y sistema en función del orden social.⁷⁸⁸ Esto es, averiguar cuál es el rol de los integrantes del grupo en la configuración del orden dentro del sistema social, así como la correspondencia entre esos ámbitos de conocimiento (acción y sistema).

La relevancia está en el hecho de que esos ámbitos de conocimiento teórico dan cuenta de las estructuras simbólicas, de los procesos de reproducción cultural, de integración social y de socialización,⁷⁸⁹ donde quedan implícitas dos realidades. La primera, que es el orden social normativo-positivo y que actúa como línea de flotación; y, la segunda,

⁷⁸⁵ De hecho, Jürgen Habermas se ocupa de ello cuando se refiere a la legitimación de las sociedades organizadas estatalmente. Dice que el sistema institucional tiene un anclaje ritual, "es decir, está anclado en una praxis que se interpreta a sí misma en narraciones míticas y que estabiliza desde sí y por sí misma su propia validez normativa. Por el contrario, la validez de las leyes en que se articula un orden político tiene que venir garantizada por el poder de sanción del príncipe. Más la dominación política sólo puede ejercer una fuerza de integración social en la medida en que el empleo de medios de sanción no se base en la pura represión, sino en la autoridad inherente a un cargo que a su vez esté anclado en un orden jurídico. De ahí que las leyes necesiten del reconocimiento intersubjetivo de los ciudadanos, que tengan que ser legitimadas como justas." Habermas, 265.

⁷⁸⁶ Habermas, 288.

⁷⁸⁷ Habermas, 288.

⁷⁸⁸ Habermas, 288.

⁷⁸⁹ Habermas, 289.

como proceso interno que subyace en la línea de calado, si estuviéramos hablando de un barco.

Según esta relación, consideramos que debe haber una correspondencia entre esas dos líneas para mantener la estabilidad (orden) social. Es precisamente en esa relación donde surgen los puntos de contacto teóricos. Habrá ocasiones en que no se considere el sistema con la teoría de la acción, o bien, resulte inútil hablar de su relación. Por eso, Jürgen Habermas critica el posicionamiento de Parsons porque construye una teoría de la sociedad que excede “los puntos de sutura entre el modelo sistémico y el modelo de acción.”⁷⁹⁰

El carácter normativo de la estructura social en la parte subyacente, es un común denominador en cualquiera de las perspectivas de la teoría de la sociedad, sea por autoridad moral o legitimación (Max Weber), incluso en el planteamiento de Habermas.⁷⁹¹ Del mismo modo, lo es el reconocimiento de que en el orden social acontecen valores, normas, intereses, fines y medios racionales, utilitaristas y alternativos, relacionados con convicciones prácticas morales.⁷⁹² Jürgen Habermas lo puntualiza de este modo:

Actuar en el marco de una cultura significa que los participantes en la interacción toman interpretaciones de un acervo de saber, culturalmente asegurado e intersubjetivamente compartido, para entenderse sobre su situación y sobre esa base perseguir cada uno sus propios fines.⁷⁹³

Otro elemento relevante sobre el que Jürgen Habermas no está de acuerdo con Parsons, principalmente, es elevar a rango cognitivo (ontológico) los objetos físicos y los objetos culturales.⁷⁹⁴ Por eso, él se decanta por una actitud realizativa (efectiva) de carácter comunicativo y constructivo cada vez, a modo de crítica dentro de una tradición, ya sea sobre cosas, sucesos, relaciones, etc.⁷⁹⁵

⁷⁹⁰ Habermas, 289.

⁷⁹¹ Habermas, 292 y 293.

⁷⁹² Habermas, 290-305.

⁷⁹³ Habermas, 311.

⁷⁹⁴ Habermas, 312.

⁷⁹⁵ Habermas, 312 y 313.

Con esas afirmaciones la comunicación se torna abierta a cualquier posibilidad de construcción y reconocimiento intersubjetivo, cuyo propósito es mantener el orden en el mundo de la vida con sentido práctico.

Aquí se encuentra punto de contacto con la hipótesis de este trabajo de investigación, en el sentido de que la tradición jurídica positiva presenta un agotamiento estructural, pero que puede ser reparado y complementado subsidiariamente a través de acciones realizativas cada vez, con un posicionamiento abierto, plural y alternativo.⁷⁹⁶

Estos rangos de libertad y crítica no colocan a las sociedades en desventaja, libertinaje e inseguridad dentro del contexto del sistema y de su orden social inherente, porque aquellos grandes conceptos a que se refiere Weber como "racionalidad con arreglo a fines, institucionalizada de la acción económica y de la acción administrativa,"⁷⁹⁷ puede continuar su alargue a través de variables en las sociedades contemporáneas en el modo anotado por Parsons y que Jürgen Habermas resalta.⁷⁹⁸

De tal manera que, ya sea por medio de la teoría de la acción o de la teoría del sistema, la integración social se presenta como resultado "de la reproducción simbólica del mundo de la vida,"⁷⁹⁹ por donde circulan tradiciones culturales y procesos de socialización materiales de grupos que coadyuvan a la permanencia del sistema.⁸⁰⁰ De ahí que, en las sociedades de corte capitalista occidental se mantienen incólumes las estructuras generales de administración burocrática y económicas, y, en consecuencia, el reconocimiento normativo sigue permitiendo la reproducción material y cultural siguiendo esas dos grandes orientaciones, aun cuando se incorporen variables.

Sólo en los supuestos, así lo consideramos, en que se pretendiera la modificación de esas estructuras básicas, por la incorporación excesiva de variables

⁷⁹⁶ Sobre esa cuestión, Jürgen Habermas lo refiere del siguiente modo: "Las certezas del mundo de la vida no solamente tienen el carácter cognitivo de las tradiciones culturales habitualizadas, sino también, y por así decirlo, el carácter psíquico de competencias adquiridas y comprobadas, y el carácter más bien social de solidaridades acreditadas" Habermas, 315.

⁷⁹⁷ Habermas, 318.

⁷⁹⁸ Habermas, 318-20.

⁷⁹⁹ Habermas, 332.

⁸⁰⁰ Habermas, 332.

incongruentes, se generan desórdenes y disfuncionalidades del propio sistema. Estas realidades aparecen de primera mano en el cambio de regímenes políticos y orientaciones ideológicas, en las que, sin haber un reemplazo de las estructuras, se incorporan variables de diferente orientación y producen un impacto en el nivel de comunicación subyacente al ordenamiento jurídico.⁸⁰¹ Con mayor profundidad, esto es mucho más visible y explicable en el caso de las representaciones populares y en las dictaduras, en que se produce una desalienación y un desajuste dentro de la tradición, sobre todo, en los inicios, porque una vez que se estabilizan pueden funcionar normalmente dentro de su propia estructura. Así lo confirman en el mundo contemporáneo aquellas sociedades de corte no occidental: Rusia, China, Corea del norte, Cuba y Venezuela (moderadamente).

En el caso de México, si se nos permite esta digresión, el llamado cambio de régimen político en el 2018, con la asunción de un nuevo titular del Poder Ejecutivo Federal, no han generado todavía una modificación de las estructuras. La política pública continúa bajo los mismos derroteros de los sexenios anteriores: política social, incorporación del Ejército a tareas de seguridad pública, inversión para fortalecer la infraestructura estatal, continuidad en las relaciones internacionales, sobre todo, con la integración de México a la región de Norteamérica por medio del T-MEC; extradición de capos criminales, recepción de ayuda para atender la región en materia de delincuencia organizada transnacional, entre otros. Si bien, por otra parte, se han incorporado algunas variables, relacionadas con la interlocución de los otros poderes, principalmente con la Suprema Corte de Justicia la Nación y el fortalecimiento de la política del bienestar, así como la omisión manifiesta en el caso de la seguridad pública, favoreciendo de este modo la eclosión de grupo delincuenciales. Sin embargo, no hay todavía desintegración y disfuncionalidad social. La

⁸⁰¹ Tal es el posicionamiento de Parsons, admitido por Jürgen Habermas como narrativa de su pensamiento, para denotar los peligros a los que se enfrenta la integración social a través de los ámbitos de acción dentro del sistema. Jürgen Habermas realiza el siguiente comentario: "las condiciones de la integración social del mundo de la vida vienen definidas por la base de validez de los procesos de entendimiento coordinadores de la acción, y ello en conexión con las estructuras de la imagen del mundo dominante en cada caso; las condiciones de la integración funcional de la sociedad vienen fijadas por las relaciones del mundo de la vida, objetualizado como sistema, con un entorno sólo parcialmente controlado." Habermas, 333.

reproducción material y cultural continúa su marcha con los mismos niveles normales de comunicación entre la línea de flotación y el calado de este gran barco llamado México.

Por otra parte, la cita que Habermas realiza de Parsons, está dirigida a resaltar el sistema de condición humana adscribiéndole un sentido especial derivado de la teoría de acción que abarca tres relaciones, con la naturaleza externa, con la naturaleza interna y consigo mismo.⁸⁰² Equivale a “localizar acciones coordinadas por medio del entendimiento”.⁸⁰³ No obstante, desde la propia visión de Parsons, según Habermas, debe destacarse el poder como un medio de control que se encuentra presente en el mundo de la vida y que incluye al sistema político a modo de estructura donde sobresale el dinero, poder, influencia y compromiso valorativo, formando pequeños subsistemas.⁸⁰⁴ “el dinero, al subsistema económico; el poder al subsistema político; la influencia, al subsistema de la integración social; y el compromiso valorativo al subsistema del mantenimiento de patrones estructurales.”

Ahora bien, esos presupuestos le sirven a Jürgen Habermas para proponer su *Teoría de la Acción Comunicativa* desde una perspectiva crítica y funcionalista para abandonar el estructuralismo marxista, al cual parece ligado inexorablemente toda teoría de la sociedad moderna y contemporánea a modo de fundamentalismo.

Los rasgos de este planteamiento teórico-comunicativo son su carácter normativo, interdisciplinario y reconstructivo,⁸⁰⁵ en un modo de repensar el mundo de la vida capitalista que arrojó resultados ya explorados ampliamente y, que por lo tanto, resulta innecesario deconstruir, sino que, sobre sus hombros, explorar otras alternativas, entre las cuales se encuentra la *Teoría de la Acción Comunicativa*.⁸⁰⁶

⁸⁰² Habermas, 363.

⁸⁰³ Habermas, 364.

⁸⁰⁴ “El dinero, al subsistema económico; el poder al subsistema político; la influencia, al subsistema de la integración social; y el compromiso valorativo al subsistema del mantenimiento de patrones estructurales.” Habermas, 368.

⁸⁰⁵ Habermas, 562 y 563.

⁸⁰⁶ Jürgen Habermas lo puntualiza de este modo: “la teoría de la sociedad ya no necesita asegurarse de los contenidos normativos de la cultura burguesa, del arte y del pensamiento filosófico por vía indirecta, es decir, por vía de una crítica ideológica” Habermas, 563.

Los tres momentos de la razón quedan circunscritos del siguiente modo: ciencia moderna, derecho positivo y “éticas profanas regida por principios, con el arte autónomo y la institucionalización de la crítica,”⁸⁰⁷ que equivalen a los mismos aspectos racionales sobre verdad, justicia y gusto.⁸⁰⁸

Jürgen Habermas da cuenta de la transformación a nivel sociológico y filosófico de esos tres momentos de la razón en forma de un mundo de la vida decentrado. Así, la ciencia se separa de representaciones y explicaciones que con anterioridad se hacían a través de la naturaleza y “de la historia en su conjunto;”⁸⁰⁹ el punto de vista cognitivista del derecho y la ética asumen dos dimensiones: el mundo de la vida buena y aspectos del deber ser universal, en cuyo supuesto “el bien sólo queda reducido a las cuestiones de justicia;”⁸¹⁰ y, el arte se particulariza con una estética empírica. El resultado, acota Jürgen Habermas, es la liberación de la subjetividad de todas las convenciones de lo cotidiano.⁸¹¹

Sin embargo, como ya no es necesario una fundamentación filosófica trascendental, la tarea ahora será dar razón de esta decentración a través de dos cuestiones, apunta Jürgen Habermas: por una parte, si la razón dividida en sus momentos puede conservar su unidad; y, por otro lado, cómo puede establecerse una interlocución entre “las culturas de expertos y la práctica cotidiana.”⁸¹²

Estas consideraciones teóricas resultan fundamentales para la corroboración de la hipótesis de la tesis, de que el entendimiento y la acción comunicativa constituyen el nuevo centro gravitatorio en la comprensión jurídica de la justicia contemporánea en Occidente.

En efecto, el positivismo derivó en neopositivismo o postpositivismo en función de las críticas elaboradas desde el iusnaturalismo, el realismo jurídico y las teorías críticas del derecho, en forma de reproche al exacerbado formulismo y legalismo jurídico,

⁸⁰⁷ Habermas, 563.

⁸⁰⁸ Habermas, 563.

⁸⁰⁹ Habermas, 563.

⁸¹⁰ Habermas, 564.

⁸¹¹ Habermas, 564.

⁸¹² Habermas, 564.

en equivalencia a la crítica del poder y, no obstante, el ordenamiento jurídico sigue representando el cumplimiento de las expectativas heredadas por el Estado moderno, ahora complementado con posicionamientos humanistas de derecho internacional, con directivas morales, sociales, psicológicas y antropológicas, así como con la práctica cotidiana. De tal manera que, dentro del aparente mundo caótico a que se enfrenta el orden jurídico contemporáneo, es posible mantener esa unidad. Por supuesto, el acercamiento entre la cultura de expertos y la práctica cotidiana, según nuestro punto de vista, sigue siendo el gran reto y el punto de tensión en nuestras sociedades contemporáneas de tradición jurídica continental, porque la exigencia del análisis teórico se mantiene dentro del estatuto científico, extendido al proceso legislativo y a la función jurisdiccional (aplicación estricta de la ley), con la consecuente especialización del conocimiento.

Esto tiene un efecto muy evidente en nuestras sociedades. El derecho sigue siendo a nivel institucional un asunto de expertos (a nivel científico) y, con ello, suele producirse un alejamiento con la praxis cotidiana, manifestada claramente en los canales de comunicación (procesos) institucionalizados para acceder la justicia y que no conceden ninguna modificación frente a variables sociales de carácter regional o concretas, por ejemplo, pobreza extrema, subdesarrollo, violencia, etc., es decir, factores que contribuyen a la desigualdad dentro de la sociedad.

Las alternativas que visualiza Jürgen Habermas frente a este tipo de problemáticas son dos. En un extremo, desde el posicionamiento de pretensiones de validez con posibilidad de crítica, el consenso; y, en la otra parte de la línea discursiva, considerar el trabajo especializado de las ciencias reconstructivamente, donde se conjugan realidades de la vida común, “de la racionalidad de la experiencia y del juicio, de la acción y del entendimiento lingüístico,”⁸¹³ de modo que los tres momentos de la razón (ciencia, derecho y principios morales) se comunican “*entre sí*.”⁸¹⁴

Con esta perspectiva, afirma Jürgen Habermas, las teorías tienen una relación complementaria, recíproca y coherente, sin jerarquizaciones,

⁸¹³ Habermas, 566.

⁸¹⁴ Habermas, 564.

reconstructivamente: “*tienen que encajar* las unas con las otras; pues si eso no sucede, las unas ponen a las otras en una situación problemática.”⁸¹⁵

Así, en recordación de nuestro planteamiento, la adhesión de la teoría de la sociedad a aquellos dos temas que ya había logrado unir la tradición kelseniana en el derecho positivo, permite comprender el derecho y la justicia reconstructiva y complementariamente. Tal conexión genera que el tema social, relacionado con la empresa capitalista y la burocracia estatal incluyan normativamente el ordenamiento jurídico en un plano de reciprocidad y con un carácter autorreferencial,⁸¹⁶ producto de la evolución social en cuanto posibilidad de acceder “a las estructuras generales de su mundo de la vida.”⁸¹⁷

Sin embargo, ante la apertura del mundo de la vida, a través del perfil reconstructivo de las ciencias relacionadas con la sociedad y el derecho, la dimensión de la justicia que se exige cada vez y en cada caso, aun reconociendo el modelo normativo básico, se admite que pueda ser extendido pragmáticamente hacia otras latitudes funcionales. Ese es el último mensaje expresado por Jürgen Habermas en la *Crítica de la Razón Funcionalista* cuando afirma:

En las sociedades modernas los espacios de contingencia para las interacciones desligadas de contextos normativos se amplían hasta tal punto, que tanto en las formas desinstitucionalizadas de trato en la esfera de la vida privada-familiar como en la esfera de la opinión pública acuñada por los medios de comunicación de masas “se torna verdadera en la práctica” la lógica propia de la acción comunicativa.⁸¹⁸

Con esta acotación, según nuestro punto de vista, Jürgen Habermas admite que una teoría de la sociedad y teoría del derecho no bastan para delimitar la comprensión de la justicia y, sin embargo, se muestra temeroso de arriesgar su pensamiento hacia una propuesta superior que permita complementar la cognición del derecho con los hechos de una teoría social, con lo cual renuncia a los conceptos de cultura, tradición e integración sistémica que él mismo propone.

⁸¹⁵ Habermas, 567.

⁸¹⁶ Habermas, 568-71.

⁸¹⁷ Habermas, 572.

⁸¹⁸ Habermas, 572.

3.6. El resultado de la investigación: con Habermas y después de Habermas.

En este trabajo de investigación me ha ocurrido algo parecido a lo que experimenta el panadero: empieza amasando la harina para hacer volovanes y termina haciendo pasteles. Primero han sido las ideas, luego el proyecto y posteriormente su ejecución, lo que me permitió transitar, de la mano de Jürgen Habermas, una ruta que puede ser dividida en dos partes. Una que comprende el conocimiento explorado de la modernidad, la razón, la filosofía del sujeto, la teoría de la sociedad, así como el derecho y la justicia inherentes; y, la otra, relativa a un conocimiento entrelazado y prolongado sobre la base del primero.

La búsqueda inicial de la investigación contemplaba la posibilidad de una comprensión jurídica de la justicia *in extenso*, desde la tradición y la cultura jurídica, porque desde nuestra perspectiva empírica permeaba la sospecha de que a nivel cognitivo y estructural había algo (no se sabía qué) generando que el modelo tradicional occidental manifestara cierto grado de insuficiencia e ineficacia.

Jürgen Habermas es el autor que nos abrió el telón para este escenario, principalmente a través de dos de sus textos muy ilustrativos: *El Discurso Filosófico de la Modernidad* y *la Teoría de la Acción comunicativa*. Pero, nunca bajo la idea de un trabajo monográfico, sino sólo como oportunidad y orientación básica para abordar desde la teoría de la sociedad el derecho y la justicia occidental.

En efecto, Jürgen Habermas nos presenta los fundamentos de una teoría de la sociedad racional con dos perfiles: cognitivo y normativo. Por lo tanto, sus conceptos teóricos estarán integrados inicialmente por la filosofía racionalista, Renato Descartes, Leibniz, Kant y Edmund Husserl, para destacar a la razón como objeto de estudio de la filosofía y su trascendencia para la teoría del conocimiento, así como para el orden, el sistema y la estructura lógica trascendental de la sociedad mediante normas, elevadas al rango de imperativos categóricos e hipotéticos de carácter universal, marcando la diferencia entre las que se refieren a la conducta externa procedentes de la autoridad y las concernientes a la conducta interna procedentes de la moralidad y religiosidad. Esta racionalidad se presenta con tres características, a saber: un carácter cognitivo

instrumental, como paradigmas del mundo de la vida y sistema, así como las patologías de las sociedades modernas.

Desde esta perspectiva, ya el tratamiento de la racionalidad delimita de plano los contextos históricos de la modernidad, Occidente, razón y filosofía del sujeto, en cuanto categorías intercambiables o equivalentes.

Lo racional también incluye manifestaciones simbólicas, acciones lingüísticas, comunicativas o no comunicativas y las sujeta a la condición en la comunicación para comprenderse sobre intereses, medios, fines y valores, través de la cooperación y la solidaridad de los participantes.⁸¹⁹

Las tres esferas del mundo de la vida que actúan simultáneamente en la comprensión, objetivo, subjetivo y objetivo social, permiten el entendimiento intersubjetivo a través de pretensiones de validez mediante el seguimiento de racionalidades cognitivas y normativas que vienen a ser la función de verificación para la evaluación constante, fundamentación y motivación.⁸²⁰

Por lo tanto, se trata de una subjetividad por donde transita la crítica y el reconocimiento de razones correlativas que se exponen en toda la comunicación y que se enmarcan dentro de un sistema de pretensiones de validez.⁸²¹ De este modo, la racionalidad, la argumentación y las pretensiones de validez se unifican dentro del proceso de comunicación y actúan como única posibilidad para llegar a acuerdos sobre una situación.⁸²²

Por supuesto, en razón de que su planteamiento lleva implícito un orden racional, encuentra empatía con las expresiones lingüísticas o semánticas, otorgando de esta manera un carácter verificador al lenguaje escrito, como sinónimo de rectitud, verdad o adecuación.⁸²³ La consecuencia será una verdad proposicional que puede ser descriptiva,

⁸¹⁹ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, 24-30.

⁸²⁰ Habermas, 33.

⁸²¹ Habermas, 37.

⁸²² Habermas, 42 y 43.

⁸²³ Habermas, 64.

normativa, evaluativa o explicativa, en cuanto fundamentación, en tanto que, las emisiones expresivas sólo pueden ser mostradas.⁸²⁴

La *Teoría de la Acción Comunicativa* en cuanto fundamentos de una teoría de la sociedad, reconoce que los valores quedan fuera de las pretensiones de validez universales y que se ajustan más al sentido práctico de una forma de vida específica. Aquí de algún modo se reconoce la posibilidad regional o local de los contextos no occidentales.⁸²⁵

Su planteamiento es social, porque se refiere a la voluntad de asociación y al efecto correspondiente que encuentra como significante la estructura o el sistema social que, reconoce a través de las normas elementos presentes en los grupos sociales, por ejemplo, la diversidad, el mito, el rito, las imágenes del mundo, las costumbres y las prácticas cotidianas de distinta índole que, no quedan sujetas a propiedades lógicas y semánticas, sino que corresponden a una forma concreta de ser en el mundo de la vida.⁸²⁶

Ahora bien, ligado a estos aspectos sobre las imágenes del mundo, Jürgen Habermas evoca la *Teoría Psicogenética* de Jean Piaget, a través de la cual se distinguen las etapas del desarrollo cognitivo, no por contenidos, sino por niveles de capacidad de aprendizaje en términos estructurales, por donde circulan las mutaciones, los cambios interpretativos sobre determinadas etapas, acentuándose “que las interpretaciones de una etapa superada, cualquiera que sea su textura, quedan categorialmente devaluadas con el tránsito a la siguiente.”⁸²⁷ De ahí que, esta idea del desarrollo cognitivo se encuentra ligada a las imágenes del mundo y a la comprensión del mundo de la vida en que va explicándose una cierta decentración de la razón.

Cuando Jürgen Habermas resalta el carácter cognitivo de la razón, de la mano de Max Weber, hace mérito a la ciencia, a la técnica, al derecho, a la moral y al arte, porque constituyen esferas de validez y pueden ser analizadas desde el punto de vista de una rectitud normativa.⁸²⁸

⁸²⁴ Habermas, 65.

⁸²⁵ Habermas, 69.

⁸²⁶ Habermas, 73.

⁸²⁷ Habermas, 101.

⁸²⁸ Habermas, 120 y 121.

Sin embargo, el pensamiento de Jürgen Habermas también se ocupa de la crítica a la razón y a la filosofía del sujeto; para ello realiza una reconstrucción de los principales críticos, Kant, Hegel, Nietzsche, Horkheimer y Adorno, Max Weber, Carlos Marx, Heidegger, Derrida, Bataille y Michel Foucault, principalmente.

Jürgen Habermas reconoce en estos autores lo otro de la razón, la inconformidad en contra de la filosofía del sujeto, manifestada ya a nivel social, pero, sobre todo, a nivel institucional en la organización del poder y que se vale de la racionalidad para el control y dominación, por medio de dos elementos producto de la modernidad: el capitalismo y la burocracia estatal. Con ellos se desarrolla la ideología, mediante la cual se instituyen derechos subjetivos como base de las sociedades y la empresa capitalista desarrolla instrumentos de control alienados, como es el derecho, generando como resultado, a la luz del pensamiento de Max Weber, la tesis de la pérdida del sentido y la tesis de la pérdida de la libertad. En la primera tesis, el mundo imaginado y ordenado racionalmente que promete relaciones ordenadas bajo estándares de convivencia no tiene otras alternativas distintas a las formas racionales que ha producido la modernidad y la filosofía del sujeto. En tanto que, en la segunda tesis se pierde la libertad por medio del capitalismo, porque los intercambios de mercancías desarrollan la urdimbre de relaciones que condicionan la libertad bajo la promesa del progreso económico, pero que constituyen una camisa de fuerza en contra de la individualidad.⁸²⁹

El pensamiento de Jürgen Habermas comprende a la técnica como racionalización de procedimientos con un enfoque normativo que abarca acciones científicas, económicas, de guerra, administración de justicia,⁸³⁰ y cualquier aspecto de la vida moderna, pero que, ya en la crítica de Max Weber, el desencantamiento de las imágenes religiosas, equivale al propio desencantamiento de la razón, del derecho y la moral, que siguen la misma ruta del capitalismo. En síntesis, se trata de una imagen del mundo que abarca los aspectos metateóricos, metodológicos y prácticos, con la misma perspectiva con que se presenta la teoría de la sociedad.⁸³¹

⁸²⁹ Habermas, 439-46.

⁸³⁰ Habermas, 237-48.

⁸³¹ Habermas, 23 y 24.

Hasta este punto, el pensamiento de Jürgen Habermas está concentrado en mostrarnos ese carácter normativo y cognitivo de las sociedades modernas a través de la razón, la filosofía del sujeto y del individualismo exacerbado al que hay que superar mediante la propia superación de la filosofía que lo sostiene, llamada filosofía de la conciencia. De tal manera que, ya en lo que podríamos considerar la segunda parte de su planteamiento, aparentemente se aparta del énfasis normativo y de los postulados de la filosofía idealista trascendental.

Por eso, en la crítica de la razón funcionalista, alzándose en contra de una teoría de la sociedad fundada en la ideología racional capitalista y el aparato burocrático, parte de dos autores que ya no corresponden a la tradición idealista, sino a la tradición pragmática y estrictamente social: George Herbert Mead y Emile Durkheim, que le permiten sostener la importancia de la praxis en la comunicación, ruta que ya habían emprendido con anterioridad el empirismo lógico y el behaviorismo.⁸³²

Por eso, las nuevas orientaciones estarían guiadas en las estructuras de interacción que se presentan en la comunicación por medio del lenguaje escrito o semiótico que, ya no funda sus pretensiones de validez en un carácter estrictamente normativo, sino en una base teórica distinta, fundada en símbolos lingüísticos, en el comportamiento, etcétera.⁸³³

Las aportaciones de Mead fundadas en la comunicación y en las estructuras de interacción mediada por el lenguaje como forma de socialización,⁸³⁴ genera una nueva interpretación sobre la sociedad, distinta a la tradicional que se fundó en una razón objetiva, para ahora otorgar relevancia a la estructura lingüística y semiótica, con un enfoque en el comportamiento observacional colectivo y repercusión en las estructuras.⁸³⁵

La comunicación a la que apela Mead es un proceso iniciado con gestos dotados de un valor simbólico y significante, que constituyen parte de la acción social para favorecer la interacción entre los individuos, con comportamientos que responden a reacciones ocasionadas por estímulos.⁸³⁶

⁸³² Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. II, Crítica de la razón funcionalista*, 10.

⁸³³ Habermas, 10-12.

⁸³⁴ Habermas, 10.

⁸³⁵ Habermas, 11 y 12.

⁸³⁶ Habermas, 18 y 19.

Ahora bien, aunque Habermas ocurre a George H. Mead para resaltar el aspecto pragmático de la comunicación por medio de gestos y reacciones donde aparentemente no aparece la necesidad de las reglas, sin embargo, es la propia práctica la que después exige por necesidad la interacción mediada simbólicamente por normas para la identidad del significado y la validez intersubjetiva.⁸³⁷

En ese sentido, la regla aparece como un concepto primario básico con el propósito de validar o hacer equivalentes a la rectitud y verdad de los comportamientos en el contexto del mundo de la vida integrado a nivel objetivo, objetivo social y subjetivo, simultáneo cada vez.⁸³⁸

Bajo esta perspectiva, el grupo social se desarrolla coherentemente bajo el principio de confianza a partir de lo cual se esperan determinadas situaciones de unos a otros, pues cuando se afirma tener de su lado un derecho, correlativamente se genera una respuesta a modo de estímulo que se circunscribe a tal situación jurídica en un modo de *alter ego*, con la posibilidad de ser verificada mediante un procedimiento de validez.⁸³⁹

Por otro lado, ya con las aportaciones de Emile Durkheim, no queda duda el carácter normativo de la sociedad y, por lo tanto, racional, de modo que incluso las normas morales y religiosas sostienen a los grupos sociales.⁸⁴⁰

De esta manera, desde la posición de Emile Durkheim el derecho forma la integración social y abarca a toda la sociedad, porque mediante un proceso de absorción la personalidad individual queda incluida en la personalidad colectiva; y, aun cuando esa perspectiva se refiere al individuo en cuanto fuente autónoma de acción y del libre albedrío, es la reflexión de uno mismo lo que conlleva a la cooperación y solidaridad social.⁸⁴¹

Así, el sistema y el mundo de la vida quedan integrados por medio de un consenso normativo alcanzado comunicativamente, en el mismo modo en que se concibe un órgano biológicamente.⁸⁴²

⁸³⁷ Habermas, 29.

⁸³⁸ Habermas, 43.

⁸³⁹ Habermas, 58.

⁸⁴⁰ Habermas, 70-77.

⁸⁴¹ Habermas, 119-22.

⁸⁴² Habermas, 167.

Finalmente, aunado a lo que ya se ha precisado en el desarrollo de esta tesis, Jürgen Habermas preconiza un entendimiento y acción comunicativa fundados en el carácter normativo que caracteriza a las sociedades desde la perspectiva teórica, sobre todo, con visión reconstructiva de un mundo de la vida actualizado cada vez: integración sistémica.⁸⁴³

La obra completa de Jürgen Habermas tiene como propósito, según lo que él mismo ha dicho, introducir una *Teoría de la Acción Comunicativa* que de razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad,⁸⁴⁴ una teoría alternativa interdisciplinaria sobre un tipo de racionalidad en el marco de la sociedad capitalista fundada sobre los tres momentos de la razón: la ciencia moderna, el derecho positivo y las éticas profanas regidas por principios, con lo cual se produce la institucionalización de la crítica del arte.⁸⁴⁵

Las ciencias se desprenden poco a poco de los residuos e imágenes del mundo y renuncian a una interpretación de la naturaleza y de la historia en su conjunto. Las éticas cognitivistas hacen abstracción de los problemas de la vida buena y se concentran en los aspectos estrictamente susceptibles de universalización, de modo que del bien sólo pueden darse las cuestiones relativas a la justicia. Entonces, la modernidad ya no tiene que ocuparse de sus propios fundamentos, sino de dar respuesta así a la razón objetiva escindida en sus momentos, puede mantenerse todavía unida y cómo establecer una mediación entre las culturas de expertos y la práctica cotidiana.⁸⁴⁶

Sobre esta cuestión en particular, la tesis encuentra sentido en esa pregunta que deja entrever Habermas: ¿cómo lograr conservar la pureza de la teoría de la sociedad y del derecho? Pues, precisamente el carácter normativo de la teoría de la sociedad coincide con el momento de la *Teoría Pura del Derecho* kelseniana, que separa los juicios del ser con el deber ser.

Ahora bien, por nuestra parte, empezamos diciendo que, el proyecto de investigación de la tesis plantea desde su inicio explicar la modernidad occidental, la razón y la filosofía del sujeto, así como la crítica correspondiente.

El desarrollo de la investigación, en efecto, fue demostrando la hipótesis de que la *Teoría de la Acción Comunicativa* proporciona categorías para justificar una cierta

⁸⁴³ Habermas, 169-99.

⁸⁴⁴ Habermas, 562.

⁸⁴⁵ Habermas, 563.

⁸⁴⁶ Habermas, 564.

decentración o alejamiento del modelo Jurídico de justicia tradicional de Occidente y, por supuesto, que estas consideraciones también valen para la comprensión jurídica de la justicia en México. Esto implica: estar ante el agotamiento del subjetivismo ilustrado y conforme al cual nos organizamos política y jurídicamente desde la independencia, en 1821, hasta nuestros días.

El estudio se aborda desde la razón y la filosofía del sujeto trascendental, en su relación con la teoría de la sociedad, el Estado, el derecho y la justicia en Occidente.

Si bien, Jürgen Habermas es el interlocutor y guía en la investigación, por nuestra cuenta acudimos a otras fuentes de información complementarias para la comprobación de la hipótesis, pues el pensamiento especializado en sociología representa sólo una parte de la corroboración.

De esta manera, mientras Jürgen Habermas le asigna a la modernidad carácter racional-cognitivo, sobre el mundo de la vida y sistema, así como las patologías que privan en las sociedades modernas, por nuestra parte asistimos directamente a la fuente originaria de la racionalidad mediante el análisis del pensamiento de René Descartes, a través del *cogito ergo sum*, trifurcado en los enunciados: yo soy, yo pienso y yo existo, con las posibilidades de ser multiplicados en otros tantos similares, por ejemplo, yo quiero, yo hago, yo mando, yo propongo, entre otros. Esta es la base racional moderna que concentra la primera evidencia intuitiva y por medio de la cual el individuo se da cuenta de sí mismo y de su relación con lo externo: su estado primitivo.

Pero el individuo y el ego cartesiano no son de naturaleza ermitaña, necesitan relacionarse con otros egos. Por eso, la razón es co-originaria a modo de contención, de regla o norma de conducta; y, con ello, una razón polivalente que, lo mismo sirve para dar cuenta y tener conciencia de sí, cuanto para mantener el equilibrio y contención del ego.

Descartes no nos revelará en esa forma la esencia de la razón. Serán autores posteriores quienes al hablar de su obra darán cuenta de esa interpretación, entre otros Husserl, para quien el ego, en su relación con otros egos, a través de la intersubjetividad, funda el presente del mundo en cuanto posibilidad de creación de sí y por sí. Este es el

primer contacto entre filosofía y sociología desde el punto de vista racional rudimentario, pues ya la sociedad abreva de la filosofía y viceversa.⁸⁴⁷

Otra información relevante profundizada durante la investigación, dirigida a encontrar las raíces de la racionalidad como atributos del derecho y la justicia modernos, estriba en que, la filosofía política liberal, iniciada con Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu y Rousseau, si bien había logrado preconizar sistemáticamente el tránsito del hombre en su estado natural a su estado cívico-social mediante el consenso, la ley, la libertad, la igualdad, la paz y la seguridad, no obstante, será hasta después, con la contribución de Immanuel Kant, con quien logrará justificarse a nivel filosófico ese carácter racional de contención al ego cartesiano, mediante los imperativos categóricos e hipotéticos, así como con los juicios sintéticos *a priori* de libertad, igualdad y dignidad humanas (ver a la persona como a un autofin y no como un simple medio). Tal dato es relevante para la investigación, porque en este hecho específico, la filosofía trascendental justifica a nivel racional lo que el mundo de la vida social ya es, y, de ese modo, se convierte al servicio de ese mundo de la vida con la misma función del ego cartesiano, para dar cuenta de sí, de su identidad y existencia. Se trata de una filosofía que toma conciencia de sí a partir de hechos y de experiencias que ya son. La razón justifica, en ese sentido, los medios y los fines del aspecto social.

A la filosofía, en efecto, no puede exigirse el don del mesías, ni siquiera la premonición de eventos apocalípticos o venturosos, simplemente describe lo que ha sido y lo que es. Desde esta perspectiva, no puede cargar con el peso del mal uso de la razón dentro del devenir histórico, o bien, ser tildada de servil, porque como señala el filósofo michoacano, José Alfonso Villa Sánchez, a propósito de Nietzsche: “el filósofo reflexiona sobre lo que sucede y sobre lo que ha sucedido, no sobre lo que habrá de suceder.”⁸⁴⁸

En ese modo, de la relación entre Descartes y Kant, la razón asume el centro de la modernidad, se consolida como el fundamento de la ciencia y aumenta su polisemia con referencia al orden, regularidad, universalidad, sistema, evidencia y sentido. Esta es la

⁸⁴⁷ Aunque suele afirmarse que fue Hegel quien establece ese primer contacto. Cfr. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, Introd.

⁸⁴⁸ Villa Sánchez, José Alfonso, «El problema de Dios en la filosofía», 38.

naturaleza de los imperativos categóricos e hipotéticos, así como la libertad, igualdad y dignidad humana.

Este culto a la razón estaría presente en el relato de la historia universal tradicional occidental –distinta a la historia ontológica de Heidegger⁸⁴⁹, entre los siglos XV a XVIII, que comprende el descubrimiento de América en 1492, la Reforma protestante en el siglo XVI, la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica en 1776 y la Revolución Francesa en 1789.

Esta tradición jurídica europea continental, se extrapolaría a México desde el inicio de la colonia, mediante leyes de ultramar, cédulas reales, Bulas papales y prácticas religiosas, propiciando un control y dominación, determinantes para la guerra de independencia y la historia del constitucionalismo mexicano, desde la emblemática Constitución de Apatzingán del 22 de octubre de 1814, la primera Constitución Federal de 1824, la Constitución Centralista de 1836, el Acta Constitutiva y de Reformas de 1847, la Constitución de 1857 y la actual de 1917. Sobre todo, se destaca la introducción de la ciencia jurídica en el siglo XIX, a través de la Escuela Histórica alemana sustentada por Savigny, hasta trascender con Kelsen y su *Teoría Pura del Derecho*.

En toda esta tradición jurídica es de destacar la ideología, de la mano de Jürgen Habermas, Luis Villoro, Merleau, Ponty, Marx y Max Weber, para denotar que detrás de toda estructura racional y jurídica, hay una cierta ideología inherente.

Sin embargo, desde las entrañas de Occidente y de la misma tradición filosófica, Kant sería el primer crítico de la subjetividad, pero será Hegel que, tomando conciencia de su tiempo asumirá a esa subjetividad como el principio de la edad moderna y que comprende un individualismo exacerbado, derecho a la crítica, autonomía de la acción y el autoconocimiento de la filosofía. Hegel se manifiesta en contra de la razón, porque absorbió absolutamente a la razón y a lo universal. Acogió al sujeto como individuo y quedó reducido al egocentrismo cartesiano. Sin embargo, la propuesta de Hegel quedó atrapada dentro del propio sujeto como totalidad, lo mismo sucederá con los posteriores críticos de la

⁸⁴⁹ Heidegger, *El ser y el tiempo*, 402-35.

modernidad, entre quienes se encuentran Friedrich Nietzsche, Horkheimer y Adorno, Martin Heidegger, Derrida, George Bataille y Michelle Foucault.

Con estas exposiciones, la modernidad, Occidente, razón y filosofía del sujeto, conforma la tradición jurídica de Europa continental y es extrapolada a las colonias de América, como en el caso de México. Asimismo, se justifican las afirmaciones sobre la asunción de la razón al centro de una cultura que, no se desvanece con el tiempo ordinario, sino que ontológicamente permanece en el presente y se proyecta hacia el futuro, en ese modo de ser del *Dasein* heideggeriano, arrojado en la posibilidad del ser.

Desde este punto de vista, el resultado será una teoría de la sociedad estrictamente normativa, justificada a partir del consenso, de la ley y del Estado, sobre la base del capitalismo, dentro de cuya estructura el derecho y la justicia forman parte de esa ideología. De tal manera que, la modernidad, subjetividad y Occidente se convierten en los principales insumos de la justicia, tanto en el mundo de la vida ordinaria como en el sistema social y jurídico. Así, el modelo racional estará alimentado históricamente por la filosofía política de la ilustración, con lo cual Occidente se convierte en un modelo explicativo tecnificado en todos los órdenes de la vida y cuya irracionalidad forma parte de las patologías de las sociedades.

Sin embargo, desde el propio planteamiento de Jurgen Habermas (y que aquí se acepta para el desarrollo de la investigación), la *Teoría Psicogenética* de Jean Piaget sobre la evolución del conocimiento, que parte de un enfoque egocéntrico y que va desdoblándose poco a poco por niveles sobre la base de las imágenes del mundo, sirve para explicar y justificar que, bajo el supuesto de que las interpretaciones se van agotando en cada contexto y cuyas categorías interpretativas quedan devaluadas ante las nuevas imágenes del mundo, la imagen mítica de Occidente y de la modernidad se decentran naturalmente por hechos y su correspondiente interpretación.

En ese sentido, el mundo moderno da cuenta de determinados acontecimientos empíricos que reflejan la imagen de un mundo racional decentrado por acontecimientos específicos, por ejemplo, la conquista de América que, ya brinda de por sí la imagen de un mundo colonizado local, aunque con la orientación universalista de la razón y de la filosofía

del sujeto. Este hecho social y jurídico, decentra a nivel cognitivo el conocimiento de la modernidad, expande la geografía occidental, pero mantiene la unión por la vía de la expansión ideológica del capitalismo y de la burocracia estatal y, con ello, la decentración inherente del derecho y la justicia, encadenados en esa estructura.

Otro de los modos en que se decentran Occidente y la modernidad, se producen en el siglo XX, a través de movimientos sociales emblemáticos, como es el caso de la primera y segunda Guerra Mundial, mediante las cuales se genera un nuevo orden hegemónico, liderado por los Estados Unidos de Norteamérica y sus aliados de Europa, con la Organización de las Naciones Unidas y la Organización del Atlántico Norte; la Guerra Fría; el derribo del muro de Berlín en 1989; la caída del bloque de la URSS, cuyo antecedente son las medidas económicas que implementó el presidente Mijail Gorbachov; la integración de la Unión Europea en 1993; una nueva época a partir del 11 de septiembre de 2001, que desencadenó la invasión de Irak, Afganistán, así como los debates intelectuales entre Francis Fukuyama y Samuel Phillips Huntington.

Estos acontecimientos dan cuenta de una nueva interpretación del mundo de la vida, la configuración de regiones económicas, de seguridad e intereses comunes, cuyo resultado es decentración de la razón, de la filosofía del sujeto y sus conceptos correlativos de poder, capitalismo, derecho y justicia, con la ideología consecuente y los mitos correspondientes, enmarcados en la globalización, frente a lo cual, las regiones siguen teniendo un papel importante que trastocan los conceptos de universalidad, regularidad y orden.

En ese sentido, el conocimiento, las nuevas estructuras económicas, estatales y supra nacionales, generan otras relaciones y conocimientos que se ven sometidos a la crítica, porque las interpretaciones de los contextos inmediatos anteriores ya no se ajustan a las nuevas realidades y, ante lo cual, hay una refundación en las bases de las ciencias sociales, del derecho y la justicia.

Estos nuevos enfoques y exigencias del mundo contemporáneo, generan la reestructura de la teoría de la sociedad, que ya no queda sujeta sólo a la racionalidad tradicional de la normatividad clásica, sino que se ve influenciada por la dinámica de los

derechos humanos, con exigencias mayores sobre las garantías para su cumplimiento y elevándolas a estándar social, modificándose de ese modo el carácter individualista tradicional del derecho y de la justicia, para transformarlos hacia un perfil colectivo. Con ello, los ojos se vuelven a un origen que en los hechos y en el discurso no se agotaron completamente durante la modernidad, a saber, la fundamentación de las ciencias del espíritu, donde vuelven a unirse dos conocimientos que aparentemente se encontraban separados: la filosofía y la sociología, cuyo encuentro cumbre, según nuestro modo de ver, ocurrió a través de la teoría crítica en el siglo XX, juntando, de esa manera, la tradición histórico-filosófica alemana y la sociología inglesa y francesa.

Esta nueva realidad, según nuestro punto de vista, nos arroja sobre la espiritualidad de la vida humana, a través de conceptos que no son estrictamente normativos, pero que hunden sus raíces en la acción social y en la comunidad, precisamente ante la decentración y rehabilitan esas categorías preconizadas por Dilthey, Husserl y Heidegger, del mismo modo en que se ha rehabilitado la retórica y con una perspectiva ontológica que une los tiempos tradicionales: pasado, presente y futuro.

Y, será precisamente por esta ruta que, la tesis ya no sólo corrobora la comprensión jurídica de la justicia a la luz del pensamiento de Jürgen Habermas, mediante el entendimiento y la acción comunicativa, sino que a partir de sus categorías y del entrelazamiento con la fundamentación de las ciencias del espíritu, extiende su propósito a nivel de la teoría general del derecho de tradición kelseniana, que había logrado unir la teoría del ordenamiento jurídico y la teoría del Estado, pero que, ante la nueva decentración, se torna insuficiente, como paradigma jurídico de justicia, para responder a las expectativas de la problemática actual, y en razón de ello, la tesis propone la complementación a través de la teoría de la sociedad por la vía de la apertura, flexibilidad, integración sistémica, práctica regional y local, bajo una perspectiva Heideggeriana, en la medida de actualización de los contextos sociales, cada vez.

Por supuesto, a nivel a nivel cognitivo esa tensión entre técnica y práctica termina resolviéndose en favor de ésta, en tanto que, a nivel del conflicto jurídico, hay una transformación individual hacia formas colectivas que requieren no sólo la intervención de

la teoría del derecho o de la norma como sustento de la solución, sino en la posibilidad arrojada y abierta, cada vez.

Esta propuesta va acompañada del planteamiento teórico de Dilthey y Martin Heidegger, sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu, consideración histórico-existencial del *Dasein*, la hermenéutica, la psicología, la literatura y la antropología, de tal modo que con ello queden comprendidas las ciencias del hombre, de la historia y de la sociedad, con un enfoque reconstitutivo.⁸⁵⁰

De este modo, lo que en esa extensión de la teoría general del derecho se explica, es que cada uno de esos conocimientos especializados se asemeja a un diminuto hilo que, unidos y en su conjunto, son capaces de formar una cuerda que resista las interpretaciones del mundo de la vida, como posibilidad de ser, en cada caso, una fuente de información que extienda la interpretación del ordenamiento jurídico ante contextos sociales que ameriten un actualización, no sólo de la norma jurídica como exigencia teórica de la sociedad y del derecho, sino la complementación a través de los principios de comunicación, solidaridad, entendimiento, amor y bienestar, en cuanto conceptos mayores del principio justicia, de tal manera que, sea el mundo fáctico y el mundo de lo concreto, lo que arroje esa posibilidad de abierto.⁸⁵¹

Ahora bien, con esta forma de ser del derecho y ya con la extensión de la teoría de la sociedad, la integración sistémica absorbe la acción social y genera la pretensión de validez desde la comunidad, sin necesidad de la intervención de los agentes de autoridad y del derecho positivo: un sistema que vale por sí y para sí, cuya evaluación es continua, automática o determinista, pues la relación de hechos empáticos con ciertos valores, consolidan lo que Rikert concibe como cultura.⁸⁵² De tal manera que, la seguridad jurídica se encuentre plenamente garantizada, no por los procedimientos racionales preestablecidos, sino por la confianza depositada por todos en el concepto de comunidad. Por ejemplo, son de este tipo, el cumplimiento de las obligaciones pactadas entre comerciantes de *motu proprio*, el pago de servicios públicos e impuestos *on Line* o a través

⁸⁵⁰ Heidegger, 428-53.

⁸⁵¹ Heidegger, 418-23.

⁸⁵² María Guadalupe López Filardo, «La significación de los valores en el pensamiento de Heinrich Rikert».

de firma electrónica, el cumplimiento de obligaciones por parte de la autoridad y de los particulares con relación a sus trabajadores para la liquidación de sus prestaciones. Esto es, simplemente que no haya necesidad de movilizar el aparato burocrático del Estado para lograr la satisfacción de un interés jurídico y legítimo.

Finalmente, se precisa que la presente investigación entra en suspenso momentáneo, motivado sólo por los propósitos académicos trazados, porque los temas que ella trata seguramente continuarán investigándose en la medida que la salud y la vida nos lo permita.

REFLEXIONES FINALES.

El ingreso al programa del doctorado en ciencias jurídicas, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, ha representado uno de los retos más importantes de mi vida profesional, porque es un reencuentro con el conocimiento jurídico, sobre todo, con la filosofía, disciplina cultivada autodidácticamente desde mis años de bachiller, sin más orden que mi entusiasmo personal.

Ahora tenía algunas ventajas que estuvieron ausentes en mi pasado reciente. Con más edad y mi paso por el Poder Judicial del Estado de Michoacán abonaban a experiencias adicionales de vida. Mucho ha contribuido, asimismo, ver el conocimiento con humildad y sentido de corrección permanente: me declaro estudiante por siempre, no por la relevación de responsabilidad que implica estar sujeto al ejercicio magisterial, sino por la disposición, incluso, de renunciar a mis creencias personales y someterme a un proceso de deconstrucción.

Con el proyecto de investigación dos objetivos estaban presentes. Por un lado, el infortunio de la violencia y el fenómeno criminal, agudizado en nuestro país desde el 2006, me motivaba a estudiar las alternativas de la hipotética solución. En tanto que, por otra parte, adentrarme en terrenos de la sociología y la filosofía, para desde ahí analizar los temas estructurales y teóricos del Estado contemporáneo, en cuanto hipótesis de que el delito y la violencia son parte de los efectos de una causa mayor, no sólo en nuestro país, sino en la región occidental, constituía la otra posibilidad. Al final, me decanté por ensayar

el proyecto de investigación relacionado con la segunda opción, sin incluir como temática principal el análisis de instrumentos normativos, porque desde mi perspectiva la positividad del derecho es sólo un fragmento de la vida social y debían mostrarse con mayor amplitud –geográfica e intelectual– los grandes conceptos teóricos de una época, tratando de encontrar vestigios causales de la vida presente en nuestro país.

Con la orientación de mis maestros del doctorado, Carlos Salvador Rodríguez Camarena, Martha Patricia Acevedo García, sobre todo, con la ayuda de mis directores de tesis, Miguel Ángeles Hernández y Alfonso Villa Sánchez, reencaucé la investigación bajo las líneas filosóficas, historiográficas, sociológicas y jurídicas, en un nivel teórico-descriptivo, bajo el pensamiento de Jürgen Habermas, principalmente a través de su obra cumbre: *Teoría de la Acción Comunicativa*.

Los trabajos de investigación académica exigen delimitaciones, temporales, espaciales, materiales, teóricas y sistemáticas, a efecto de que, una vez terminados, puedan ser comprendidos estructuralmente y apreciados con un rigor científico. De este modo, se tomaron como puntos de partida, tres fenómenos coincidentes con nuestra cultura: el conocimiento, la modernidad y Occidente.

Se estima que con esos tres elementos se cumple la exigencia metodológica elemental. Se delimita temporalmente la modernidad a partir del siglo XV; geográficamente se delimita Europa y sus regiones de influencia, en otro tiempo llamadas colonias, entre las cuales se encuentra México en su tradición jurídica continental; y, la delimitación material concentrada en el conocimiento (de lo social, filosófico, jurídico y cultural) nos permitiría una visión amplia de aspectos presentes allende las fronteras del derecho.

En efecto, el conocimiento, Occidente, modernidad, razón y filosofía del sujeto son conceptos interdependientes que dan cuenta de una tradición y cultura de las que abreva América latina y México, con sus matices y limitaciones para la comprensión de los distintos saberes: científico, social, filosófico y jurídico, entre otros.

Cada una de estas áreas surge, se desarrolla, permanece y se incorpora a las formas de vida del presente con estructuras heterogéneas unidas historiográficamente en forma de cadena, cuyos eslabones parecen orientados hacia una sola ruta y con funcionalidad

sincrónica, pero que, cuando se les ve de cerca se extienden en meandros terribles y sin destino predecible. No obstante, una de las maneras de atajar la incertidumbre con relación a nuestro pasado, fue la evocación del pensamiento de Martin Heidegger con relación a una historiografía ontológica donde el pasado, el presente y el futuro coexisten a través de la tradición, la reiteración y la cultura.

La investigación se proyectó en la hipótesis de que el pensamiento de Jürgen Habermas representaría un marco teórico capaz de mostrar a la razón comunicativa y al entendimiento en cuanto posibilidad de un nuevo centro en la comprensión de los paradigmas jurídicos de justicia contemporáneos en Occidente, ante cierto agotamiento de las estructuras tradicionales y su incapacidad para ser alternativas efectivas, para resolver la problemática del delito, la violencia y las injusticias del mundo occidental y México.

Habermas escribió (1985) la obra titulada: *El Discurso Filosófico de la Modernidad*; contiene doce lecciones profundas que dan cuenta de la crítica a la modernidad occidental a partir de Hegel en el siglo XVIII, con efectos retroactivos hasta la época de su surgimiento en el siglo XV. En ella se sistematiza la crítica a la razón, para abandonar la filosofía del sujeto ante su manifiesta cosificación. Por lo tanto, este es el texto que se analizó como punto de partida.

Sin embargo, hacía falta establecer el origen de la época moderna, de la razón y de la filosofía del sujeto. Descartes y su obra, *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, constituyó el apoyo para mostrar a través de su pensamiento el inicio del racionalismo fundado en la intuición, la evidencia y la demostración.

La referencia a Descartes y a su obra *Discurso del Método*, paradigma para una nueva forma de pensar y su relación con el mundo circundante, ha servido para identificar un conjunto de categorías desarrolladas con posterioridad en Occidente por otros autores que seguirían destacando sus aportaciones al conocimiento en el inicio de la época moderna. Aunque en la obra todavía se adviertan los resabios de la época anterior con relación al centro teocrático, su contribución, como lo afirma Manuel García Morente, será

la inclusión del mundo en el sujeto y su problemática consistirá en como verificar el tránsito de las ideas a las cosas.⁸⁵³

El punto de partida de la filosofía del sujeto con un carácter intuitivo, racional y existencial, derivada *a posteriori* en cosificación, es una motivación personal invaluable para esta investigación, porque en otros trabajos desarrollados había encontrado en el empirismo inglés la contracara sobre el origen del conocimiento centrado en experiencia. A través de Descartes estaba comprendiendo la prevalencia para nuestra tradición jurídica del origen cognitivo del derecho, la justicia y los paradigmas jurídicos diferenciados en Occidente.

En efecto, conforme a esta tradición cognitivista, la teoría del derecho, su práctica y sistematización están relacionadas en su origen con exigencia especializada, sin ninguna diferenciación con otras áreas de conocimiento, como puede ser el caso de la física, de las matemáticas, de la medicina, de la geometría, etc. Si bien, ya con el pensamiento de Husserl, la intersubjetividad es propia del mundo comunitario en que la copresidencia de uno incluye la presencia del otro (aplicable para el mundo social) mediante el concepto de conciencia y bajo el trinomio yo-pensante-existencial, esta forma está más concentrada en el mundo de las ideas y de la reflexión; sin embargo, la razón surge con un perfil de orden y perfección del más elevado rango cognitivo.

En esta base categorial, el mundo de lo jurídico, de lo social y cultural requieren un conjunto de habilidades de carácter intelectual (preponderantemente) para su comprensión a través del entendimiento y del juicio. Esta idea es mucho más evidente cuando aparece Kant a través de su criticismo (*Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio*). Por lo tanto, el imperativo categórico y universal kantiano “obra de tal manera que tu norma de acción pueda ser asumida como una ley universal,” sitúa a los juicios morales (bueno o malo) en rangos cognitivos, conductuales, práctico-empíricos, reflexivos, esenciales, universales, lógicos y trascendentales.

Aquí, otra vez, está presente una metodología común para todo tipo de conocimiento, sin diferencias substanciales. Tal origen metodológico me ayudó a

⁸⁵³ Descartes, René, *Discurso del método*, 19.

comprender por qué las ciencias sociales y el derecho siguieron el modelo de investigación de las llamadas ciencias exactas (matemáticas, aritmética física, biología, entre otras).

Este rigor pronto se vio favorecido con el positivismo Augusto Comte en el siglo XIX, para instituir una ciencia del derecho basada en el formalismo de Karl von Savigny, con el tradicional y conocido método de interpretación basado en la semántica del ordenamiento jurídico, la lógica, la historia y el sistema, con la aparición de las escuelas: Histórica del Derecho en Alemania, la Exegética en Francia y la Analítica en Inglaterra.

La crítica a la razón destacada por Jürgen Habermas en esas doce lecciones escritas en 1985, tienen como propósito mostrar la férrea inconformidad en contra de la filosofía del sujeto desplegada durante la modernidad y sistematizada con el nombre de filosofía de la conciencia, por haber elevado el antropologismo a niveles de cosificación. Pues unas veces la razón asume un poder totalizante (Hegel) cuya versión fáctica puede ser el Estado moderno y la ley, en tanto que, en otras ocasiones puede ser el poder en sus distintas manifestaciones (Foucault).

La crítica a la razón es a su vez la crítica a la modernidad por sus promesas incumplidas a través de la filosofía del sujeto y a la que hay que abandonar. Heidegger y Jacques Derrida lo hacen mediante un proceso de deconstrucción yendo a los orígenes; el primero, desde la perspectiva de la metafísica con el *Dasein*, con la posibilidad de abierto y arrojado hacia adelante cada vez; y, el segundo, desde la perspectiva lingüística en contra del logocentrismo.

La crítica a la modernidad, a la razón, a la filosofía del sujeto y a Occidente están muy bien condensadas en las doce lecciones de Jürgen Habermas por medio de Hegel, Friedrich Nietzsche, Foucault, Bataille, Horkheimer, Adorno, Heidegger y Derrida, principalmente. Pero, según nuestra consideración, el aprendizaje mayor de esas biografías y sus obras es la unión de dos conocimientos especializados –filosofía y sociología– que se habían mantenido cultivados por separado dentro de la tradición y que ahora se juntan por necesidad para explicar con un sentido más sencillo: “el mundo de la vida” con Husserl; el arte de vivir bien con Foucault; con el carácter reconstructivo de las ciencias del espíritu de

Dilthey; con el carácter práctico de la vida de Charles Sanders Peirce, William James y George Herbert Mead (filosofía pragmática norteamericana).

Según mi modo de ver, la comprensión de este punto máximo de unión entre esos dos conocimientos: filosofía y sociología, es básica e indispensable para la comprensión de la nueva época del mundo contemporáneo. Por supuesto también lo es para la sistematización de los conceptos que sostienen esta tesis, de que la comprensión jurídica de la justicia occidental se ha decentrado, se ha desprendido de su molde tradicional y ahora se presenta con todos estos nuevos aportes que proceden de un mundo occidental decentrado en el conocimiento científico, tecnológico, social, jurídico y cultural.

Indudablemente, Occidente ya no es lo mismo ahora –geográfica e intelectualmente– que en los siglos XVIII, XIX y XX. Por una parte, el nuevo orden mundial de la posguerra, la caída del Muro de Berlín de 1989, la desintegración de la URSS, los ataques a los Estados Unidos de Norteamérica el 11 de septiembre de 2001, las guerras pacifistas y resarcitorias del “Tío Sam” y sus aliados en Irak, Afganistán, Siria; la muerte de los terroristas Saddam Hussein, Osama bin Laden, el General iraní Soleimani, así como las guerras recientes entre Ucrania y Rusia, y la que sostienen Israel en contra del grupo Hamas en Palestina, dan cuenta del cambio trascendente en el mundo contemporáneo con efectos en la integración de regiones creadas exprofeso por intereses comunes. Por otro lado, el avance exponencial del capitalismo y su transformación con nuevas formas de comercio, la cercanía medios tecnológicos y la inteligencia artificial han generado un nuevo conjunto de categorías para definir problemas y soluciones.

Esto que ocurre en el mundo de lo fáctico corresponde a lo que intelectualmente ya venía ocurriendo desde el surgimiento de la teoría crítica en la década de 1930, pero acentuadas desde la segunda mitad del siglo pasado, para conjuntar el conocimiento filosófico y social en un solo continente.

Este vuelco es copernicano y trascendente para los conocimientos jurídico y social, sobre todo, para el sistema jurídico mexicano, porque el impacto que se produce es a nivel teórico de esos conocimientos especializados, y, dicho con toda humildad, eso rebasa el propio pensamiento de Jürgen Habermas, para quien la teoría social (acción social, el

sistema social, integración social, comunicación, entendimiento) no pierde su carácter normativo, incluso como verificación procedimental. En nuestro caso, sin prescindir de la *Teoría de la Acción Comunicativa* y de *Facticidad y Validez*, nos arriesgamos con cuidado teórico y descriptivo a afirmar que la *Teoría Pura del Derecho* de Kelsen, escrita en 1934 y difundida con la traducción castellana en América latina 20 años después, ha llegado a cierto agotamiento, pues aquél mérito de haber unido la teoría del ordenamiento jurídico y la teoría del Estado necesita del complemento que aquí se propone: incorporar la teoría de la sociedad. Esto es, complementar los juicios del deber ser con los del ser.

Los efectos que aquí se avizoran de esta propuesta, después de que esto implica *per se* una nueva comprensión jurídica de la justicia en Occidente y América latina, es la desformalización del derecho; los inicios de una filosofía jurídica de lo concreto y regional, frente a lo global y universal; es acentuar la tensión entre la validez y efectividad en el ordenamiento jurídico; es reestructurar la base teórica de las ciencias sociales a niveles reconstructivos cada vez, aun a costa de su rigor científico, siempre que la base tripartita del derecho (del nuevo derecho propuesto aquí) sirva para el mundo de la vida de carne y hueso, ese que exige ser aplicado en las calles del primer y tercer mundo para alcanzar el equilibrio bajo el concepto de paz y menguar problemas de pobreza, inseguridad, violencia, migración y desigualdad sustantiva. Un derecho así puede ser arte, mito, sublimidad, imaginación, apertura y complejidad, pero, si es capaz de brindar seguridad, desarrollo, equidad y progreso, no importa que renuncie a su propia científicidad.

Bibliografía.

- Acero Fernández, Juan José. *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*. Madrid: ed. Trotta, 1998.
- Alemán Bracho, Carmen. *Políticas sociales*. 2a. ed. Cizur Menor (Navarra): Thomson-Civitas, 2013.
- Auby, Jean-Bernard. *La globalización, el derecho y el Estado*. Sevilla: Editorial Derecho Global = Global Law Press, 2013.
- Barragán Benítez, Víctor. *Estructura básica del nuevo sistema procesal penal acusatorio y oral*. Primera edición. México: Rechtikal, 2016.
- Barragán Benítez, Víctor. *Nuevo entendimiento sobre el razonamiento judicial*, 2018.
- Barragán Rodríguez, Víctor. «La impartición de Justicia en México: problemas y posibles soluciones.» U.M.S.N.H, 2020.
- Blom, Philipp. *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas. 3: Fenomenología del reconocimiento*. S.l., 1998.
- D' Alembert, Jean-Baptiste. *Discurso preliminar de la enciclopedia*. Tercera. Buenos Aires, Argentina: Aguilar, 1961.
- Descartes, René, René. *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Tercera:30-I-1930. Buenos Aires, Argentina: Espasa-Calpe, 1937.
- Diderot, Denis. *Pensamientos Filosóficos*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Primera Ed. electrónica. Vol. I. Sección de Obras de Filosofía. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- D' Medina Lora, Eugenio. *El hilo conductor: la viabilidad del liberalismo en América Latina*. Biblioteca de la libertad. Formato menor 14. Madrid: Unión Editorial, 2013.
- Dworkin, R. M., y Claudia Ferrari. *El imperio de la justicia: de la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*. 2a ed. Barcelona: Gedisa, 2012.
- Echeverría, Bolívar. *¿Qué Es la Modernidad?* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2018.
- Edith Stein: filósofa del siglo XX para el siglo XXI: miradas latinoamericanas*. Primera edición. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2019.
- Ferrajoli, Luigi. *Razones jurídicas del pacifismo*. Editado por Gerardo Pisarello. Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- Ferrajoli, Luigi, Norberto Bobbio, y Luigi Ferrajoli. *Derecho y razón: teoría del garantismo penal*. Colección estructuras y procesos serie derecho. Madrid: Ed. Trotta, 2005.
- Ferrajoli, Luigi, y Perfecto Andrés Ibáñez. *Principia iuris: teoría del derecho y de la democracia. 1. Teoría del derecho*. 1a. ed. electrónica. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. 1a. ed. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- . *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. 2a ed. México: Siglo Veintiuno, 2009.
- Fuente, David Hernández de la. «Elementos Órficos en el Canto VI de las Dionisiacas: El Mito de Dioniso Zagreo en Nono de Panópolis.» *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 7 (1 de enero de 2002): 19-19.
- García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. 17a ed. México: Porrúa, 2002.
- Garzón Valdés, Ernesto, y Francisco Javier Laporta. *El derecho y la justicia*. Enciclopedia iberoamericana de filosofía 11. Madrid: ed. Trotta, 1996.
- Gerber, David J. *Competencia global: derecho, mercados y globalización*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de ciencias Jurídicas ; Editorial Temis, 2017.
- Gómez, Zenorina Guadalupe Díaz, y Lorella Castorena Davis. «Introducción a la concepción ético-política incompleta de justicia de Ágnes Heller: algunas claves para seguir pensando una teoría de la justicia para el presente». *Open Insight*, 2022, 26.
- Günther, Jakobs. *Criminalización en el estadio previo a la lesión de un bien jurídico*. Madrid: Civitas, 1997.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*. 1. Nachdr. Taurus Humanidades. Madrid: Taurus, 1991.
- . *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. 5. Ed. Colección estructuras y procesos; Serie filosofía. Madrid: Trotta, 2008.
- . *Teoría de la acción comunicativa. II, Crítica de la razón funcionalista*. 1ª ed., 3ª reimp. Madrid: Taurus, 2008.
- . *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. 3. Aufl. S.l., 19.
- . *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*. Colección Estructuras y Procesos Serie Filosofía. Madrid: Trotta, 2002.
- Harari, Yuval N. *Sapiens: De Animales a Dioses : Breve Historia de La Humanidad*. Traducido por Joandoménech Ros. Tercera edición. Barcelona: Debate : Penguin Random House Grupo Editorial, 2017.
- Hegel, George. *Introducción a la historia de la filosofía*. Alba libros, S. L. Madrid: Albor libros, s/e.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. 2. ed., 13. reimp. Sección de obras de filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Hobbes, Thomas, Enrique Tierno Galván, Richard Tuck, Andrée Catrysse, y Manuel Sánchez Sarto. *Del ciudadano: y Leviatán*. Madrid: Tecnos, 2013.
- Huntington, Samuel P. *¿Choque de civilizaciones?: y otros ensayos sobre Occidente*. Digital 2020. Madrid: Alianza Editorial, 2020.
- . *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 2008.

- Husserl, Edmund. *Las conferencias de París: introducción a la fenomenología trascendental*. Editado por Antonio Ziri6n Quijano. 1. ed. Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filos6ficas 48. M6xico: Univ. Nacional Aut6noma de M6xico, 1988.
- . *Meditaciones cartesianas*. 2 ed., Aumentada y Rev. Secci6n de obras de filosofa. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 1986.
- Iribarne, Julia Valentina. *Edmund Husserl: la fenomenologfa como monadologfa*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.
- Kant, Immanuel. *Cr6tica de la raz6n pura*. Ciudad de M6xico: Porrfa, 1972.
- . *Fundamentaci6n de la metafisica de las costumbres*. Ciudad de M6xico: Porrfa, 1972.
- Kozlarek, Oliver. *Modernidad Como Conciencia Del Mundo: Ideas En Torno a Una Teorfa Social Humanista Para La Modernidad Global*. Traducido por Peter Storandt Diller. Primera edici6n. Mexico: Siglo XXI Editores, Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo, 2014.
- Leibniz, Godofredo G., y Francisco Larroyo. *Discurso de metafisica*. Quinta edici6n. M6xico, D.F.: Porrfa, 2014.
- L6vi-Strauss, Claude. *Antropologfa estructural: mito, sociedad, humanidades*. Primera edici6n. Antropologfa. M6xico: Siglo Veintiuno, 1979.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Tercera. M6xico: Porrfa, 2003.
- Maquiavelo, Nicol6s. *El prfncipe*. 1a ed. Barcelona: Planeta, 2013.
- Marcos, Alfredo. *Pierre Duhem: La filosoffa de la ciencia en sus orfgenes*. Primera. Barcelona: PPU, 1988.
- Marfa Guadalupe L6pez Filardo. «La significaci6n de los valores en el pensamiento de Heinrich Rikert». *Fermentario s/n*, n.º 6 (2012) (2012): 21.
- Mayos, Goncal. *La ilustraci6n*. Barcelona: UOC, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice, y Mariana Larison. *La instituci6n en la historia personal y p6blica*. 1ª ed. en Anthropos Editorial. Barcelona: Anthropos, 2012.
- Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. Estado de M6xico: Siglo XXI editores, 2007.
- Mignolo, Walter D. *Historias locales, diseos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. 1. ed., 1. reimpr. Cuestiones de antagonismo 18. Madrid: Akal, 2011.
- Montesquieu, Charles de Secondat. *Del espfritu de las leyes*. 12. ed. M6xico: Porrfa, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Reimpr. Madrid: Alba, 1999.
- Perelman, Chaim. *De la justicia*. Primera. Cuaderno 14. M6xico, D.F.: Centro de Estudios Filos6ficos-UNAM, 1964.
- Pizarro Contador, Cris6stomo. *Immanuel Wallerstein: globalizaci6n de la economfa-mundo capitalista: perspectiva de largo plazo*. M6xico D.F.: FCE - Fondo de Cultura Econ6mica, 2017.
- Rawls, John. *Liberalismo polftico*. Quinta reimpresi6n. M6xico D.F.: Fondo de Cultura Econ6mica, 2006.
- . *Teorfa de la justicia*. M6xico D.F.: Fondo de Cultura Econ6mica, 2012.
- Rodrfguez M., Darfo, y Javier Torres N. «Autopoiesis, la unidad de una diferencia: Luhmann y Maturana». *Sociologfas*, n.º 9 (enero de 2003): 106-40. <https://doi.org/10.1590/S1517-45222003000100005>.

- Ross, Alf. *Sobre el derecho y la justicia*. 3a. ed., 1a. reimp. Buenos Aires: Eudeba, 2006.
- Rousseau, J.J. *El contrato social*. Buenos Aires, Argentina: Tor, s/f.
- Ruipérez Alamillo, Javier. *Libertad civil e ideología democrática de la conciliación entre democracia y libertad a la confrontación liberalismo- democracia*. 1. ed. Serie Estudios jurídicos, núm. 133. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Santamaría, Elena Martínez. «Una Mirada Otra, un Mundo Otro: La Celebración de la “Diversalidad de la Mundialización”». *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, n.º 33 (1 de septiembre de 2003). <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1594>.
- Schiller, Friedrich, José L. del Barco, y Friedrich Schiller. *Lo sublime: de lo sublime y sobre lo sublime*. Hybris 2. Málaga: Librería Agora, 1992.
- Sen, Amartya, y Hernando Valencia Villa. *La Idea de La Justicia*. México, D.F.: Santillana Ediciones Generales Taurus, 2011.
- Villa, Alfonso. «Para iniciarse en la lectura de Ser y Tiempo», n.º 12 y 13 (2006): 38-55.
- Villa Sánchez, José Alfonso. «El problema de Dios en la filosofía». *48Año XXIV. Julio-diciembre 2023*, El problema de Dios en la filosofía, n.º 48 (diciembre de 2023): 37-43.
- Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. Primera edición electrónica. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Wallerstein, Immanuel Maurice. *El capitalismo histórico*. Quinta edición. Sociología y política. México, DF Buenos Aires, Argentina: siglo veintiuno editores, s. f.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Colofón, 2007.

Fuentes normativas.

- *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Diario Oficial de la Federación, 5 de febrero de 1917, última reforma publicada DOF 24-01-2024, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>
- *Código Nacional de Procedimientos Penales*. Diario Oficial de la Federación, 5 de marzo de 2014. Última reforma publicada DOF 26-01-2024, disponible en: <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CNPP.pdf>
- *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. La Declaración fue adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en París el 10 de diciembre de 1948 durante su sesión plenaria número 183. Disponible en: <https://www.ohchr.org/es/universal-declaration-of-human-rights>
- *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Adopción: Nueva York, EUA, 16 de diciembre de 1966. Adhesión de México: 24 de marzo de 1981. Decreto

Promulgatorio DOF, 20 de mayo de 1981. Fe de Erratas DOF, 22 de junio de 1981.

Disponible en: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>

- *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Ratificado por México en 1981. A.G. res. 2200A (XXI), 21 U.N. GAOR Supp. (No. 16) p. 49, ONU Doc. A/6316 (1966), 993 U.N.T.S. 3, entrada en vigor 3 de enero de 1976. Disponible en: https://www.senado.gob.mx/comisiones/desarrollo_social/docs/marco/Pacto_IDESC.pdf
- *Convención Americana sobre Derechos Humanos*. Suscrita en la Conferencia Especializada Interamericana sobre Derechos Humanos San José, Costa Rica 7 al 22 de noviembre de 1969. Adoptada en San José, Costa Rica, el 22 de noviembre de 1969 Entrada en Vigor: 18 de julio de 1978, conforme al Artículo 74.2 de la Convención. Disponible en: https://www.oas.org/dil/esp/1969_Convenci%C3%B3n_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf. Aprobado por el Senado de la República el 18 de diciembre de 1980, lo cual consta en el Diario Oficial de la Federación del 9 de enero de 1981. Fecha de publicación: 7 de mayo de 1981.
- *Plan Mérida*. Anunciada en 2007, el apoyo bilateral de Estados Unidos se centró inicialmente en proporcionar los equipos solicitados por el Gobierno Mexicano, incluidos bienes aéreos para el Ejército Mexicano y la Policía Federal. Desde 2011, el objetivo de la Iniciativa Mérida ha sido apoyar los esfuerzos de México para fortalecer las capacidades de sus instituciones policiales, mejorar los procesos judiciales y el estado de derecho, generar confianza pública en el sector de justicia, mejorar la seguridad fronteriza, promover un mayor respeto por los derechos humanos y prevenir el crimen y la violencia. Disponible en: <https://mx.usembassy.gov/es/cinco-puntos-clave-para-entender-la-iniciativa-merida/>
- *Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)*. El 1 de enero de 1994 entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, mejor conocido

como TLCAN. Disponible en:

https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/224500/2.4.1_TLCAN.pdf.

- *Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC)*. Decreto Promulgatorio del T-MEC de 29 de junio de 2020. [Protocolo por el que se sustituye el Tratado de Libre Comercio de América del Norte por el Tratado entre los Estados Unidos de América, los Estados Unidos Mexicanos y Canadá](#). Disponible en: <https://www.gob.mx/t-mec/acciones-y-programas/textos-finales-del-tratado-entre-mexico-estados-unidos-y-canada-t-mec-202730>.